Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura

www.acheronta.org

Número 18

Diciembre 2003

Reportajes:

Pura H. Cancina, Marie-Claude Thomas, Dinara G. Machado Guimarães

Artículos de:

Sara E. Hassan, Gerardo Herreros, Pura Cancina, Jorge A. Pimenta Filho, Maria Lucia Homem, Marta Gerez Ambertin, Pilar Soza Bulnes, Denise Costa Hausen, José Marcus de Castro Mattos, Heliana de Barros Conde Rodrigues, Daniel Gerber, Jesus Martinez Malo, Monica Jacob, Arlete Garcia, Christian Ingo Lenz Dunker, Pablo Peusner, Oscar Zentner, Alvaro Cuadra, Junia de Vilhena Sonia Coelho, Guillermo Delahanty Carlos Seijas, Betty Fuks Ana Maria Gatto Caceres, y otros

www.psicomundo.com

PsicoMundo

La red psi en Internet

Número 18

Diciembre 2003

Sumario

Editorial
Michel Sauval – Albert Garcia i Hernández

Reportajes
Presentación – Michel Sauval
Reportaje a Pura Cancina – Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval
Reportaje a Marie-Claude Thomas – Realizado por Norma Ferrari y Michel Sauval
Reportaje a Dinara G. Machado Guimarães - Realizado por Sara Hassan
Lacanoamericano de Tucumán – Cobertura y reportajes realizados por Mónica Jacob

La enseñanza de Lacan
Una relectura del "Mas allá del principio de realidad" – Pablo Peusner

Sociedad, política y psicoanálisis
Presentación - Luis Camargo, Albert García i Hernández, y Sara Hassan - (Consejo de Redacción de Acheronta)
Ciencias sociales y psicoanálisis: algunas dificultades en la articulación - Omar Acha
Memoria e identidad. La subjetividad y las leyes de la cultura - Gina Paola Donoso R.,
Máquina de goce: ¿un desafío para el psicoanálisis? - Silvia Moino y Manuel Velásquez
Belleza Global - Jorge Yunis
El padre: autoridad y miseria de la masa - Marta Gerez Ambertín
Salvador Allende. El suicidio como productor de sentido - Pilar Sosa Bulnes
Obesidade - Uma das formas do mal-estar contemporâneo - Jorge Pimenta Filho
Sobre a alteridade e a exclusão no trabalho - Marcio Luiz Miotto
Cuerpos fragmentados ó...con la ideología en la carne - Ana María Gatto Cáceres
Que tempos são esses - Denise Costa Hausen
Incesto y leyenda. La leyenda y el Otro - Marta Sialle de Gauna
Guerra, morte e pacifismo na psicanálise - Betty Fuks
Análise Institucional francesa e transformação social: o tempo (e contratempo) das intervenções - Heliana de Barros Conde Rodrigues

Psicoanálisis y clínica
Presentación - Albert García i Hernandez y Sara Hassan Consejo de Redacción de Acheronta
Hacer lugar al silencio. El analista y la interpretación - Daniel Gerber
Pacto, tacto y acto en una psicosis - Gerardo Herreros
Nomear-se de "Outro modo" - Arlete García
Psicoanálisis y psicofármacos en los discursos prevalentes - Sara Elena Hassan
Freud <W> Lacan. Lo terminable y lo interminable de la transferencia - Pura H. Cancina
Indolencias de la actualidad - Pura H. Cancina
A importancia da topología na clínica da histeria. O problema da indentificação - Christian Ingo Lenz Dunker
On the question of judgement in neurosis and psychosis - Oscar Zentner
Cómo sostener un encuadre musicoterapéutico y no transformarse en un profesor de música durante el intento - Carlos Butera
Psicoanálisis en el hospital. Algunos aspectos de la acción analítica en el contexto institucional - Adrian Liberman
Desórdenes de la alimentación - Ernesto Perez

Psicoanálisis y arte
Presentación - Luis Camargo, Albert García i Hernandez y Sara Hassan - Consejo de Redacción de Acheronta
Que tu és como um Deus: Princípio e Fim": paixão, desamparo e desamor - Maria Vitória Mamede Maia y Junia de Vilhena
Diante da melodia: Os Delirios de Schreber, os Escritos de Joyce - Sonia Coelho
La nota azul - Alain Didier-Weill
Dos destinos del objeto a - Oscar Zentner

Las leyes del amor. Psicoanálisis de "Los brujos de la tormenta primaveral" de Miguel Angel Asturias - Carlos Seijas
Nosotros los lectores, el Otro de Asturias - Manuel Antonio Velásquez
Raymond Roussel, la palabra imperiosa - Arturo Lopez Guerrero
La locura contenida, Jesús R. Martínez Malo
Paris, Texas. A reescritura do sentido - María Lucía Homem
Pour lire le fantastique - Alvaro Cuadra
El deseo y la mirada en el arte - Darío Muñeton Vasco

Lenguaje y psicoanálisis

Presentación (Psicoanálisis y Lenguaje) - Luis Camargo y Albert García i Hernandez - Consejo de Redacción de Acheronta
Reanudar - Mónica Jacob
El sufrimiento es un hecho y solo es cuando se dice - Magda Gómez y Erika Medina
A mulher não ex-siste (Breves anotações sobre a inexistencia da relação sexual: apud acta Lacan, 1973) - José Marcus de Castro Mattos
Linguagem: Ato poético-político - José Marcus de Castro Mattos
Encuentro Heidegger Lacan - Sergio Hinojosa Aguayo
Breve historia filológica del texto de Jacques Lacan "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" - Pablo Peusner

Libros y Revisas recibidos

Los duelos. Aspectos estructurales y clínicos - Patricia Ramos (comp.)
Las adicciones. Sus fundamentos clínicos - Hector López
Institution et Implication. L'oeuvre de René Lourau - Sous la direction de Amhmed Lamihi et Gilles Monceau
Contra la igualdad (Historia del Movimiento de Liberación de las mujeres en Francia y crítica feminista al psicoanálisis y a la filosofía)- María José Palma Borrego
Freud & a Cultura - Betty B. Fuks
Psicoanálisis - Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA) - Volumen XXV, Año 2003, Número 1 Trabajando las fronteras
Palalbedrio - Nueva revista digital de PsicoMundo, volcada a la política, la cultura y el psicoanálisis. Coordinada por Carlos Becerra y Michel Sauval. Frecuencia mas o menos mensual, pero cada número queda abierto para posteriores agregados sobre su respectiva temática.

Datos de los autores

Editorial Acheronta 18

Michel Sauval – Albert Garcia i Hernandez

Esta vez el editorial se compondrá de dos textos anexos

Por un lado, algunas reflexiones de ***Michel Sauval*** en relación al debate originado en Francia por la enmienda Accoyer: **La "defensa" del psicoanálisis**

Por otro lado, algunas reflexiones de ***Albert Garcia i Hernández***, surgidas del interés por el intercambio con nuestros colaboradores y lectores, que ofrece una inspirada mirada sobre la actividad regular que desarrolla el consejo de redacción de Acheronta: **Como trabajamos en Acheronta**

En este número encontrará reportajes a psicoanalistas de Argentina (Pura H. Cancina), Brasil (Dinara Gouveia Machado Guimarães) y Francia (Marie-Claude Thomas) así como una cobertura con reportajes, del Lacanoamericano de Tucumán

Y una extensa serie de artículos que dan cuenta de la variada paleta de colores y texturas con que, de un modo u otro, y desde diferentes partes del mundo, se remite al psicoanálisis.

Buena lectura

Michel Sauval
Director de Acheronta

La "defensa" del psicoanálisis

Michel Sauval

La enmienda a un artículo del código de salud pública de Francia, presentada por el diputado Accoyer a la Asamblea Nacional de ese país, ha generado amplios debates y movilizaciones entre los psicoanalistas franceses, no sin repercusiones sobre el resto del mundo.

¿En que consiste dicha enmienda?
En el agregado, al código de salud pública de Francia, de un capítulo destinado a la reglamentación estatal de las "psicoterapias".

¿Cual es el objetivo de dicha reglamentación?
Según el propio diputado Accoyer, el objetivo es poner un límite a las sectas religiosas y los charlatanes que presentan su actividad como una práctica de psicoterapia.
Según coinciden casi todos los oponentes, esta enmienda acompaña los planes de restricción presupuestaria para la salud pública en la línea del informe Clery-Melin, es decir, sustituyendo la antipática reducción directa y simple de los gastos por una reducción que resulte de la reglamentación misma de las prácticas de salud como, por ejemplo, se indica en dicho informe: "*solo las psicoterapias indicadas por, y conformes a, las recomendaciones de buena práctica, para trastornos que requieren una necesidad de cuidados serán tomadas a cargo por el sistema de seguro salud*".

Sin embargo, no parece ser sobre el eje de la defensa del sistema de salud pública o contra las restricciones presupuestarias que se ha estructurado algún movimiento de protesta o rebelión popular.
A pesar de que, como bien lo recuerda *Guy Le Gauffey* (en el único comentario que podríamos considerar "oficial" sobre este tema en el sitio de la école lacanienne de psychanalyse), en ningún lugar de dicha enmienda se habla de psicoanálisis, son las instituciones psicoanalíticas las que han reaccionado mas vigorosamente a punto tal de pretender, algunas, transformar la "defensa" del psicoanálisis en una causa democrática nacional.

¿Cual es el punto que da lugar a este fenómeno?
El mismo "vacío jurídico" al que acude Accoyer (en cuanto a reglamentación de la práctica de las

psicoterapias) para justificar la "necesidad" de su enmienda, se transforma, a su vez, en dicha enmienda, en otro "vacío", que es al que han respondido las instituciones psicoanalíticas. Ese nuevo "vacío" se genera porque la enmienda no resuelve nada en materia de psicoterapias sino que otorga al gobierno el derecho y poderes discrecionales para establecer por decreto las diferentes categorías de psicoterapia así como las condiciones de ese ejercicio profesional.
Es ante este "vacío" de especificaciones, ante las "posibilidades" que abre este cheque en blanco entregado al gobierno, que las instituciones psicoanalíticas se han imaginado como posibles víctimas de alguna arbitrariedad estatal.

La situación no ha dejado de generar fenómenos paradojales.
Por ejemplo, aquellos que ayer denunciaban a Accoyer y los medios de comunicación de querer asustar y aterrorizar a la población con falsos demonios (para el caso, la acción no regulada de los "charlatanes") hoy escriben: "*tenemos aquí una mecánica de gran precisión que se ha puesto en marcha en el otoño de este año que se apresta a* ***arrasar con todo a su paso, nosotros y nuestros hijos y nuestros nietos****, si la revuelta de los psys, de los intelectuales, de todo el mundo en fin, no hace obstáculo a ello*" (1) (subrayado mío)

La reacción de las instituciones psicoanalíticas se ha clivado, grosso modo, entre las que simplemente se preparan para ser reconocidas como “habilitadoras" oficiales (es decir, por parte del Estado) del título de "psicoanalista" y las que, además, se han sumado al movimiento encabezado por JA Miller y que hace de la "defensa" del psicoanálisis una causa democrática nacional.

La SPP (la sociedad de la IPA en Francia) es la que mas claramente interviene en el sentido de apostar al reconocimiento por parte del Estado, y en todos lados se jacta del carácter de "utilidad pública" con que ya fue bendecida por el mismo.
Pero esa es también la preocupación e intención expresada por el arco lacaniano (incluidos millerianos y no millerianos), en términos de hacer valer sus "anuarios" como criterio de "garantía" para el Estado, como tan bien lo ilustra la crónica del encuentro de las mismas con el ministro de salud Mattei del 12 de diciembre de 2003.

Como sorprendernos entonces que el comunicado de adhesión de la EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana - Argentina) al "metting" del 10 de enero del Forum de los psy, en Paris, concluya reclamando "*por una ley que proteja al campo psi*".
¿Quizás estos "defensores" del psicoanálisis ambicionen una ley al estilo de la ley básica de salud de la Ciudad de Buenos Aires cuyo tercer inciso del artículo 48 establece que el Estado garantiza "*el respeto a la singularidad de los asistidos, asegurando espacios adecuados que posibiliten l****a emergencia de la palabra*** *en todas sus formas*"? (subrayado mío; ver al respecto mi artículo *La "emergencia de la palabra" en Buenos Aires*).
O quizás, como Marie-Helene Brousse, prefieran la "solución italiana", que, "*aún comportando debilidades, es mas abierta, mas liberal y en tanto tal deja mas lugar a la innovación, al tiempo que* ***asegura a los pacientes las garantías a las que tienen derecho***" (subrayado mío) (recordemos que en Italia solo están habilitados a ejercer el psicoanálisis los egresados de los institutos reconocidos por el Estado como habilitadores de dicho título, y que solo hay dos institutos en esas condiciones: uno de la IPA y otro de la AMP).

Casi todas las instituciones psicoanalíticas (con honrosas excepciones, como la de la elp) asumen la posición de constituirse en representantes del Estado ante la población para dispensar garantía en cuanto a la práctica del psicoanálisis. Garantía que, por ello mismo, queda definida por relación al "derecho" de los pacientes, es decir, de los ciudadanos consumidores de esa mercancía. Es decir, como dispensadores de algo asi como un *ISO 9002* (2) psicoanalítico.
Eso solo ya debería mover a un profundo debate sobre el sentido más comercial que "analítico" que estas instituciones parecen tener (ver al respecto **El fracaso de las instituciones "psicoanalíticas"**)

Pero también debería mover a debate la utilización de la "defensa" del psicoanálisis como bandera o causa de una lucha por las libertades públicas.
Si valiera la analogía, creo que asi como se dice de los jueces, que hablan por la vía de sus sentencias, creo que no hay otra "defensa" del psicoanálisis que no sea por la vía de su práctica, que es la que asegura su transmisión y los efectos de transferencia necesarios para su difusión en la sociedad y la cultura.

La "defensa" del psicoanálisis en términos de una defensa de las libertades públicas implica los mismos problemas que tiene toda lucha por libertades pública. Esto es, que no vale por si misma sino en relación a los eventuales cercenamientos de las mismas. Es decir, que lo que importa de toda lucha democrática, en el fondo, y mas allá de la victoria parcial que pueda significa poner un freno a un cercenamiento particular, son las enseñanzas que dicha lucha dejará sobre las características del régimen social que ha impulsado o generado dicho cercenamiento democrático.
Si valiera la analogía con el campo sindical, podríamos decir lo que importa en una lucha por la defensa del salario no es solo lograr el aumento requerido sino también poder sacar las enseñanzas sobre las razones que llevan a que exista el salario y que el mismo siempre tienda a la baja. De lo contrario, la lucha no deja de ser estéril en tanto interminable.

De hecho, no es por casualidad que la movilización de los psy se haya tenido que presentar con una caracterización política, tanto de la sociedad, como de los "malos" y los "buenos".
Por ejemplo, para JA Miller, "*la escucha ha devenido un factor de la política*" y la gran nebulosa de los psicoterapeutas, de la que los psicoanalistas formarían parte, no solo no constituyen una amenaza, "*todo lo contrario, **aseguran una función social eminente**, aunque no reglamentada*" (subrayado mio) (articulo de JA Miller en Le Monde del 29/10/03) y el enemigo es "*la clique de higienistas neo-quebequense compuesta por Allilaire y sus aliados, comportamentalistas, cognitivistas, epidemoliogistas, de todo pelaje*" (ALP, boletín del 5/01/04).

Todo parece orientarse a un final consensuado, negociado, donde la gran causa de las libertades publicas ("la razón o la desobediencia civil") dejará lugar a acuerdos donde cada cual tendrá asegurado su pedazo del mercado, por no decir, su coto de caza (3)

No obstante ello, el debate ha quedado planteado.
Entre los Foros de PsicoMundo, hay uno dedicado al problema de las relaciones entre el Psicoanálisis y el Estado, donde, además de recopilar los principales textos referidos a este conflicto en Francia, también se han recopilado textos surgidos en ocasión de otras instancias, tanto en Francia como en otros paises.
Invito a todos los interesados en participar de este debate a enviar sus artículos o notas con sus ideas, críticas, comentarios.

14 de enero 2004

Michel Sauval
Director de Acheronta

Notas

(1) Final del segundo comunicado de la Agencia Lacaniana de Prensa titulado "*la guerre des palotins*", donde se alerta sobre las intenciones de medicalización de la escuela pública que supondría la circular 2003-210 del ministerio de educación por la que se organizan pasantías de estudiantes de psiquiatría en el medio escolar.

(2) ISO: International Organization for Standardization

(3) En varias ocasiones he escrito sobre las relaciones del psicoanálisis y lo social.
Los siguientes son algunos artículos sobre el tema:

- **El testamento de Jacques Lacan** (Acheronta 12)
- **La "emergencia de la palabra" en Buenos Aires** (Acheronta 12)
- **El porvenir de las ilusiones "modernas"** (Acheronta 15)
- **Deseo del analista y dinero** (Acheronta 17)
- **El fracaso de las instituciones "psicoanalíticas"**

Como trabajamos en Acheronta

Albert Garcia i Hernández

Usted tiene en su monitor el número 18 de Acheronta.

Habrá comprobado la extensión de este ejemplar, más o menos igual a la de los anteriores.

Digamos que a principios de diciembre, mucho antes de editarlo, habíamos recibido más de sesenta artículos. La mayoría cuenta con más de diez páginas. Pero como hay alguno de cuatro, de cinco o de seis, haremos un cálculo generoso por debajo. Digamos, pues, que este número tiene más de seiscientas páginas.

El consejo de redacción, formado en la actualidad por siete personas ha leído esas más de seiscientas páginas. Quizá todos no hemos leído todas las páginas. A veces, a causa del idioma. Pero el objetivo ha sido siempre, y es, leerlo todo, discutirlo, decidir cómo maquetarlas y clasificarlas antes de editarlas. No sólo eso. Hace tiempo que se decidió asumir un trabajo más: redactar las presentaciones de cada uno de sus apartados. Esas presentaciones vienen a ser el resumen del trabajo personal y colectivo de este consejo respecto de los textos recibidos. Y, a veces, las claves para entender por qué otros no se han publicado.

Hemos dicho siete miembros del CR.
Hay cuatro en Argentina, pero separados, físicamente, a muchos kilómetros.
Uno en Chile.
Otro en USA.
Y otro en España.

Es decir, las lecturas, debates, decisiones, etc., pasan por el correo electrónico y, naturalmente, por circunstancias como la diferencia horaria de hemisferios, cosa estrambótica a primera vista pero que no evita el tener vacaciones o cursos lectivos cruzados.

Salvo alguna excepción, el CR está formado por miembros que se han "conocido" en esta tarea. Conlleva esto que ni siquiera se conocen físicamente. Conlleva, por supuesto, que la historia personal de cada uno es, también, el bagaje (positivo y/o negativo) aportado en ese encuentro.

Con estos datos, para quien haya iniciado la aventura de la edición, o para quien sin haberlo hecho pueda sospecharlo, comprenderá la serie de dificultades que todo ello entraña.

Tampoco se le escapará a nadie que siendo la pertenencia al CR una función no remunerada, no laboral ni lucrativa, sino una apuesta que podrá responder vagamente a una parcela del deseo de los implicados, esta tarea se lleva a cabo robando tiempo a la vida cotidiana de cada uno.

Del mismo modo, no es difícil adivinar que esa permanente correspondencia virtual (una media de cuatrocientos mensajes al mes entre el CR) ha supuesto una experiencia que, dadas las características -si me permiten- de los colectivos agrupados en torno al psicoanálisis, ha dado unos frutos insólitos, entre los cuales me gustaría mencionar una total libertad de expresión y una ausencia remarcable de ciertos "vicios" como la sospecha o la sobre interpretación de las palabras, de las opiniones, incluso de los exabruptos. Trabajar de esa manera hace que poco a poco se vaya condensando el lenguaje y no es de extrañar que en muchas ocasiones al emitir un juicio o una opinión dirigidos a un colaborador de Acheronta, éste tenga dificultades en entenderlo. Pedimos disculpas y, también, comprensión. Es imposible resumir en un comunicado de ese tipo el producto de todo un proceso y de toda una dinámica desarrollada en unos años dentro de este CR. El malentendido que nos acompaña toda la vida puede agravarse cuando el lenguaje procede de un grupo en que se eliden caminos y matices porque las claves ya están entendidas en su interior. Es por eso que a veces hemos tenido que explicitar con más detalle comentarios dirigidos a colaboradores que, en su primera redacción, resultaron confusos o, simplemente mal entendidos.

Estábamos hablando de seiscientas páginas de textos, selección, traducciones, reportajes, transcripciones, comentarios, debates, etc., por lo menos cada seis meses. Más certeramente: cada seis meses no, pues los textos llegan cuando llegan y a veces lo hacen de golpe en un solo mes. Estamos hablando de muchas, muchas horas.

La existencia del CR de la revista Acheronta es producto de un acto personal decidido por su director Michel Sauval, a mitades del año 2000, que propuso extender la responsabilidad de la edición a unas personas por las que apostó y que aceptaron.

Así que después de diez números de Acheronta, se inició una nueva andadura con el número once. Mitad del año 2000.

Vale la pena tener en cuenta este dato. Volver, ahora, a ese contexto.

Sin ir más allá de las cosas, hay que recordar la serie de avatares, sobre todo institucionales, que se estaba desarrollando y semiconcluyendo en ese momento. Por poner un solo ejemplo, la AMP vio nacer los Foros. Y los Foros fueron ajustando "sus partos" hasta constituir los nombres de la nueva familia. Sólo por citar un solo ejemplo.

Un periodo no exento de tensiones, truculencias, segregaciones y, sobre todo, un periodo en que permanecía la desconfianza y la prudencia antes de dar cualquier paso. En eso, ese tiempo no fue ajeno a cualquier otro en que algo se constituye y cada cual decide de qué lado está. Y, también, se atiene a las consecuencias. Un periodo, digámoslo, poco favorable a apuestas cuando todavía dolían heridas recientes o se preparaban nuevas.

Recuerdo personalmente la arriesgada invitación de Sauval de la que extraigo alguno de sus párrafos:

> "*Acheronta se ofrece como un espacio que abre dos posibilidades diferentes: un espacio independiente donde es posible, sino un dialogo, al menos una yuxtaposición de textos de orientaciones diferentes, y por lo tanto una posibilidad de reflexión a partir de esas contradicciones; y un espacio donde el trabajo de transmisión se realiza, no por la vía de decir lo que esta bien y lo que esta mal, sino por este juego de las contradicciones entre estas yuxtaposiciones, de las que el buen lector puede hacer otro uso que el habitual*."
>
> *(...) "La idea de constituir un consejo de redacción es la de generar un espacio colectivo, en primera instancia, para esta discusión previa.*
> *Y disponer, en segunda instancia, de los recursos para sostener y animar las discusiones posteriores.*
>
> *La idea es un poco "herética" en el sentido en que en el campo del psicoanálisis supuestamente lacaniano, hay como una desvalorización de este tipo de apertura."*
> *(...) "Se desvaloriza también la idea de una posible transmisión que hable por boca de terceros, como seria en este caso, donde <u>nuestra intervención editorial no pasa por fijar una posición teórica o conceptual sino por la selección y yuxtaposición de textos de terceros.</u>*"

(El subrayado es mio)

Desde el número diez hasta la actualidad en que se edita el dieciocho, se ha trabajado en ese sentido.

Y a nuestro modesto entender, *après coup*, esto ha funcionado. En la actualidad y desde hace unos números, recibimos colaboraciones de personalidades impensables hace un tiempo. Y, además, no hemos dejado de recibir textos de todos aquellos, personalidades o no (perdonen la ironía), que también apostaron, con su suscripción y transferencia de trabajo, a sostener lo que podía parecer en su inicio una locura más, o, simplemente, un molesto lugar. Por poner más ejemplos, se ha ido recibiendo con gran agrado la creciente colaboración de estudiantes, recién licenciados, trabajadores de la salud pública, etc.

Ocurre, sin embargo, que, como en cualquier consejo de redacción, se produce la difícil situación, poco frecuente pero real, de tener que decidir si algún trabajo no es publicado.

No existe, entre los criterios que invitan a participar en la revista, ningún apartado en que se explicite dar cuenta de la no inclusión de algún texto. Pero ha sido motivo de debate constante desde la existencia del CR. Hay un buen archivo de mensajes internos cruzados sobre este tema.
Y la pasión, también, ha formado parte de esa delicada cuestión.

Cuando ha habido tiempo y ocasión, se ha llegado a contactar con el autor para aclarar dudas sobre su texto o proponer enfoques que en el propio texto se confundían, haciéndolo de difícil comprensión. Pero no siempre ha podido ser así.

Mucha gente ha visto (ignoramos si con decepción, lo que lamentamos) que su texto no se ha publicado. Cuando se han dirigido al CR para "pedir explicaciones", si ha habido, repito, ocasión o tiempo, las ha recibido. Vuelvo a remarcar las condiciones en que se desarrolla el trabajo del CR. Invito, también, a leer de nuevo el párrafo en que hablaba de la dinámica interna producida en el CR y las dificultades de transmitirla a terceros. Muchas veces, se ha tratado de una simple cuestión de redundancia (en un apartado ya se publicaba algunos textos semejantes); otras, de seleccionar algunos rechazos por un exceso de "corta y pega" de otros textos ya conocidos por todos; en otras ocasiones, por exceder el ámbito de la revista (algunos pasan a otras publicaciones de PsicoMundo), etc.

Otra cosa es, como también ha ocurrido, que la no inclusión se haya interpretado como una afrenta. Tenemos algún ejemplo en que tal afrenta se ha manifestado en unos términos cercanos a ese punto en que un narcisismo latente en nuestro ámbito se ha visto tocado y reacciona con una ira y falta de respeto hacia el CR que hace imposible encontrar un lugar desde donde re-establecer el diálogo.

Cuestión siempre debatida en el CR, se ha buscado algún tipo de solución, como fue la creación de una lista virtual en donde debatir, no sólo estas cuestiones, sino también otras: algún texto ya publicado, el establecimiento de diálogos con los autores, etc. No ha producido el efecto esperado. Pero puede seguir siendo un lugar de participación más allá del apretado ritmo de trabajo del CR.

En definitiva, y siguiendo con los fundamentos que inspiraron este proyecto, estamos abiertos a propuestas que puedan limar las dificultades inevitables que conlleva.

Reiteramos el agradecimiento hacia todos los suscriptores, colaboradores, difusores, etc., de lo que se planteó como una apuesta y ya ha dado sus frutos.

Diciembre 2003

Albert Garcia i Hernández
Consejo de Redacción de Acheronta

Reportajes

Presentación sección "Reportajes"

Michel Sauval

Los temas abordados en los reportajes que presentamos en este número son variados y sumamente interesantes. Voy a mencionar solo algunos de los que mas me llamaron la atención, buscando tan solo interesarlos para que cada uno, luego, reconstruyendo los diálogos en la lectura, encuentre el pedazo que lo tocará y le servirá.

Creo que podríamos presentar el reportaje a **Marie-Claude Thomas** como un recorrido de los items con que Lacan dibujó, al comienzo de su enseñanza, la tópica del movimiento que por su "*aversión del interés en cuanto a las funciones de la palabra y en cuanto al campo del lenguaje*", buscaba justificar los "cambios de meta y de técnica". Uno de estos costados era la "función de lo imaginario", cuyo "*impulso vino del psicoanálisis de los niños*". Otro de los otros costados fue la "*noción de las relaciones libidinales de objeto*", originada en "*la extensión del método a las psicosis*". Y el tercero fue la "*importancia de la contratransferencia*", cuyo "*acento vino de los azoros de la terminación de la cura*" (1). Me tocó oficiar de abogado del diablo, sosteniendo lo que entiendo son los prejuicios mas difundidos sobre varios de estos temas entre la comunidad analítica (pido disculpas por los eventuales desaciertos en un sentido u otro). Y así fue desarrollándose la problemática en torno a la eventual partición del psicoanálisis entre niños y adultos, o entre neuróticos y psicóticos, o sobre el manejo de la transferencia, etc.

Lamentamos las demoras que venimos teniendo con las traducciones. La traducción de este reportaje estará lista recién para febrero. En cambio podemos decir que, *tarde pero seguro*, con 6 meses de atraso publicamos la traducción del reportaje a **George-Henri Melenotte**, realizado para el número anterior de Acheronta

Con **Pura H. Cancina** abordamos otro de los costados "limites" en la práctica del psicoanálisis: el campo de las indolencias, que Pura Cancina desprende de la intersección las fatigas crónicas y las neurastenias (ver también el artículo sobre este tema).
Previamente recorrimos la historia del psicoanálisis argentino a partir de sus marcas en la ciudad de Rosario. Allí se creó la primera facultad de psicología del país, cuya currícula fue padeciendo los avatares de la historia política, condicionando cada vez la incidencia del psicoanálisis. Con Pura Cancina recorrimos la fundación de la Escuela Sigmund Freud de Rosario, su historia, su experiencia institucional (en particular en relación a los dispositivos del pase y la garantía, es decir, las nominaciones de AE y AME) y las experiencias interinstitucionales.
Y no faltaron algunos detalles de sus análisis personales (el reportaje se realizó entre sus entrevistas con los pasadores y su nominación como AE).

Con **Dinara Gouveia Machado Guimarães** Sara Hassan conversó sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la cultura, en particular el cine, tema sobre el que Dinara ha trabajado mucho (y escrito algunos libros). Como le comenta Sara a Dinara, "*parece que a passagem pelo cinema faz com que a forma como você nomeia o inconsciente esteja marcada justamente por sua experiência, pelos teus estudos sobre o cinema, voz e olhar*".

Publicamos también una serie de **reportajes** realizados por ***Mónica Jacob*** durante la reunión **Lacanoamericana** del 2003, que transcurrió en la ciudad de Tucumán, Argentina. Los psicoanalistas entrevistados fueron ***Ricardo Landeira*** (Montevideo, Uruguay), ***Silvina Pietranera de Amaral*** (Tucumán, Argentina), ***Liliana Donzis*** (Buenos Aires, Argentina), ***Daniel Paola*** (Buenos Aires, Argentina), ***Robert Levy*** (Paris, Francia), ***Pura Cancina*** (Rosario, Argentina), ***Eva Lerner*** (Buenos Aires, Argentina), ***Irma Peusner*** (Buenos Aires, Argentina), ***Mirta Pipkin*** (Buenos Aires, Argentina) y ***Alfredo Eidelsztein*** (Buenos Aires, Argentina)

Notas

(1) - Jacques Lacan, Función y campo de la palabra y el lenguaje, Escritos 2, Editorial Siglo XXI, páginas 232/233

Reportaje a Pura H. Cancina

Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Pura Cancina

Nos reunimos con Pura Cancina el viernes 2 de octubre de 2003. Entre empanadas y vino blanco y tinto, se desarrolló este reportaje, de modo muy ameno y cordial.
Pura Haydée Cancina es psicoanalista, miembro la Escuela Sigmund Freud de Rosario (recientemente nominada AE), Doctora en Psicología y Profesora en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario

Michel Sauval: Sos de Rosario? Nacida en Rosario?

Pura H. Cancina: Yo soy de Córdoba, nacida en Córdoba, pero ciudadana rosarina: vivo en Rosario desde los 20 años. Rosarina de adopción, totalmente. Yo me siento Rosarina.

Norma Ferrari: Fuiste a estudiar a Rosario?

PHC: Me casé. Empecé a estudiar en Córdoba y cuando me casé me fui a vivir a Rosario. La carrera la cursé casi toda en Rosario. Hice nada más que el primer año en Córdoba.

MS: Cuándo fue que conociste el psicoanálisis?

PHC: Conocí el psicoanálisis en Rosario, en el cursado de la carrera.

MS: Hiciste la carrera de Psicología, en Rosario?

PHC: Hice la carrera de Psicología en Rosario. Fue la primera del país, no se si lo sabían?

MS: Antes que la de Buenos Aires?

PHC: Sí.

MS: En Bueno Aires, creo que los primeros egresados de psicología son del 63 o 64. La carrera se había abierto en el 57.

PHC: Para entonces ya había egresados en Rosario. Yo pertenezco de la tercera promoción.

MS: Y como se abrió la carrera en Rosario? Había alguna persona en particular capaz de hacerlo?

PHC: No recuerdo bien la historia, ya no recuerdo los detalles, pero la carrera fue creada por alguien de Rosario en combinación con psicoanalistas de la APA de Buenos Aires, que fueron los docentes. Yo cursé prácticamente toda la carrera con ellos.

Iban Pichón Rivière, Ocampo, Bernstein, Butelman y muchos otros. Mercado Vera nos daba filosofía.

Enseñaban psicoanálisis, predominantemente kleiniano, clásico. Me acuerdo que cuando era estudiante, en los últimos años iniciamos un movimiento para buscar otros profesores, porque estábamos aburridos del kleinismo. Claro, era una cosa muy repetitiva y aburrida, con una sola perspectiva. Estábamos muy inquietos, queríamos escuchar otra cosa. Iniciamos toda una serie de contactos, aquí en Buenos Aires, desde el Centro de Estudiantes, y nos paró todo la intervención. Se intervino la Universidad bajo el gobierno de Onganía. Se paró absolutamente todo, y muchos estuvimos suspendidos. Yo estuve suspendida, sin poder atravesar el umbral de la facultad.

Finalmente me recibí en el 68, un poquito después que mis compañeros, justamente porque tuve que esperar que me levanten la suspensión, para poder rendir las últimas materias.

Después de eso, cuando se levantó la intervención, recuerdo que fui docente en la facultad de psicología, y en el 75 nos dejan a todos cesantes. Y ahí yo ya estaba en una cátedra psicoanalítica.

Nos dejan a todos cesantes por la intervención, en ese momento, con el gobierno de Isabel Perón.

MS: Cuando Otalagano en la UBA

PHC: Exacto. El interventor de Psicología, en Rosario, era un jesuita.
La gente que cursó la carrera en esa época dice que fue lamentable. Se termina el psicoanálisis, por supuesto.
Entonces fundamos una universidad paralela (risas)

Éramos un grupo que traía gente que daba conferencias. Pero le habíamos puesto el pomposo título de universidad paralela, en contra de la intervención. Se llamaba CEF (Centro de Estudio de Filosofía) porque la facultad era la Facultad de Filosofía y Letras, donde estaba lo que entonces era la Escuela de Psicología.
Al CEF es donde va a dar clases Raúl Sciarretta. Ahí lo conozco a Raúl. Ya estábamos estudiando psicoanálisis, en grupos de estudio, y Raúl nos habla de Lacan. Cuando aparecieron los Escritos a mi me interesó mucho lo que Raúl nos comentó. Él se refería mucho al famoso librito de Althusser. Estamos en los años 68, 69.

MS: Freud y Lacan. La discusión con los comunistas. Lacan fue considerado, y lo dejó pasar sin decir nada.

PHC: Fue convocante para poder procurarse los Escritos y empezar a leer.
Antes del 75 se había fundado en Rosario lo que se llamó CEP – que tuvo una sucursal en Tucumán después: yo fui a dar clases – se llamaba Centro de Estudios Psicoanalíticos. Y lo fundan los desprendimientos de la APA, a partir de la ruptura de Plataforma y Documento.

MS: Aquí se desarrolla el CDI, Centro de Docencia e Investigación, creo.

PHC: Ellos estaban también en la FAP (Federación Argentina de Psiquiatras) que en ese momento era muy progresista. Ahí tenían bastante fuerza.
Entonces nos contactamos con ellos un grupo de rosarinos y nos hacen la propuesta de fundar una institución donde e se estudiara psicoanálisis. Presentaron un programa de 3 años con un esquema clásico: epistemología, teoría y técnica. Los docentes eran Raúl Sciarretta, que enseñaba epistemología, Rafael Paz, que enseñaba teoría freudiana, y Baremblit, que enseñaba técnica psicoanalítica. Y algunos, además, teníamos reuniones clínicas periódicamente, donde viajaba mas gente, como Ulloa, Marie Langer, y ahí también aparece Isidoro Vegh. En realidad, ya fue buscado por nosotros, que empezamos a buscar mas la orientación lacaniana.

Se armó entonces el programa de tres años, y cuando terminamos el tercer año, nos incluimos como docentes en el primero. Nos hicimos cargo de las nuevas generaciones. Y ahí se funda el CEP Tucumán, y algunos rosarinos vamos a dar clases a Tucumán, con la misma estructura, los mismos programas.

MS: Ese modelo de Centro era de formación teórica o también desarrollaba las otras dos patas de la formación psicoanalítica clásica: análisis didáctico y supervisión?

PHC: No. Se funda en cuestionamiento al modelo de APA. Incluso, en sus puntos programáticos plantea que el análisis individual es cuestión de cada uno, y lo mismo la supervisión.
Un poquito después yo empiezo mi análisis aquí en Buenos Aires. Ya había hecho dos análisis en Rosario. Uno con un pichoniano.
Y en el 75, esto se tiene que disolver. En una asamblea se resuelve la disolución, porque ya había habido allanamientos a consultorios y llegó la policía donde había grupos de estudio. Se hizo una reunión y se

consideró peligroso seguir funcionando.
Pero ya estábamos todos directamente encausados hacia el psicoanálisis. Y ya habíamos empezado a hacer nuestros contactos con la gente de Masotta, es decir, con los lacanianos decididos.

Lo de Lacan ya venía desde Raúl y había una impronta en algunos de nosotros. Pero no en los docentes del CEP. Y cuando nosotros somos docentes ya estamos leyendo los Escritos y los seminarios.
Después de la disolución cada cual quedó en la suya, con sus análisis, sus controles, viajando.
Y en el 79 yo propongo la fundación de la Escuela Sigmund Freud. Creo que son 20 los firmantes del acta de fundación, y desde entonces existe la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud-Rosario. "La Sigmund" como le dicen en Rosario, dentro de poco, el año que viene, va a cumplir 25 años.

MS: Sería entonces la tercer institución lacaniana mas antigua.

PHC: Estaba la Freudiana de Buenos Aires, y Mayéutica, que cumplió 25 años el año pasado.

MS: Vuestra idea era hacer una escuela freudiana como la de Lacan?

PHC: Si. Fue una discusión.

MS: No se llama freudiana.

PHC: Precisamente. Pero siempre hay un fallido que retorna, nos retorna el pecado original.

Mi propuesta era Escuela Freudiana de Rosario. Pero hubo una fuerte oposición de gente – que ahora no está en la escuela – una fuerte oposición a que se llamara freudiana, creo que por una lectura muy imaginaria, un poco paranoica de que nos fundaba la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

MS: Por eso lo de freudiana?

PHC: Pero no pensaban en la Escuela Freudiana de París.

MS: Como copia, ya era una copia repetida

PHC: En esa lectura se obviaba la freudiana de París.
En realidad mi referencia era la freudiana de París. Yo podía tener lazos con la freudiana de Buenos Aires, pero mi referencia era la freudiana de París. Era una fundación nuestra, y no me parece que se trata de una simple copia.

En ese momento la discusión fue muy fuerte, y no se llegaba a la fundación.

NF: Recordas cual era la otra propuesta?

PHC: No había otra propuesta. Había oposición a que se llamara freudiana.

MS: Y esa gente tenía transferencia con quien?

PHC: No tenían transferencia.

MS: Era puramente negativo?

PHC: Claro. Era gente que, incluso ahora, se sostiene mas en un discurso de lo autodidáctico y el desconocimiento de una referencia a otro. Y rápidamente ellos se van.

MS: Recuerdo que en el reportaje que le hicimos, Isidoro Vegh nos decía que la primera escisión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires fue por un conflicto con gente que defendía la idea del autoanálisis.

PHC: En nuestro caso negociamos el término "freudiana", pero no negociamos el de "Escuela". Por eso quedó Escuela Sigmund Freud. No negociamos "escuela", lo que tuvo su repercusión mucho tiempo después.

MS: Si no era escuela que hubiese sido?

PHC: Y, podría haber sido instituto, asociación, sociedad, etc.
Nosotros reteníamos el "escuela" fundamentalmente porque queríamos tener en cuenta y discutir los dispositivos de escuela que había propuesto Lacan. No queríamos obviar esa discusión. Y, de hecho, muchos años después, instalamos esos dispositivos en la escuela. El del cartel estuvo siempre, y luego instalamos los de grado. Y ese fue un momento de refundación.

MS: Cuánto tiempo hace de eso?

PHC: No recuerdo bien, pero menos de 10 años.

Guillermo Pietra: Y antes como se manejaban?

PHC: Antes éramos todos miembros de la escuela. Cuando se refunda se diferencia lo que es un asociado a la institución de quien solicita ser miembro de la escuela. El que solicita ser miembro de la escuela queda sometido a los dispositivos. Qué quiere decir? Por ejemplo, la nominación de AME no la pedís, pero te lo pueden otorgar. Es algo que te viene sin haberlo podido y por la lectura que se ha hecho de tu producción

MS: Y qué dispositivo de ingreso tienen?

PHC: Se escribe una carta y hay una persona del Consejo de Escuela que lo entrevista lo necesario como que el que quiere ser asociado diga donde se quiere insertar, que quiere hacer. Y lo mismo para hacer miembro. Es decisión del que entra si quiere inscribirse como miembro de la escuela o como asociado.

MS: Es la decisión de quien lo solicita? No hay una aprobación o rechazo?

PHC: El Consejo trata sobre todas las solicitudes de entrada a la escuela. Mi criterio es que tiene que ser totalmente abierto. Pero ha ido variando el criterio en el Consejo.
Por ejemplo, en mi criterio no hace falta ser analista para pedir ser miembro. Pero ese criterio no lo comparte todo el mundo.
Esto se discute caso por caso.

GP: Vos estás entre las autoridades?

PHC Actualmente sólo formo parte del Jurado del Pase *. Hay una Comisión Directiva, hay un Consejo de Escuela -para el que habrá elecciones la semana que viene y yo me voy a proponer– y están los dos jurados, el Jurado de nominación de AME ** y el Jurado del Pase.

MS: En general, en cuanto a dispositivos de escuela, se piensa rápidamente en el pase y el AME. A mi siempre me llamaron la atención los mecanismos que suelen ser más ocultos, como por ejemplo el de admisión. Porque siempre hay algo que funciona como admisión. Aunque sea abierto, todas las instituciones tienen alguna comisión, algún admisor, algo.

PHC: Aquí sería el Consejo de Escuela.

MS: Y lo decide cada vez? No tiene un criterio?

PHC: Los criterios se van gestando. Ha habido criterios que estaban funcionando implícitamente al modo de lo no-dicho y que, en ocasión de alguna entrada, se han vuelto explícitos y han podido ser discutidos. Criterios no dichos, que en una discusión aparecen dichos, se discuten, se trabaja lo que es del orden del prejuicio o de los ideales, por ejemplo, y eso va sentando precedentes.

MS: Y qué balance te queda de ese proceso? Cómo ha funcionado la escuela? Que tipo de criterios ha tenido funcionando implícitamente.

PHC: En un caso en el que intervine en una discusión –porque en ese momento yo estaba en el Consejo de Escuela– de pronto se destapa que había cierto criterio implícito: que los jóvenes no podían ser miembros de la escuela. Los jóvenes, es decir, quienes estaban todavía en los primeros pasos de su formación. Y de golpe se destapa que estaba este criterio funcionando.

En un caso en particular -lo discutí muy fuertemente-, se trata de un miembro de la escuela, una chica muy joven, que actualmente vive en París y sigue siendo miembro de la escuela. Ella está viviendo en París pero sigue siendo miembro de nuestra escuela. Y sigue haciendo toda su formación en París.

En ese momento se destapó que estaba funcionando ese criterio implícitamente.

MS: Como que faltaba hacer los seminarios primero (risas)

PHC: Eran muy jóvenes!!!! (risas)
Por ejemplo, está también en discusión el criterio de si alguien que no es analista puede ser miembro de la escuela. No se discute que pueda ser asociado. Todavía no se resolvió porque no ha habido ningún pedido concreto. Sin embargo, sé de algunas asociaciones –como *Après-coup* de Nueva York- que valoran mucho el contar con miembros no analistas: escritores, artistas, filósofos, historiadores, etc.

MS: La diferencia entre asociado y miembro es si vota o no en la asamblea?

PHC: No. Ambos votan en la asamblea. La diferencia es que todo lo que sea resorte de los dispositivos de escuela lo tratan solo los miembros. Por ejemplo, un asociado no puede formar parte de ningún jurado, un asociado no puede formar parte del Consejo de Escuela. Pero vota en las asambleas y elige.
Hay reuniones cerradas que son Solo para miembros. Y los asociados, para poder asistir, deben solicitarlo. Por ejemplo, para los Coloquios de Escuela

MS: Qué se discute ahí?

PHC: Por ejemplo, cuando dan sus informes los Jurados ya sea el del pase o el de admisión, o cuando un pasante quiere dar testimonio luego de realizada la experiencia.
Ahí, un asociado, para asistir, lo debe solicitar.

MS: Cuántos miembros como máximo ha tenido la escuela?

PHC: Hubo una época en que llegamos a ciento y pico. Pero era una cosa inflada. No pensábamos lo mismo. No es que yo crea que haya que pensar lo mismo, pero no pensábamos ni parecido. Fue un momento de masividad, sobre todo después de la fundación.
Hasta que se fue quedando la gente que estaba mas comprometida con el proyecto de escuela.

GP: Y ahora cuántos son?

PHC: Y ahora seremos unos 30 miembros y unos 10 asociados. Y muchos participantes, que es la gente que va en calidad mas de estudiante, que paga una cuota y demás pero para hacer los seminarios, los grupos de estudio, grupos de lectura. Es la mayor cantidad.
En mi experiencia de escuela una preocupación es porqué hay tan pocos miembros.

MS: Porqué tendría que haber más?

PHC: Porque pienso que hay muchos analistas en Rosario que podrían ser miembros de la escuela y que por algo no lo son. No porque sean mas en número, sino porque tengo intercambios con mucha gente, y a veces me pregunto "por qué esta persona no está en la escuela?", con todo lo que podría aportar.

MS: Esa gente es porque está en otra institución o porque es independiente?

PHC: Hay mucha gente suelta, no asociada a ninguna institución.

MS: Te parece que eso es un fenómeno mas notorio en los últimos tiempos?

PHC: Yo creo que sí.

MS: En otras épocas la gente estaba mas ligada a las instituciones?

PHC: O quizás en esta época yo estoy mas atenta a estas cosas (risas)
Pero si, observo eso, me parece que hay un fenómeno actual de mucha gente que decide realizar su formación fuera de las instituciones psicoanalíticas.
Y hay lugares que se la brindan. Por ejemplo, los hospitales se han transformado en lugares de formación.

MS: Pero, en general, los que brindan formación en esos lugares son analistas que están en instituciones psicoanalíticas.

PHC: Seguro, son analistas de las instituciones.

MS: La pregunta entonces es por qué la transferencia no se hace hacia las instituciones psicoanalíticas. Parece que los hospitales y los ámbitos, en general, de postrado, se presentan como instancias de saber de mayor valor, con toda la deformación que eso implica en términos de lo que es el saber analítico, y lo que es la formación de los analistas. Hay una concepción más médica: ver pacientes, usar entrevistas preliminares para realizar diagnósticos, etc.
Es la idea de "ver" clínica para tener una "formación".

PHC: Les voy a contar una anécdota que me impresionó a tal punto que la conservo en mi memoria, para ver como se interviene en esas instancias.
Yo soy docente en la Facultad de Psicología de Rosario y los alumnos, cuando se reciben, hacen una fiesta todos los años, y eligen a algunos docentes para que les entregue el diploma. Me acuerdo que un año me habían pedido que entregara un diploma y cuando llego a la fiesta estaban todos los diplomas sobre la mesa. Por curiosidad abro uno y veo que arriba hay un diván.

MS: Una especie de logo en el diploma?

PHC: Si, un logo en el diploma. El diploma era un diploma, pero el logo del diploma era un diván. Para mí eso decía qué pensaban estos jóvenes que recibían de psicólogos.

MS: Porqué? Eso lo diseñaban ellos?

PHC: Claro!
Era una fiesta de ellos. Lo diseñaban ellos.
Esto ahora ha sido tan trabajado que los alumnos ya no lo piensan así. Pero hubo una época que lo pensaban.

MS: Ha crecido mucho la matrícula en la Facultad? Cuantos ingresan?

PHC: Creo que este año fueron 4.000

MS: Es una enormidad, igual que en la UBA, si no más. Vienen de muchos lados?

PHC: Vienen del interior, del litoral.

MS: Cuales son las referencias psicoanalíticas en Rosario en cuanto a instituciones, además de la Escuela Sigmund Freud?

PHC: Está la EOL.

MS: Hace mucho que están?

PHC: Es reciente la fundación como EOL. Pero como grupo dependiente de la de Buenos Aires está hace un poco menos de 20 años.

NF: Y como cambió de estatuto ese grupo?

PHC: Se fundaron como escuela y tuvieron la autorización para hacerlo.

MS: Pero no son una escuela de Rosario, son EOL. Son miembros de la misma escuela que los de Buenos Aires

PHC: Creo que para fundarse como Escuela de la Orientación Lacaniana de Rosario tuvieron que tener autorización. Y no la tuvieron durante mucho tiempo.
Ellos se fundan a partir de otra institución que, junto con la Escuela Sigmund Freud, está en Convergencia, que se llama Espacio Analítico. Ese grupo, originariamente, respondía a la política de Miller. Pero luego se dividen, un grupo funda la EOL Rosario y otro grupo funda Espacio Analítico. Se llamaban Espacio Psicoanalítico y existían en referencia a la Escuela de la Causa Freudiana hasta que un grupo de ellos se separa, rompe con esa referencia, se quedan con el nombre, y el resto funda la EOL Rosario.
Luego de esa ruptura, Espacio Analítico se suma a Convergencia.

MS: La APA tiene algún grupo?

PHC: Tienen APA y también APdeBA. Las dos tienen sus grupos.

(llegan las empanadas – intermedio)

MS: Los dispositivos de escuela, en particular el pase, qué reflexiones podrías hacer sobre tu experiencia con ellos?

PHC: Te lo puedo decir desde mi experiencia que es doble: como integrante del jurado y como pasante.
La semana pasada yo terminé de dar mi testimonio de pase ***. Para hacerlo salí del jurado y se incorporó otro miembro a ese jurado para que pudiera dar mi testimonio.
El jurado se elige por tres años a partir del primer pedido de pase recibido. Yo formé parte del segundo jurad de la escuela a partir del inicio de la experiencia.
El dispositivo de pase fue fundado a partir del pecado original necesario y obligatorio que es que el primer jurado de pase no estaba constituido por AE. Pero con una novedad que surgió en Rosario y ahora es una práctica habitual en las tres Escuelas que hay en Argentina: formar jurados mixtos, es decir, con AE de otras escuelas.

MS: Que implica eso de aceptar un AE de otra escuela?

PHC: No me saltees, que te cuento la historia, después te digo lo que me pareció que es realmente importante.
Desde la fundación de los dispositivos estaba contemplada la posibilidad de invitar a un AE de otra escuela y así se hizo. . Se escribieron cartas. Algunas escuelas aceptaron. No se como fue todo el trámite del que surge que el primer invitado fue José Zuberman, AE de la EFBA. En ese primer jurado ocurre que uno de los miembros decide pedir el pase, por lo cual se retira del jurado. Y éste, al faltarle uno, se ve ante la necesidad de incorporar otro miembro que fue Elena Jabif, AE también de la EFBA. Ese pase se tramitó y fue nominado. Entonces la persona que se había retirado del jurado se reincorporó, ya José Zuberman se quedó para los siguientes pedidos y se invitó a incorporarse a Osvaldo Arribas, AE de la EFA.
Cuando se cumplieron los tres años se eligió un nuevo jurado. Ahí soy elegida yo, la AE que ya estaba nominada y un miembro más de la escuela. Y ahí ya decidimos que se agregara un AE de cada una de las escuelas freudianas, por lo tanto se suman dos AE más. Se pasó de un jurado de cuatro miembros a uno de cinco porque, por la experiencia ya hecha, resultaba importante el número impar. Entonces fuimos 3

miembros de la escuela, un AE de la EFA –Verónica Cohen– y un AE de la EFBA –Ricardo Stacolchic. Ricardo muere en el curso de un pase. Fue un momento muy difícil.
Entonces, aquí se cumple una parte de mi experiencia con respecto al pase cuando soy jurado, hago una experiencia como jurado. Y ahí hubo muchos pedidos de pase y dos nominaciones. Tuve la experiencia de escuchar 4 testimonios, o sea 8 pasadores (2 por cada testimonio). Fue una experiencia muy importante poder trabajar fuera de la parroquia, con quienes cumplían función de extranjeridad.

MS: Estos AE de las otras escuelas?

PHC: Claro. Estos AE que escuchaban los testimonios no conocían a los pasantes, que no era nuestro caso.

MS: Justamente te iba a preguntar por eso. Como había sido la experiencia del pase en una comunidad chica donde se conocen todos.

PHC: Por eso te digo la importancia de esta extranjeridad.

NF: Para vos esto fue interesante no solamente por los testimonios sino por este mix que se armó?

PHC: Claro. El trabajo fue muy rico, muy interesante.
En cada caso de no nominación lo que decidimos fue poner que "para este jurado" el testimonio no había sido suficiente.

NF: Así se enuncia? Que el testimonio no fue suficiente?

MS: No había sido suficiente en qué sentido, para Uds.?

PHC: Pusimos que no habíamos tenido elementos suficientes para poder nominar.

MS: En qué sentido faltaban elementos?

PHC: Puede tener que ver con el testimonio mismo o con los pasadores. Tienen mucho que ver los pasadores. El jurado se encuentra con lo que pueden pasar los pasadores. O sea que hay que dirimir si se trató de una dificultad del pasador, o si se trató de una dificultad del pasante, o si ambas cosas. Lo que encontramos, al menos según mi parecer, era que eran ambas cosas. O sea que el pasante puede hacer algo con el pasador, para que el testimonio pase. Por eso coinciden las dos cosas.

NF: Algo del orden de la transferencia en ese momento?

PHC: Algo del orden de lo que el pasante no pudo hacer pasar con respecto al obstáculo que le pudo poner el pasador.

NF: Esto implicaría que el pasador no se coloca como correspondería, en una cuestión de paridad? Se supone que el pasador se elige entre gente que estaría en los mismos tiempos del análisis.

PHC: Después de esta experiencia de los cuatro pases, como jurado pedimos un Coloquio de Miembros de la escuela, para discutir la designación de los pasadores. Algunos analistas no habían designado bien a los pasadores. De pronto había criterios encubiertos que equivocaban este punto.

NF: A mi no me queda claro cómo se designa al pasador

PHC: Lo designan los analistas entre sus analizantes o entre la gente que tiene en análisis de control. Por lo menos en nuestra escuela. En la Escuela Freudiana de Buenos Aires es distinto.
El problema fue que hubo analistas que eligieron pasadores que estaban muy al comienzo de sus análisis, en vez de estar casi terminando. Entonces se armó un coloquio para discutir el tema.

MS: Los que fueron nominados, en base a qué criterios los nominaron? Que consideraron para nominarlos? Atravesamiento del fantasma? identificación al síntoma? Como pensaron el fin de esos análisis?

PHC: No va con el librito del pase. Caen todas las diferentes fórmulas. Cuando empezas a analizar un testimonio dejas todo eso de lado para ver qué encontras ahí que te diga. No es "corresponde esto" y vamos a buscarlo. Fuimos a ver qué nos decían. Esto es tal cual como te lo digo. En ningún momento surgió tratar de aplicar algo.

MS: Y qué encontraron?

PHC: Hemos encontrado de todo: operaciones con el nombre propio, operaciones relacionadas con el desprendimiento del objeto y la puesta a punto del deseo del psicoanalista. En la singularidad de cada testimonio hemos encontrado elementos que hacen pensar en la constitución del sinthome, la sublimación, etc.
Todo eso lo encontramos, pero una vez que te olvidaste de qué querrías encontrar.
No buscas, sino que encontrás.

NF: Hay algunos testimonios de pases que son bastante artificiales.

PHC: También los hay.

NF : Donde pareciera que quien está testimoniando se está ocupando de dar elementos para que quien lo escucha encuentre esos elementos tipo. Me parece que no aportan mucho, aunque a veces terminan siendo nominaciones exitosas en un sentido de lo público.

PHC: Mi experiencia fue esta.
La muerte de Stacolchic nos encontró en el curso de una nominación que estábamos discutiendo. Pero en ese momento detuvimos el trabajo hasta ver como seguíamos. Y la pregunta era si podíamos seguir.
Me acuerdo que estábamos escribiendo una carta de condolencias a la Escuela Freudiana de Buenos Aires, como jurado, y cuando la leímos nos dimos cuenta que habíamos puesto que contábamos con el recuerdo de sus palabras y su presencia en "la continuidad del trabajo". Quedó escrito y lo leímos después.
Y pudimos terminar el trabajo sin/con él, con cosas interesantes. Por ejemplo, en la siguiente reunión, antes éramos cinco, y estábamos en lo de Verónica y Verónica acomodó las cinco sillas. No se quien llevó copias y llevó 5 copias.

NF: Sin/con.

MS: Se podría decir algo de lo que serían los efectos de la nominación? Qué ha pasado con la gente nominada? Por ejemplo, le fue bien económicamente? (risas)
Hay algún tipo de efecto?

PHC: Entusiasmo. Entusiasmo para seguir con el dispositivo: los AE que fueron nominados en la escuela están en el jurado actual menos nuestra "vieja" AE, la primera, que se cansó y dijo que por un tiempo se toma vacaciones.

GP: Y los que no fueron nominados?

PHC: Hay una que yo le perdí la pista, nunca más la vi. Pero el otro estuvo luego en un cartel conmigo, hablando de su no nominación. El cartel era por otro tema, pero él escogió el cartel para hablar de eso, y dijo que para él había sido una experiencia importante.

GP: O sea, siguió en la escuela?

PHC: No era miembro de la escuela. Pidió el pase en la escuela pero no era miembro de la escuela. Y siguió ligado a la escuela. Va a seminarios, carteles.

MS: Y los que pidieron para hacer el pase ¿se analizaban con gente de la escuela?

PHC: No.

MS: Con quien se analizaban?

PHC: Con gente que no era de la escuela

MS: Analistas de otras instituciones?

PHC: De los pedidos de pase que tenemos, uno fue analizante de un analista de otra escuela, tres fueron analizantes de un analista de Rosario que no es de ninguna escuela, una vieja analista de Rosario.

MS: Y le dieron el título de AME?

PHC: No (risas).
Hay que ser miembro de la escuela para esa nominación
Y el otro era analizante de un analista de la escuela.

GP: Pero que hace? Hace el pase y que hace después?

PHC: Ahí se crea la situación que tuvieron durante un tiempo en la Escuela Freudiana de Buenos Aires cuando Adriana Missorici hizo el pase allí y durante un tiempo la tuvieron que no sabían si era de la escuela o no era de la escuela, porque Adriana, antes, no era de la escuela.
Ahora si entró.

Quizás lleve un tiempo poder decidir. Quizás a quien es nominado y no es de la escuela, le lleve un tiempo darse cuenta que es AE de una escuela.

MS: Y a la inversa? Has participado de jurados de otras escuelas?

PHC: No, porque yo todavía no soy AE. Digo todavía como si me fueran a nominar, y en realidad puede pasar cualquier cosa.
Yo soy miembro del Jurado del Pase porque todavía no tenemos la suficiente cantidad de AE como para que el jurado esté todo constituido con AE. Hay tres, pero como una AE dijo que quería tomarse vacaciones, entonces me propusieron a mí.

MS: Te parece que ayudó que fuera una comunidad más chica para que esto pudiera transcurrir sin tantos sobresaltos?

PHC: Cuando decis comunidad más chica te referís a la escuela o a la ciudad?

MS: Al contexto de la comunidad analítica de Rosario. Pregunto por diferencia a lo que sería el ámbito porteño donde el efecto masa pesa más. En una comunidad más chica quizás juegue mas la lógica de los pequeños grupos antes que los efectos de masa.

PHC: Yo estoy convencida que siempre hay efecto de masa, que en última instancia los dispositivos no son mas que para hacer obstáculo a estos efectos de masa. Y en el nivel de las masas no prima la política del psicoanálisis sino la política de los líderes, o de los grupos si querés.
Soy una convencida de que hay que contar con eso, porque si lo renegás es peor.
Esto no se como lo podría decir.
Cuando yo decidí pedir el pase, estuve muy dudosa, precisamente por estas cosas. Algo así como que yo, que soy maestra en Rosario, voy a pedir el pase en mi institución? Y había pensado en pedirlo afuera.
Mis transferencias, mi analista, han sido de la Escuela Freudiana de Buenos Aires....

MS: Se puede saber quien?

PHC: Si, Benjamín Domb. Mi análisis de control fue con Isidoro Vegh. Es decir, toda mi transferencia había sido con la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Sin embargo yo no acuerdo con que los pasadores se auto propongan y que sean analistas de experiencia. Yo creo que ahí hay un punto que me parece importante de resguardar: que sean analizantes.
Entonces, a pesar de toda esta historia transferencial con la EFBA, había pensado en pedir el pase en la Escuela Freudiana de Argentina. Incluso lo charlé con mis amigas, con mis ex compañeras de jurado, para ver que pensaban, como lo veían. Fui dando esos pasos, charlando, para poder tomar la decisión.
Y decidí que era importante que diera el testimonio en Rosario. Entonces pedí una reunión del jurado, y fui totalmente convencida de que los que eran miembros de la escuela iban abstenerse para dar lugar a un jurado de afuera. Cual fue mi sorpresa cuando encontré que estas dos AE estaban total y absolutamente decididas a funcionar como jurado en el dispositivo, porque para ellas el dispositivo hacía obstáculo a los odios y amores de grupo. Para ellas el dispositivo iba a permitir funcionar.
Entonces dije, bueno, si apuestan de esta manera, yo también apuesto, veamos.

Y como me retiré del jurado, creo que sumaron como miembro el último AE nominado que pertenecía a la Freudiana de Buenos Aires, es decir, alguien que todavía no funcionó en ningún jurado. Es decir que mi jurado se constituyó con los dos AE de Rosario y con tres AE de afuera – según mi suposición dos de la de Buenos Aires y uno de la de Argentina ***.
Es decir que, comencé con la idea de que no daría el testimonio de pase en Rosario y a lo largo del trámite fui cayendo en la cuenta de que era posible, por lo menos hacer la apuesta.
Claro que no está garantizado que no prive el efecto de grupo pero mi apuesta fue al funcionamiento del dispositivo, o sea lo que hace obstáculo a los efectos de grupo.

Pero, hay algo interesante que me gustaría contarles acerca de la otra parte de la experiencia, esa que yo no tuve hasta ahora del lado del jurado, me refiero al hecho de nunca fui pasadora, que es la experiencia de trasmitir el testimonio.
Con respecto a la experiencia como pasante, nunca me imaginé que pudiera producir un efecto tal de – creo que Lacan lo dice en algún lado– un instante de lucidez. Desde el momento que lo decidís hasta que decís "ya está", no es un momento, dura unas semanas, tenés sueños superclaros, casi infantiles. Se trata de eso que nunca hiciste en tu vida que es poder hacer la lectura de lo que se produjo en tu análisis. Vos estás contando con eso que se produjo, lo usas, lo tenés. Pero hacer la lectura de cómo se produjo es otra cosa. El análisis produce efectos de los cuales uno hace uso. Pero poder hacer la lectura de cómo se produjo ese efecto, eso es lo que te produce, al menos en mi caso –y lo he escuchado cuando nos han contado los testimonios. El efecto hasta corporal.

Después de encontrarme con los pasadores sentía un efecto de levedad que me resultó sumamente impresionante. Hoy estaba leyendo un libro de Alain Didier-Weill, él último de él, que todavía no fue traducido al castellano, que se llama "*Lila, la lumière de Vermeer*". Y ahí hay una parte donde Didier-Weill habla de cuando puede haber un intrincamiento pulsional donde la pulsión auditiva, donde el campo escópico y el campo invocante se intrincan pulsionalmente y esto produce un efecto donde se hace posible que se escuche lo inaudito, de que se vea lo invisible, un efecto de levedad.
Realmente para mí fue una experiencia de este tipo.

Nunca lo hubiera pensado. Nunca me hubiera puesto a pensar.... ¿a ver cómo fue mi análisis?

MS: Hace mucho que terminaste tu análisis?

PHC: No. El tema fue así. Con Benjamín Domb lo terminé hace muchos años. Pero hace poco hice un nuevo tramo de análisis en París con Mayette Viltard. Fui ahí a darme cuenta cómo terminé mi análisis con Benjamín.

NF: O sea que tenés tu transferencia con la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis

PHC: No, con la escuela no.

NF: Con quien?

PHC: Con la revista Litoral. Y la idea de hacer el pase la tuve después de terminar ese tramo de análisis con Mayette Viltard.

MS: Y no pensaste en darlo en la ELP?

PHC: No, porque mi escuela es la de Rosario.

MS: Y ya que estamos con todos estos intercambios institucionales, cómo es –a tu juicio– el funcionamiento de Convergencia?

PHC: Tenemos una reunión dentro de poco.

MS: En la Reunión Lacanoamericana?

PHC: No, después, en Buenos Aires.
A ver, cómo lo digo?

En este momento me da la impresión que la Convergencia prendió muy fuerte en Brasil y en Argentina.

MS: En Brasil también? Ahí está muy superpuesto con los Estados Generales.

PHC: Los EGP en Brasil tienen mucha gente. Pero la Convergencia está funcionando, sobre todo en Rio de Janeiro. Ellos tienen también una institución que es de varios lugares.

MS: Si, la Intersección Brasilera.

PHC: Donde hay gente de Río, de Curitiba, de Recife, etc.
Pero la Convergencia ha prendido sobre todo en Argentina, fundamentalmente en Buenos Aires, a lo que se suma Rosario, que está muy cerca.
En Francia funciona menos. No tiene la inscripción social que tiene aquí. En Francia funciona gracias a algunos dirigentes de asociaciones que se interesan, pero que no tienen el respaldo o el mismo interés en sus asociaciones. Ese interés no lo han podido transferir a sus asociaciones. En Francia es común el fenómeno de las asociaciones que son autosuficientes, y el lazo con otras asociaciones no les interesa demasiado. Lo hacen más a nivel individual, uno por uno, pero no a nivel colectivo.

MS: La idiosincrasia francesa es muy autosuficiente.

PHC: Además, las asociaciones que tienen interés en la Convergencia son las más chicas. Las grandes asociaciones son autosuficientes.
En España la existencia de Convergencia es casi formal. Sí tiene mucha fuerza, en cambio, en USA, con una sola asociación, que es de Nueva York.

MS: Après-coup.

PHC: Yo viajo todos los años a Nueva York para trabajar con Après-coup.

MS: Cierto, he visto varias veces los programas.

PHC: Paola Mieli tiene mucho interés en Convergencia. Ella ha hecho todo un trabajo de difusión de la Convergencia por los Estados Unidos, Canadá y hasta en Irlanda, donde también tiene contactos.
Es decir que en la lengua inglesa tiene visos de proyección en el futuro.

MS: Cuál es tu visión de para qué es Convergencia? Porque cuando mencionas estas cuestiones prácticas del mayor interés de las asociaciones francesas chicas, siempre tengo la impresión de que la Convergencia es una red pymes frente a las multinacionales (risas).

Es decir, me da la impresión de algo más ligado a una cuestión económica antes que doctrinaria o conceptual.

PHC: Creo que en un primer momento fue una jugada política. Pero creo que fue un efecto de lazos previos. Está anticipada la Convergencia por la Reunión Lacanoamericano, la Interasociativa europea, y los lazos mutuos entre estos dos. Los lazos mutuos que van como decantando que tiene que ver con la mayor virtud de la reunión lacanoamericana, y lo que para muchos sería su peor defecto, que coinciden en lo mismo. Su mayor virtud es el efecto de disolución, y sería, al mismo tiempo, el mayor defecto. Entonces ahí surge la idea de Convergencia, que tiene este viso político de responder con la red de pymes, como dice Michel, a las multinacionales. (risas)
Pero al mismo tiempo se va gestando algo.
Por ejemplo, ya desde hace dos años que algunos venimos planteando que la Convergencia tendría que hacerse cargo del pase y porqué no pensar un pase interlingüístico.

MS: Interlingue castellano portugués?

PHC: También con el francés.
No va a ser fácil de que salga porque hay muchos que no quieren saber nada con esto.
Tiene que ver con verdaderamente efectuar algo que hace obstáculo a lo que es el pase inmerso en una institución, que siempre va a estar afectado por la política de la institución.
Convergencia podría ser una vía para sacar el pase de la institución. Y esto ya se viene pensando y proponiendo. Yo formo parte de un cartel donde se viene trabajando esto, un cartel transoceánico.

NF: Es interlengua?

PHC: No, hablamos francés todos. (risas)

MS: Basta que haya un francés en algún lado para que todos los demás hablen en francés.

PHC: En ese cartel hay dos brasilero, Paola Mieli de Nueva York, tres franceses y una argentina, yo. Ninguno de los franceses habla ni portugués ni castellano y, tanto Paola Mieli –que es italiana de origen- como los brasileros y yo, hablamos francés, entonces trabajamos en francés.

MS: Retomo la pregunta sobre el sentido del reconocimiento de los AE de las otras escuelas. Cuando toman un AE de otra escuela para vuestro jurado del pase, qué están reconociendo ahí?. De alguna manera están diciendo que es equivalente a un AE propio.

PHC: Estamos reconociendo el dispositivo del pase mas allá de la escuela. Reconocemos que hay otros lugares donde se hace el pase.

MS: Pero no los tomaron de cualquier escuela.

PHC: Pero no hay otras. Bueno.... (risas)
Te voy a contar una historia. Yo no hubiera hecho eso, pero lo hicieron. Ese primer jurado que tuvo que convocar a las otras escuelas para poder cubrir el lugar del miembro que había decidido dar el pase, también le envió una carta a la EOL. Quisieron hacerlo ahí pero desde la EOL nunca respondieron.

MS: Es decir, también valdría el dispositivo en la EOL?

PHC: Lo hizo ese jurado. Yo no lo hubiera hecho. Pero, bueno, quizás yo soy más prejuiciosa.
Pero nunca les contestaron.
Entonces te respondo de esta manera: son los AE de las escuelas que quieren trabajar juntas. No es de todas sino de aquellas que sostienen un trabajo en común.
Hace poco vino Solal Rabinovich. Ellos tienen un dispositivo en París entre la escuela de ella y la escuela de Eric Porge.

MS: No sabía que Porge había hecho una escuela.

PHC: Sí, ha fundado una institución. Y ellos han hecho un acuerdo de trabajo conjunto sobre el tema del pase y tienen un jurado que es conjunto. Y lo cito porque me gusta el nombre: tienen un "banco" de AE, donde están los AE de las dos instituciones.
Bueno, esa seria la idea: una "banco" de AE donde estén los AE de las diferentes instituciones. Y la idea la plantearon las tres escuelas que quieren trabajar juntas, para tener un solo jurado que ni siquiera es permanente. Hay un banco de AE que son los AE de las tres escuelas, y cuando hay un pedido de pase, se sortean los AE del banco y se forma el jurado para ese pedido.
Es una buena idea.

MS: Pero si confían en el dispositivo, porque confiar sólo en el dispositivo en aquellas escuelas que trabajan juntas? Porque no incluir en ese banco a los AE de la EOL?

PHC: No porque los AE de la EOL tienen otro criterio de nominación. En la EOL hay tres instancias que se consideran para una nominación. Una es la política. De partida no estamos de acuerdo, puesto que el pase se ha hecho en contra de la política de los grupos y a favor de la política del psicoanálisis.

MS: Si, pero también decías, por ejemplo, que no acordabas con el criterio de selección de los pasadores en al EFBA. Esa diferencia te parece menor?

PHC: No es de la importancia de la otra. En todo caso es como pasante que podría preocuparte. Es tu pase el que está en juego, en términos de si lo escucha alguien en posición de pasador o si te sale ahí uno que se pone en analista.
Pero es en ese punto que afecta al dispositivo. Me parece que hay un nivel distinto de diferencia, porque otra cosa es si van a medir también cuánto aportaste a la política de la institución para nominarte, que es el criterio político en la EOL.

GP: Los que ingresan a la escuela, tienen todos títulos de grado?

PHC: Hasta ahora se ha dado así, pero no es condición. Están muy ocupados los jóvenes cuando están en la facultad como para pensar en esas cosas.

MS: La cuestión sería respecto de alguien que no tenga el grado de psicólogo o médico.

PHC: Eso si hay.

GP: Y trabajan de analista?

PHC: Si. En Rosario tenemos varios.

NF: Que vienen de donde?

PHC: La filosofía, tenemos uno en la escuela que viene de la antropología, esta analista que vive en París.

MS: Porque tu último libro aborda la cuestión de la neurastenia, un área borde?

PHC: Quizás porque es de lo que todavía no hemos podido decir mucho.

MS: La elección es por algún consideración política o por alguna contingencia personal tuya?

PHC: Contingencia personal, mi apellido es Cancina (risas)
Si querés contingencia de lo personal. Eso puede hacer síntoma o hacer sinthome (risas)
Creo que esto hay que tenerlo en cuenta: qué letras de tu historia pueden leerse en tu producción. Y si vos lees mi producción vas a ver que hay una continuidad. Empiezo con "Escritura y femineidad", mi primer libro, un libro que escribo cuando termino mi análisis con Benjamín, y que trata fundamentalmente del viraje melancólico de la femineidad y las resoluciones de la escritura. Y ahí trabajo la obra de Marguerite Duras, y me centro fundamentalmente en un libro, que es el libro donde se habla de la escritura. Y sigo los

personajes femeninos de Marguerite Duras.
De ahí paso al "Dolor de existir y la melancolía". Hay una continuidad.

MS: Por eso sos amiga de Gerardo? (risas)

PHC: Claro. (risas)
Y de ahí viene toda la época de trabajar el tema de los bordes y la fábrica de los casos.
Fíjate que las dos fábricas de casos que yo publico son de una maníaca depresiva, de la presentación de enfermos de Lacan, la señora H, perdón, la señora C (risas)

MS: Que significa la H en tu nombre?

PHC: Haydée. Para mí fue toda una operación practicada sobre mi nombre propio el incluir esa letra –que al ser muda subraya su carácter de letra- entre Pura y Cancina. Esto fue ya cuando publiqué mi primer libro, "Escritura y feminidad".
Volviendo a la Sra. C., se trataba de la señora CH, porque el apellido empezaba con CH.
Y luego, los personajes de Ernesto Sábato. Tomamos el personaje de "*El Túnel*", una pasión melancólica.
Y finalmente, ahora, "Las indolencias".

Es un viraje que me interesa muchísimo. El libro se llamó "Fatiga crónica y neurastenia", pero el artículo que te mandé se llama "Indolencias", y justifico en el comienzo que es lo que ha pasado con este viraje en que las indolencias, de subtítulo pasan a título.

MS: Es una nominación que haces tu.

PHC: Si, la hago yo. Por toda estas maneras, estas formas, de la melancolía - que yo sigo sosteniendo que no es una psicosis – que adquieren la forma de la indolencia, la mímica de la tristeza que es la fatiga.

MS: En el artículo vos subrayas cómo la mímica viene a ocupar el lugar de lo que sería una escritura, de lo que sería una letra.

PHC: Exacto. Es la oportunidad de que haya una escritura.

MS: Porque si hay una referencia a lo actual podríamos pensar en cómo en la modernidad, por ejemplo la televisión, lo visual ocupa casi todo el campo, sustituye al libro.
Me preguntaba si la gente que se educa en ese nivel tan audiovisual cumpliría con ese descubrimiento que hicieron unos ingleses de que un texto se lee bien aunque el orden de las letras dentro de cada palabra se cambie, con tal de que se mantengan correctas la primera y última letra de cada palabra.
El articulo que comentaba esto ponía el acento en que estaríamos leyendo de a palabras, pero me parece que pasa por alto que eso solo puede ocurrir así para quien ha aprendido primero la gramática, ya que basta que el cambio no sea de orden de las letras, sino de letra, para que esa lectura se detenga en esa palabra con ese "error".
Es decir, es un juego para alfabetos, no para analfabetos, muy diferente de los juegos de televisión.

PHC: Hay un docente en la facultad que dice que recibimos afásicos: chicos que no saben leer y escribir, que no saben expresarse. Esto es un problema serio.

MS: Ahora bien, en tanto cuestiones de borde, surgen algunos interrogantes sobre la dirección de la cura. En el artículo vos señalas los déficits en relación al Edipo, por ejemplo.

PHC: La respuesta que te puedo dar marca la diferencia entre la psicoterapia y el psicoanálisis.

Por qué? Te recuerdo algo que decía Freud de la melancolía, con el delirio de insuficiencia. Freud decía que efectivamente ellos ven claramente todas las faltas o las deficiencias que nos habitan, y sin embargo están más cerca de la verdad que el resto. Esta especie de lucidez melancólica que no tiene un efecto de poder hacer con eso, sino que resulta un hundimiento.
Pero a mi me quedó siempre esa mayor cercanía a la verdad.

La respuesta psicoterapéutica sería alejarlos de ahí. Y me parece que el psicoanálisis no tiene que hacer eso. Porque nos encontramos con vacilaciones del fantasma. Entonces que haces? Lo construís para que no vacile más? O trabajas con esa vacilación?

GP: De acuerdísimo. Cuando uno trabaja con un paciente melancólico lo peor que podes hacer es tratar de llevarlo a la felicidad de la vida, tratar de venderle algo.

MS: Pero no hay una diferencia entre los melancólicos y estas formas de indolencias?

PHC: Claro, ahí tenés que avanzar. Pero el dolor está incluido en la indolencia, es una negativa al dolor. Tenés que contar con ese dolor que se niega. Entonces la cuestión ahí no es de terapia. Hay un encuentro con el dolor, en la indolencia.

GP: Vos decís que la melancolía no es una psicosis.

PHC: Yo encontré una formula de compromiso, porque hay muchos colegas que hablan de las melancolías que no son psicosis. Entonces yo digo: nunca vi una que fuera psicosis. Y no la vi ni siquiera donde podrías verlas, que es donde están cronificadas, en los hospitales psiquiátricos.
Nunca me voy a olvidar una viejita, una señora gorda que estaba diagnosticada como un Síndrome de Cotard. Yo tenía que hacer la presentación de enfermos y la fui a buscar y la compañera de cama le dice "mira Chichita, aquí hay alguien que te va a escuchar". La llevé a la presentación de enfermos y el Cotard se habló todo, habló hasta por los codos, hasta contó fantasías sexuales.
Estas melancolías que están cronificadas son las que dan lugar a la teoría de las psicosis. Pero vos analizas un delirio melancólico y no tiene nada que ver con un delirio psicótico. Esto lo trabajo largamente en "El dolor de existir". Y en la presentación de la señora C, que estaba diagnosticada como psicosis cíclica, Lacan dice "no la metan en la bolsa del maníaco-depresivo".
Los fenómenos que ahí aparecen no son fenómenos de las psicosis.
Pero, de todos modos, igual digo: si alguna vez encuentran una, háganmelo saber.

MS: Que distancia habría entre ese campo de las indolencias y el de las adicciones? Podríamos acercarlos?

PHC: Totalmente. Hay una persona en la escuela que trabaja mucho el tema y siempre lo hemos abordado en las cercanías. Sobre todo en una postura totalmente distinta a la idea de los que la ponen por el lado de las perversiones o de los que lo ponen por el lado de los gozadores.
Lo que se pierde es la posibilidad de ver, de parte de quien se droga, qué intenta hacer con eso.

MS: Porque ahí también hay cierta negación del dolor.

PHC: Si, totalmente.
En el artículo que te mandé tomo lo que dice Lacan de los cínicos quienes quieren demostrar que el placer puede estar al alcance de la mano, en la línea de las indolencias, en el sentido de que no se trata ya de la masturbación sino de un supuesto goce mastubatorio regido por el principio del placer.
Si hay indolencia es porque ha habido un encuentro insoportable con el dolor propio al goce. Ese dolor incluido en la posibilidad del goce. Ahí hay que contar con que de eso hay.
Pero es muy distinto a lo que queda del lado del placer, del principio del placer.

MS: Vos dirigis una colección de libros sobre temas de los bordes. Como ha sido esa experiencia editorial?

PHC: Linda. (risas) Pelear con el editor... (risas)
Pero bien, porque me di el gusto. Son 33 títulos.
Y lo que más me gusta es que, según me dice el propio editor, los libros ya se venden por la colección misma. Creo que he sacado libros buenos en esa colección.
Esa ha sido la experiencia.

Quizás ya tendría que pensar en darle fin porque se han complicado mucho las cosas a nivel económico, ya no hay tantas posibilidades de publicar como antes – al menos de parte del editor.
Ahí tengo que revisar si sigo o no, o cómo.

MS: Podrías volcarte a los formatos modernos digitales

PHC: Podría ser... (risas)
Es interesante. En Estados Unidos me dijeron que tu página es una de las más visitadas.

MS: No quiero pecar de soberbia, pero eso es lo que dicen las estadísticas también.(risas)
De hecho, Acheronta se ha desarrollado gracias a las posibilidades de ese formato, sino no hubiera habido respaldo económico capaz de asegurar una edición semestral de mas de 500 paginas para un tiraje de 20.000 suscriptores en todo el mundo.
Basta pensar en este reportaje mismo, cuya extensión sería problemática para cualquier formato clásico de papel.

PHC: No te preocupes que después de todo lo que voy a recortar no se cuanto va a quedar. (risas)

GP: Hace un rato decía "esto no va, esto tampoco" (risas)
Aprovecho para preguntarte por tu experiencia por el lado de la universidad. Por ejemplo, tenes un doctorado.

PHC: Me doctoré

GP: Porque le das un valor....

PHC: Porque hiciste eso? me tendrías que decir. (risas)
Porque hice eso?
Primero que el tema ya lo tenía elaborado. Segundo, porque soy docente. Además, en la Facultad de Psicología en Rosario, necesitaban, por razones ministeriales, contar con gente que pudiera doctorarse rápidamente.
Yo no tuve que cursar la carrera de doctorado, me la dieron como cursada por mi curriculum, por lo ya hecho, y sólo tuve que presentar la tesis. Así que entre publicar el libro y presentar la tesis, presenté la tesis.
En ese momento me pareció interesante hacerlo en función de que pudiera ir adelante el doctorado en la Facultad de Psicología de Rosario. De alguna manera es una devolución a lo que la Universidad pública te da.

MS: No te parece que es un campo problemático?

PHC: Totalmente.

MS: Los doctorados y magister y esas cosas alimentan directamente las tendencias a la profesionalización del psicoanálisis, en la medida en que el saber universitario es el único tipo de saber homologado por el Estado.

PHC: Ahí estás equivocado, son títulos académicos. No son profesionales.
No es una habilitación profesional.

MS: Cierto. Pero si algún día se planteara avanzar hacia una profesionalización....

PHC: Yo estaría en contra.

MS: Pero en caso de avanzar, la variante podría pasar por utilizar los postgrados universitarios.

PHC: Mirá, es tan complejo esto. El tema – lo incluyo entre los temas de Convergencia – es que aquí estamos como muy seguros de que la profesionalización no va a avanzar. Pero puede avanzar.
Entonces, yo diría que no tenemos que ir diciendo lo que va a pasar, porque se va dando, a nivel de la relación del psicoanálisis con el Estado, fenómenos tan diferentes en todo el mundo. Incluso en los lugares donde avanzó, por ejemplo en Italia, avanzó totalmente. En Italia no podes ejercer el psicoanálisis si no tenés el certificado de psicoterapeuta. Y está definido quienes lo otorgan: las instituciones que se sometieron a las líneas del Estado: la IPA y la AMP. Los que no aceptaron quedaron fuera de la normativa, no tienen certificado de psicoterapeutas. No se como hacen, pero están sin certificar. O sea que están pendientes de que algún día les caiga la intervención del Estado en su consultorio.
Me comentó un argentino que vive en Roma, que la línea que están pensando en seguir, para mantenerse fuera de la exigencia compulsiva de tener que entrar a la IPA o a la escuela de Miller, es la de una formación universitaria. Para mantenerse fuera de lo que no deja de ser universitario están buscando la vía de la Universidad. Es decir, que la Universidad pudiera hacer algo que los libere de tener que terminar en la IPA o en la AMP.

Por eso te digo, se van dando fenómenos imprevistos.
Acá pareciera que todavía no pasa nada.
Acá creo que hay que mantener la diferencia entre lo que es un título académico y lo que es una habilitación profesional. El título académico te puede servir para un montón de cosas que son del orden de lo académico. Pero eso no es una habilitación profesional.
Ahora se presentó una maestría en Rosario, una maestría en psicoanálisis. Me pidieron que estuviera. Le dije que iba a estar según que la fundamentación deje claramente deslindado esto. Y ahí, las instituciones psicoanalíticas tendrán que cumplir su función.

MS: Cuál seria su función?

PHC: La de discutir esta habilitación, si llegara a entenderse como habilitación profesional.
Es decir, oponerse a que haya una habilitación profesional del psicoanálisis.

MS: Cuál te parece que va a ser el destino del psicoanálisis en las épocas que nos toca vivir?

PHC: El artículo que te mandé termina con una pregunta.

MS: No, no tiene pregunta final

PHC: La pregunta es sobre los niños que no juegan con juguetes.
Una pregunta es esa: que pasa con los circuitos pulsionales y la relación al objeto con los niños que han dejado de jugar con juguetes que solo juegan con la playstation y con pantallas.
Cada vez se suplanta mas el juego de construcción con la playstation, la television y la computadora.
Me preocupa escuchando a mis analizantes mujeres que tienen niños chiquitos, que las penitencias son, por ejemplo, "no te dejo usar la playstation". Me empecé a preguntar qué es eso, que puede pasar con esos circuitos pulsionales. Porque ahí tenes sonido y mirada pero le falta el componente de la manipulación.
Esa es una pregunta

Y después, algo que es una conquista, lo que se dirimió en los 60, que es la caída de las represiones sobre el sexo, y que se ha transformado en una evitación del goce. La relación al prójimo, en la sexualidad, queda muy comprometida.
Nunca me voy a olvidar de algo que me parece muy interesante. En una oportunidad que fui a visitar la casa verde de Dolto, para ver como funcionaba, había un rinconcito donde estaba la pileta con agua, y alrededor había una línea amarilla para que no la cruzaran y no fueran a la pileta sin su delantal de agua. Yo estaba observando y veía que pasaban la línea a cada rato. Entonces lo comento, y me contestaron "para eso está".
Hay una prohibición, para que se transgreda.
Esto es lo que tiene que ver con la estructura. Si no está la prohibición no se puede transgredir.

De todos modos la cultura y el lenguaje traen consigo la prohibición del incesto. El lenguaje mismo prohíbe el objeto. El asunto es eso que te permite creer que no está, cuando en la cultura faltan esos elementos recordatorios con los cuales hacer algo.

Por ejemplo, hoy estaba con mi marido y escuchamos por la radio que se va a resolver por ley, o por decreto del poder ejecutivo, que somos todos donantes.

MS: O sea que el Estado pasa a ser propietario de nuestros cuerpos muertos.

PHC: Eso le dije a mi marido. Pero me explicó que quiere decir que, si no querés, tenés que ir a declararlo.
Y el acto de decir que querés?
Es decir, el Estado no se apropia de tus órganos – puesto que podes decir que no – pero se apropia de tu posición de sujeto. A mi me gustaría donar mis órganos. Y decir que sí, es una posición de sujeto.
Son como cosas que te van advirtiendo.

Quizás el problema principal del psicoanálisis es la psicología. Lacan pensaba que era la religión. Pero yo creo que un modo de la religión es la psicología, esta forma de la psicología psicoanalítica, que se pinta de psicoanálisis. Siempre hay un psicólogo a mano para cualquier problema.
Por eso marcaba la distancia entre la psicoterapia y el psicoanálisis en el tratamiento de la melancolía. En última instancia, tomando el tema de las indolencias, en el tratamiento del dolor.

Si los psicólogos son lo que hay al alcance de la mano para curar cualquier cosa, para resolverte cualquier problema, eso es lo que va a triunfar. Y el modelo de identificación para que triunfe es Bucay. (risas)

MS: Es todo un modelo.
Nunca imagine que se podrían vender videos de autoayuda. Ya ni siquiera hay que hacer el esfuerzo de leer. Ahora, aprovechando su programa de televisión, la autoayuda viene en videos.

PHC: Efecto electroshock (risas)

NF: Ya antes de la televisión armaba conferencias a las que iban varios cientos de personas pagando 60 o 70 pesos cada uno. Todo el mundo salía en un estado de fascinación absoluta, como si estuviera asistiendo al nacimiento de una nueva filosofía.

PHC: Son encuentros religiosos, con una prédica desde la psicología.

MS: No sé si hay alguna pregunta más, o si querés agregar algo.

PHC: La charla estuvo bárbara, el asunto es que va a quedar muy poquito de todo eso (risas)
Fue una charla verdaderamente distendida.

MS: Seguramente le vas a encontrar la forma para no sacar demasiado (risas)
Muchas gracias.

Notas

* Jurado de Confirmación de AE (Jurado de Pase).

** Jurado de Admisión o de nominación de AME.

*** En el momento en que hago la corrección de la desgrabación del reportaje acabo de recibir la carta del jurado comunicándome que mi testimonio ha sido nominado.

**** Hoy, ya con la carta con la nominación en mis manos, puedo confirmar esto.

Reportaje a Marie-Claude Thomas

Realizado por Norma Ferrari, Eduardo Albornoz y Michel Sauval

Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Marie-Claude Thomas

Traducción de *Conradina Caneiro Fernandez*

Nos reunimos con Marie-Claude Thomas el 30 de octubre de 2003, en vísperas de un seminario que dictó (los días 1 y 2 de noviembre, en Buenos Aires) sobre la cuestión del llamado psicoanálisis con niños. Marie-Claude Thomas es miembro de la *école lacanienne de psychanalyse* y acaba de publicar (en versión integral) su tesis de doctorado (para la obtención del Diploma de *Doctor en la Universidad Paris VII*, en la especialidad *Psicopatología fundamental y psicoanálisis*) sobre las referencias a Melanie Klein en la enseñanza de Lacan.

Michel Sauval: La primera pregunta que querría hacerle es la siguiente: ¿Por qué pone usted el acento en la cuestión de la técnica y no en la dirección de la cura?

Marie-Claude Thomas: ¿Dónde vio que ponía el acento en la técnica?

MS: En la presentación de su seminario de este fin de semana, usted habla de la cuestión de saber si se podía aplicar el dispositivo psicoanalítico, con pleno derecho, con los niños.

MCT: Ah bueno! El dispositivo. Un dispositivo no es solamente técnico! Es un discurso, una disposición que incluye la dirección de la cura, que incluye la teoría freudiana, que incluye obligaciones y no un punto técnico solamente.

MS: Pero usted habla de la "técnica psicoanalítica del juego" que propone Melanie Klein.

MCT: ¿Es el argumento del seminario?

MS: Exactamente.

MCT: Bien. He planteado las cosas de manera radical: no hay "psicoanálisis de niños". Hay una práctica analítica, una experiencia analítica con pacientes jóvenes que a veces no hablan, o hablan muy poco.

No se dice "psicoanálisis de mujer" o "psicoanálisis de niño". Sería ridículo. Lo que me ha interesado en Melanie Klein, es que inmediatamente planteó que con los niños la práctica es la misma que con los adultos. Una frase de ella indica esta misma posición: "Un analista de niños, si quiere tener éxito en su trabajo, debe tener la misma actitud de l'Ics que un analista de adultos". Era en 1927, cuando tiene lugar esta primera controversia con Anna Freud en el curso de la que M. Klein hace avanzar su hipótesis hasta el final.

Pero hay un problema. De hecho, el material que viene en una partida analítica, el material comprometido**,** comprometido como con un adulto, este material es diferente: es juego. Y es esta dificultad/ diferencia lo que Melanie Klein ha llamado "técnica psicoanalítica del juego". Es así como tomo esta cuestión de "técnica"-

Lo que digo en la presentación de mi seminario, es que eso no es una cuestión de técnica en el sentido que se volvió banal, es una cuestión de manera de entrar en el lenguaje. Va mucho más allá de una

técnica. En un libro que ha sido hecho a partir de un coloquio en Inglaterra en 1977 con kleinianos y lacanianos, *The Klein-Lacan Dialogues*, alguien presenta su práctica kleiniana con niños, habla inmediatamente de los pequeños objetos, de los juguetes.

No es eso. No leo a Melanie Klein así, con objetos, a propósito del juego. No se le da a un adulto una caja de palabras diciendo: “Hable con eso". Un niño que juega en análisis, es diferente, se trata de una lectura diferente a la de un juego habitual, de lo que se llama jugar. Entonces ¿cómo ha explicado Melanie Klein que un niño jugaba en una cura? Bien, ella decía que los niños estaban tan angustiados que no podían asociar libremente. Es así como pensó su trabajo. Y ella consideraba, es el principio de base, que el juego es como el sueño o como el fantasma. Punto.

Parto de allí.

Entonces, no es para nada una técnica, o entonces es una técnica en el sentido del Witz, de la ocurrencia.

MS: Retomo la cuestión de las diferencias. Es probablemente ridículo hablar de psicoanálisis de mujeres y de psicoanálisis de hombres, pero lo que hace diferencia entre el adulto y el niño…

MCT: No, justamente. Digo "Psicoanálisis de mujer" porque hay muchos trabajos, muchas preguntas sobre "la sexualidad femenina". Son viejas historias que se arrastran, un pasado en el que se trataba a las mujeres como niños. Vea a Dora o a la joven homosexual: son los padres quienes las condujeron a la casa de Freud**.** Es por eso que yo hablaba de "psicoanálisis de mujer". Y no quiero oponer psicoanálisis de niños a psicoanálisis de adulto, porque entonces se toman hechos de biología, hechos llamados naturales. Se importan, en el dispositivo analítico, datos de la biología, de la psicología, de la educación, sin modificación, sin medir que no son justamente "datos naturales".

Como usted ve un dispositivo es algo muy construido, muy riguroso, algo apremiante**.** Y para mí se trata de poner fuera del dispositivo analítico, cuando recibo un niño, todo lo que no es….¿cómo decir?… todo lo que no es propiamente del orden del análisis.

Se cree que "niño" viene naturalmente, siempre, en el psicoanálisis. Sí y no. Es una construcción del siglo diecisiete que vino con la educación, con la instalación del capitalismo, y al fin del siglo diecinueve con la psicología experimental, luego con el behaviorismo y ahora, paralelamente, con la psicología psicoanalítica.

Y por qué se tomaría eso así, sin decir: "¿Qué es eso?

MS: Pero la división entre adulto y niño no implica solamente preguntas extra-analíticas de psicología o de educación, sino también ciertos conceptos analíticos, como el del fantasma.

MCT: Para Melanie Klein hay un fantasma que se organiza de sesión en sesión a partir del juego.

MS : Lacan llega incluso a plantear la pregunta temporal de la constitución del fantasma.

Eduardo Albornoz: Por ejemplo, para el caso de André Gide.

MCT: Sí. Para Gide, Lacan plantea preferentemente la cuestión del pasaje de los fantasmas de la madre de Gide a su hijo.

Norma Ferrari: O el ejemplo de "Pegan a un niño".

MCT: ¡Pero no es el fantasma de un niño! Un niño puede ser reducido a ser el objeto del fantasma de los padres. Lacan señala justamente que el niño puede ser objeto *petit a* de un fantasma que es un discurso, que no pertenece a alguien. Es un discurso que es llevado por muchas bocas. No es una cuestión de individuo. Vea el montaje, justamente, entre Freud, Anna Freud. Lou Andreas Salomé y la Sociedad de Viena, con respecto a "Pegan a un niño".

MS: Pero con los adultos es diferente: no se hacen entrevistas con la familia de los adultos.

MCT: Porque apenas usted dice niño viene padre, viene educación, viene todo lo que ha construido "niño". En la práctica analítica "niño", es el juego, es ese material muy extraño que viene en lugar de las asociaciones, e "infantil". si uno se refiere a Lacan, es una palabra irruptiva, sea cual sea la edad…

EA: Es un material que viene con unos padres.

MCT: El juego no viene con unos padres… Pero hablemos de los padres. Primeramente, lo más fácil, puede haber análisis sin padres. Puede haber un trabajo psicoanalítico sin padres.

EA: ¿Sí?

MCT: ¡Sí! Voy a hablar, el domingo, de un joven que he recibido durante varios años, y del que no he visto a la madre más que una vez.

Y a veces los padres vienen, sí.

MS: Pero, tomemos el caso del pequeño Hans, la fobia como esta construcción a la cual Freud aporta el mito del Edipo, con lo que el pequeño Hans termina de producir su fobia y hacer las transformaciones, toda la estructuración de su Edipo. Entonces, para los niños, se trata de la construcción del fantasma, y es con los padres.

MCT: En el caso de Hans, sí, absolutamente.

MS: Pero es también la mayoría de los casos de consulta con niños. Y en cualquier servicio de psicopatología de niños, se le dirá que se acompañan las fobias para que ellos terminen de hacer su metáfora paterna.

MCT: ¡Eso es hacer educación psiconormada! (risas)

MS: Me equivoco, puede ser, pero creo que es así como se piensa aquí el psicoanálisis de niños.

MCT: En Francia también, a veces.

MS: Habría entonces que responder a eso.

MCT: Todo está cocinado allí. Está jugado. El niño está cocinado, (risas)

Pienso al contrario que hay que organizar, no un programa de "maduración psíquica", aún si este programa se hace con conceptos, con modelos analíticos, sino organizar la inaccesibilidad del goce y eso, en una apuesta, una aventura, un análisis y no un programa de maduración. Se toma lo que se presenta. No tengo modelos. No sé antes de trabajar con un niño, si los padres van a acompañar su fobia, y no sé si hay una fobia.

Lo que Usted dice con eso es muy kleiniano, porque Melanie Klein pensó la construcción del mundo, el acceso a la realidad, del modo contra-fóbico. El acceso a la realidad, para Melanie Klein, era psicogenético, empirista y de un modo contra-fóbico. Es decir que hay , en su teoría de la experiencia analítica, un objeto que suscita mucha angustia, que ella llama el cuerpo de la madre- Yo imagino que usted sabe eso -y que el niño, para protegerse de esta angustia, para fragmentarla, invierte en otro objeto -entonces, contra-fóbico de este objeto primero de donde surgía la angustia y le impedía asociar, es por eso que juega-, invierte en un objeto que, de nuevo, es fuente de angustia porque no deja de estar unido con el primer objeto y recuerda el cuerpo de la madre -*das Ding* dirá Lacan en su seminario La ética del psicoanálisis en 1960- y después invierte en un nuevo objeto, y luego en otro objeto nuevo, y eso constituye su mundo.

Lacan tiene una demostración extraordinaria que demuele todo eso. Dice, sí, eso puede ser así, pero fundamentalmente, es el principio de realidad y el principio de placer los que organizan el acceso a la realidad. Para Lacan, eso requiere lo que él llama una "tesis dogmática" que es la que yo le digo en dos palabras: la realidad está marcada de entrada por la “neantización” simbólica - retoma la tesis freudiana de 1925 en la *Verneinung* y confirma que la realidad adviene con la perdida reiterada de *Wahrnehmung*, "*prise de vrai*", percepción entonces tomada de un sistema de signos, sistema primero de los significantes, tenemos allí, para Lacan, en el hilo de la Esquisse, la etapa primitiva de aparición del significante que es un primer cuerpo de significante- sobre lo que se apoyará la forclusión. Lacan desarrolla eso en el seminario sobre las psicosis en 1955-56. Ese algo de una “neantización” simbólica de la realidad resiste, no es completamente movediza - como las pinturas de Dalí, o bien en los momentos de duelo, vea la famosa *Mme A.* de M. Klein que no es sin duda más que ella-misma.

Eso es la tesis de Lacan, lo que él conservará.

Tiene principios de realidad y de placer, esta tesis de “neantización”...

M.S: Lo que nos lleva hacia el nombre del padre.

MCT: Después. Y eso va a volverse psicológico. Ahora bien cuando uno lee los últimos seminarios de Lacan, cualquier significante puede tener aquella función. Es muy importante en la práctica con niños porque justamente la cuestión del padre se volvió una tarta de crema.

MS: Justamente: La metáfora paterna.

MCT: Lo que advino de eso. Pero para Lacan, es algo muy preciso al comienzo de 1958. Es una sujeción con alfileres. La metáfora paterna es una sujeción con alfileres entre el conjunto del sistema significante y la significación del falo por el sujeto, entre errantes. Y cualquier significante puede tener aquella función, aquella lectura. Eso no tiene que ver forzosamente con el papá en el sentido de una aplicación término a término.

Entonces, no inmediatamente...

MS: Bueno en ese inmediatamente hay una cuestión. Finalmente, además hay papás y mamás.

MCT: Hay padres y madres como hay perro...A veces un perro es un nudo, un signo más importante que los padres en tanto tales.

MS: Y la mayoría de los casos hacen un trayecto más o menos standard, en el sentido de una fobia ...(risa)

Un recorrido en el cual esta fobia permite hacer un proceso de sujeción con alfileres.

MCT: Sí, si es una fobia. Pero eso puede ser otra cosa.

Eso puede ser un punto de vista Kleiniano. A los síntomas se les pone la etiqueta de fóbicos. Porque, para Melanie Klein, lo que coincide es justamente esta dificultad en…es toda la cuestión de la identificación que se construye en eso, también. Para escapar al objeto de angustia, el sujeto va a investir otro objeto. Pero, apenas invistió, con identificación, le neues Subjekt de Freud- la angustia resurge.

¿Por qué decir fobia? Se dice fobia porque Melanie Klein concibió la investigación de los niños, el conocimiento del mundo de aquel modo y porque se asimila animal totémico e incorporación del padre? Son coordenadas sobrecargadas, si puedo decir…

MS: Muchos hablan de fobia porque Lacan propone el análisis del pequeño Hans.

MCT: Sí, de acuerdo, pero es por eso que la propone

M.S.: Y se llega incluso a plantear que en todo análisis se debería encontrar una fobia cualquiera.

MCT: Sí, pero…

M.S.: La idea que cada uno tiene su animal fóbico. En todo análisis se encontrará la marca de una fobia, porque en toda construcción de un sujeto se pasa por algo así.

MCT: Sí, de acuerdo…

MS: Y eso es la metáfora paterna, etc.

MCT: De acuerdo, es todo lo que Lacan dice de la función de blasón en la fobia, pero esta función puede ser activada también por otra cosa y no sólo por un animal…Si usted viene el fin de semana próximo, le mostraré que esta función de blasón no es un animal sino un héroe de B.D., Goldorak. Pero pienso que ahora, políticamente - ya que hablábamos antes de la política del psicoanálisis-, deberemos criticar este término "fobia", porque justamente forma parte de este conjunto psicopatológico en el cual psicoanálisis y psiquiatría se mezclan, y que varios de nosotros cuestionamos.

Una concepción psicosocial del sujeto psicopatologiza a los sujetos. El sujeto del inconsciente no es una concepción psicosocial del sujeto.

M.S: Se podría trazar probablemente una línea política. Hablamos con usted, ahora, y usted dice: "La fobia, no"

MCT.: Políticamente…

M.S.: Políticamente. Hablábamos con George-Henri Melenotte, y él nos decía: "La toxicomanía, no"

MCT: Sí, sí (risas)

M.S: Hablábamos con Jean Allouch, y él nos decía: "La dirección de la cura, no".
También políticamente.

MCT: Ah**,** eso, no es del mismo orden y no adhiero sin algunas precisiones. Que la cura sea dirigida, compulsada por el goce, el más allá del principio de placer, es innegable. Pero que el tipo que se dice psicoanalista quiera dirigir la cura requiere, efectivamente, reservas… y algunas metamorfosis- Si "fobia" y "toxicomanía" son tomados en una axiomática psiquiátrica, medical, entonces repito que no se trata de la misma cosa que en la experiencia analítica y que para evitar la amalgama, evitemos "fobia".

MS: Bueno, pero planteaba también la crítica a la cuestión de las "perversiones"

MCT: "*Pernepsy*". Sí. Perversión, neurosis y psicosis para retomar en otras coordenadas que no sean las de la psiquiatría, la moral y la política de los poderes.

MS: Entonces surge una cuestión que es la de la teoría..

MCT: La teoría…es siempre un punto de práctica. No existe la teoría así absoluta. Es siempre un punto de práctica. Yo pienso que es siempre mucho más nuevo, más activo, subversivo, hablar de angustia en tanto que afecto, que hablar de fobia. Porque con el término fobia aparecen inmediatamente todas las ideas convenidas, es ya un modelo, es estándar -como usted decía- la ruta está trazada. No hay invento. Para la angustia, es otra cosa…Arriesgo que una cura no se haga. Hay un riesgo con cada caso, Es una aventura para toda cura, sea cual sea la edad.

M.S.: Es ese equilibrio difícil que cada caso sea un caso nuevo.

MS: Absolutamente, absolutamente…

M.S: Pero…

MCT: No hay "pero" (risas).

M.S: Entonces no existen fobias, ni histerias…

MCT: Sí, por supuesto.

M.S: No se puede hacer psicopatología.

MCT: Ahí está. Por supuesto, para la psicopatología hay libros, hay estudios. Pero, en la práctica, en la experiencia, no es cuestión de eso, es olvidado. Este olvido es un efecto de la transferencia si el psicoanalista se desprende de un lugar de poder.

MS: Pero cuando se da el salto hacia la teoría, es difícil no caer en la psicopatología.

MCT:¿En qué dar cuenta de la práctica haría volver a caer en la psicopatología o en las viñetas clínicas?

Pienso que en un momento, el nuestro, en el que el psicoanálisis se vulgarizó tanto ella es casi un aparato ideológico del Estado., como se decía, se pueden encontrar otras maneras de rendir cuenta de eso. Lea a Lacan, no es nuevo lo que digo aquí. No es nuevo para nada: leer a Lacan sin hacer lacanismo, leer a M. Klein sin hacer kleinismo…

MS: Se podría decir, de cierta manera, que esta ideología de Estado…

MS: En esto exagero. En Francia, en todo caso, no es todavía un aparato ideológico de Estado, aunque…

MS: Sin embargo, Robert Castell escribió su "psicoanalismo" hace mucho tiempo.

MCT: Absolutamente. Lo he leído cuando el libro salió y lo tengo en cuenta. Se huele a Castell lleno de odio saludable contra el psicologismo, ciertos efectos de psicoanálisis, es por eso que cuenta: hay una verdad en lo que él dice.

EA: ¿Qué dice Castell?

MS: Dice que los psicoanalistas son los herederos de los psiquiatras en la función del control social.

MCT: Y soy muy firme en este punto, porque el psicoanálisis está en un lugar muy delicado con respecto a eso. El psicoanálisis es muy frágil en relación con el control en las instituciones. En una institución, si un niño habla de cosas un poco “louches”…

MS: Hay cuestiones legales…

MCT: Entonces, soy muy firme. Pienso que el saber analítico es un saber disjunto del resto, completamente disjunto, separado. Es la posición de Lacan en 1970, en El reverso del psicoanálisis: el saber del psicoanalista debe permanecer disjunto del saber de la ciencia. Pero poner eso en práctica, cotidianamente, es muy difícil en este momento: navegar entre la psiquiatría que domina a las instituciones y las figuras respetables, normativantes de los psys. Y además, a los psicoanalistas les gusta el poder. Jean Allouch aludía a eso para la dirección de la cura probablemente. A los psicoanalistas les gusta el poder y les gusta decir lo que saben. Y decir lo que se sabe sobre alguien es tener poder sobre él, decir lo que se sabe de un niño a los otros de la institución. Ahora bien es una obligación del dispositivo freudiano que aquel saber esté disjunto. Es lo que se llama la discreción.

MS: Voy a continuar haciendo de abogado del diablo. (risas)

Un psicoanalista de niños les diría: "Pero a menudo hay que intervenir sobre los padres…"

MCT: No, no. ¿Intervenir cómo? ¿En tanto qué, quién? ¿Educador?

MS: ¿Cómo producir ciertos cambios en ciertas situaciones…?

MCT: Con el niño.

MS: Pero hay situaciones que el niño no puede cambiar totalmente solo.

MCT: Hay situaciones en las que un análisis es imposible: el psicoanálisis no es una panacea. Pero si es posible, entonces apostemos darle la capacidad de arreglárselas con aquella familia. Son sus padres.

Y los estudios sobre los gays y las lesbianas van a enseñarnos muchas cosas sobre eso, espero. Porque, es mi opinión, el S/M está en la familia. Es allí donde se juega el S/M, en la neurosis. Freud había ya observado que las pulsiones que él nombra sadismo y masoquismo son fundamentos pulsionales. Vean, se higieniza, se aceptisa de un lado, reaparece por otro, no se va a suprimir eso, no es posible, sino se suprime lo erótico de la vida…Entonces, un trabajo con un niño, es darle los medios para arreglárselas con eso, de hacer con eso, como en el caso de todo analizante.

MS: Pero, justamente, hay situaciones en las que surge la pregunta de saber si existen las posibilidades para franquear este límite. Hay situaciones que son suficientemente trágicas para que no haya posibilidades.

MCT: Bueno, ahí hay que decidir: ¿El psicoanálisis es o no un remedio social? Todo no es del área del análisis y todos no pueden, o no quieren, hacer un análisis. Es una mala jugada dejarlo creer. Hay otros medios de intervención. La escolarización es obligatoria en Francia, un análisis, non.

MS: Un análisis no es obligatorio. Pero es obligatorio ir al gabinete psicopedagógico cuando hay problemas.

MCT: Psicopedagógico, no psicoanalítico.

EA: Pero los pedidos son de los padres.

MCT: Los padres tienen ganas que sus hijos vayan bien. Pero si el niño no pide-y en tanto analista, uno siente muy rápido si un niño está de acuerdo o no para hacer un trabajo, muy rápido, uno siente si entra en el juego e di continúa-pero si no quiere, qué se puede hacer? Realmente, ¿ qué es lo que uno puede hacer? Rigurosamente se le puede pedir a los padres que continúen con ellos. Eso sí. No se puede forzar a nadie a hacer un análisis, es una condición de su efectuación. Creo que es uno de los únicos espacios de libertad: hay una diferencia entre prescribir un análisis a alguien y alguien que se siente él mismo en la necesidad de hacer un análisis.

Y cuando hay una posibilidad de hacer un análisis, entonces, no hay que dudar pues es eficaz cuando es hecho en un dispositivo riguroso.

M.S: Se toca probablemente un punto límite: la cuestión del autismo. ¿Quiere o no analizarse? ¿Entra o no en el juego?

MCT: Ciertos entran en el juego.

Es mi pregunta en este momento.

MS: ¿Por qué en este momento?

MCT: Porque si las dificultades en mi práctica con los niños están casi organizadas, ahora choco con eso que se llama el autismo: pienso que es un enigma muy complicado. He comenzado un trabajo que llamé "la invención del autismo". El título no es muy original, pero es tomar las cosas a la Foucault, los trabajos

de M. Foucault son muy preciosos. El autismo es un fenómeno que se construyó a partir de l935 en los Estados Unidos con Kanner. Pero no es solamente con Kanner, con el estructuralismo americano -Sapir, Bloomfield- es decir con una concepción del lenguaje muy particular; con Watson también, el behaviorismo y la pedopsiquiatría, Kanner es el primero en haber escrito un manual de psiquiatría del niño, en 1935. Y pienso -es mi hipótesis ahora- que la psiquiatría del niño, el behaviorismo, la lingüística estructuralista americana -que es comportamentalista también - más la psicología animal, es decir experiencias y experimentaciones sobre material que no habla, han construido esta figura nueva que se llama autismo, numerosos documentos televisivos que cada uno recibe en su salón…

Toda una psicología está pensada ahora a partir de los vivos que no hablan. Hay allí un fenómeno humano muy extraño, con aquellas coordenadas, cuando una familia humana produce un niño que no habla. ¡Extraordinario! Por otra parte, hay numerosas asociaciones en lo que concierne al autismo.

Es muy nuevo que los padres sean parte interesada en un fenómeno anormal. Los padres son muy activos con respecto a los años 50, 60, 70, en relación con la psicosis del niño; eso es nuevo. Este fenómeno no existía. Los padres se agrupan, escriben testimonios, intervienen, hacen congresos. El autismo no se oculta., se exibe preferentemente.

M.S.: Eso forma parte de este standard ideológico de la salud. Hay movimientos así también para el alcoholismo, la anorexia, etc.

M.C.T: Sí. Pero sobretodo, los padres son puestos, se ponen en lugar de observadores de su niño, y relatan hechos y describen gestos a los psicólogos…

M.S: Todo un aparato ideológico de la salud a cargo de las personas: hay que participar, hay que hacer.

MCT: Es por eso que digo que el autismo es un discurso de varios: el niño, los padres, las asociaciones, los psicólogos, el psicoanálisis, la ciencia médica.

Lo que plantea la cuestión del nacimiento de la palabra.

Una de mis hipótesis es que allí, una especie de desafío ha sido lanzado, un poco como las brujas desafiaban a la Iglesia, o como las histéricas desafiaban a la anatomía. Hay allí un desafío que es lanzado en lo que concierne a lo que hace sin embargo la particularidad humana, a saber el lenguaje y la palabra, como resistencia.

MS: Es una hipótesis que circula, puede ser como usted lo dice, pero como la idea que el niño autista no quiere hablar.

MCT: No pienso que sea el niño en tanto individuo, es un discurso, es el niño más otros.

M.S.: Bueno, pero aquellos que plantean esta idea piensan en un rechazo más radical.

MCT: ¿En el negativismo?

M.S: No simplemente una negación, un rechazo mucho más neto, más del lado de la psicosis.

MCT: Hay un punto de resistencia, seguramente, pero no es el niño que no quiere hablar. No es eso. Es un discurso que resiste a los maestros psicólogos, a la cientización… Es un punto de resistencia que vuelve opaca la cuestión del advenimiento de la palabra. ¿Este punto no debe quedar opaco?. ¿No debemos nosotros en tanto analistas, organizar la inaccesibilidad de lo que vuelve posible a la palabra y usted ve que no es sin embargo desconocer lo que la vuelve posible. Es un movimiento hacia y contra lo que hace la ciencia: hay un desafío. Y bien ¿Hay que levantarlo? Eso no es seguro para nada. ¿Cómo apareció el fenómeno del autismo?

M.S: ¿Y cómo aborda usted este discurso?

M.C.T: He comenzado a leer entonces a los lingüistas americanos y a sus alumnos que son referentes para el método TEACCH (Treatment and Education of Autistic and related Communication handicapped Children). La tesis de Asperger igualmente. Era un psiquiatra vienés que, el mismo año que Kanner, en 1943 - observe que 1943 es también la fecha del libro de Gesell, El niño joven en la civilización moderna, que es un trabajo sobre "el crecimiento del niño en la cultura moderna" en el que "crecimiento" e "ideología democrática tienen más de un punto en común…Asperger hizo entonces una tesis intitulada Los psicópatas autísticos durante la infancia con las observaciones de cuatro casos de adolescentes llamados autistas. Actualmente, lo que se llama el "síndrome de Asperger" se define como *High functioning autism*.

El término de autismo viene de Bleuler. Pienso que hay que retomar las cosas a partir de la oposición entre Bleuler y Freud, entre autismo y autoerotismo, porque hay algo del eros que desaparece -es un poco desordenado lo que yo le digo, pero hay que remontar al menos hasta allí, leer la correspondencia entre Freud y Bleuler. Creo que hay una lógica de Bleuler a Watson, al menos comportamentalista, al método "Teacch", al condicionamiento. Hay un hilo.

El libro de Watson, *Behaviorism*, apareció en 1925. Freud lo denunció inmediatamente. Que sea contemporáneo de *Die Verneinung* no deja de ser interesante tampoco…

Está igualmente Bowlby, un "analista" que ha atrapado al psicoanálisis anglosajón en el behaviorismo. Cuando uno toma ciertos textos, muy precisamente la discusión entre Bowlby, Anna Freud y Melanie Klein a propósito del duelo -apareció en Litoral, hay traducciones en un número especial sobre el duelo, se ve muy bien como Bowlby desplaza los conceptos y como su método es el método S-R (Estímulo-Respuesta), para fabricar su concepción del duelo no tiene nada más que ver con lo que Freud había comenzado en l917. Por ejemplo hace una encuesta: si un niño es separado de su madre a tal edad, cuál es su respuesta con respecto a los adultos, a niños de otra edad, a animales, etc.? Y lo hace con conceptos analíticos.

M.S: Es lo que muchos hacen muy a menudo aquí también (risas)

Norma Ferrari: ¿Qué hacen los cognitivistas en Francia?

M.C.T: Muy precisamente, no puedo responderle. No sé precisamente. No tengo casi tiempo de leerlos, excepto un libro sobre el autismo aparecido en PUF, de M. Rutter y E. Schopler, El autismo, y otro que se intitula pomposamente La filosofía del espíritu que es la mise en place, la legitimación- muy sabiamente, a partir de la intencionalidad -de la paranoia ordinaria, del desconocimiento. Es sorprendente…

M.S: Si el autismo plantea problemas, es por la cuestión práctica. Y es por eso que funciona esta "respuesta" colectiva, la intervención de los aparatos, en la medida en que no hay de qué extremo tirar.

M.C.T: No se sabe, efectivamente.

M.S.: Hay una exigencia más grande para tomar a cargo. Y es también por eso que el Estado interviene.

MCT: Pero hay más que eso.

M.S: Ciertos piensan que con el autismo, hay que buscar el juego. Pero no es siempre fácil eso.

M.C.T: El gesto es abrir una posibilidad al juego. Es eso. Cuando un niño juega, un paso es dado. Queda mucho por hacer. Pero eso, es ya un paso.

E.A: ¿Cómo piensa Usted la interpretación? Tomar la técnica del juego de Melanie Klein implica también una modalidad de interpretación. ¿Tiene Usted alguna crítica para esta modalidad?

MCT: Sí. El juego es ya una preparación para una interpretación.

E.A: La interpretación kleiniana era absolutamente explícita y hasta intrusiva , como en el caso de Dick.

MCT: Pero Melanie Klein tenía también una fineza de interpretación…

MS: ¿En qué sentido fineza? Porque en ciertos casos es de una brutalidad…

MCT: Como dice Lacan, es una brutalidad, pero ella tenía un reglaje freudiano.

Interpretaba cuando notaba que tenía repeticiones, cuando algo insistía, cuando parecía un lapsus, una formación del inconsciente. No es siempre una traducción simultánea, Mrs. Klein. Vea su artículo de 1927,"Coloquio sobre el análisis de los niños" y el de 1931, "Contribución a la teoría de la inhibición intelectual".

MS: Creo que es un punto importante lo que usted señala.

MCT: No traduce de manera simultánea el juego. Interpreta en momentos muy precisos y con la estructura edípica.

Bueno, Lacan ha desordenado todo eso, pero eso no significa que él tire, descarte el Edipo. Bien más allá de sus referencias a M. Klein, aproximadamente 1960, que es el momento en el que é cesa de hacer referencia a eso, existe esta posición que una parte analítica se hace en el cuadro del Edipo. No se juega al Edipo con un niño, no se juega a papá y a mamá con un niño, pero el cuadro del juego es el Edipo; entendámonos, el Edipo no es la fábula familialista que ha sido el blando -a justo título-de Deleuze y Guattari.

Y hay un punto de contacto, al menos uno, entre el cuadro, y el material que viene. Por ejemplo, en el caso Dick, cuando Melanie Klein dice: tren pequeño, gran tren, estación" etc. Es el punto. Pero es un punto extraordinario, ya que pone el cuadro en su lugar y , para Dick, hay entonces un adentro, un afuera, y un entre-dos, el negro que es un lugar extraordinario, de donde surgirá el llamado…He aquí como Lacan sitúa los efectos de la interpretación de Melanie Klein.

Bien, hay un punto de contacto que es una sujeción con alfileres del cuadro edípico, que es el de el psicoanálisis; eso reste, por supuesto. Pero no se trata de decir por ejemplo a una niñita: "Esperas un niño de tu padre". Es estúpido. Es un ejemplo que Lacan da de una modalidad interpretativa de un analista que quiere explicar a una niñita que ella ama a su padre y que querría un niño de su padre; ¡para ir más rápido, le explica su inconsciente! Resultado: todas las mañanas la niñita se despertaba llorando porque no veía al hermanito "prometido". Eso la hacía encolerizarse y caer en la desesperación. Lacan cuenta este fragmento de cura en su seminario La relación de objeto y las estructuras freudianas. Entonces, una interpretación es el niño quien la hace. El analista permite la interpretación, pero es el niño quien la hace, la interpretación. Él la prepara jugando. Los pequeños pacientes de Melanie Klein tenían ocurrencias extraordinarias.

No sé si ustedes conocen el caso de John, un caso de inhibición. Hay Witz, errores un error, es el niño quien interpreta.

Entonces, Melanie Klein explicitaba eso. Pienso que uno puede quedarse con eso que dice el niño y puntuarlo:

"Es eso". No tenemos por qué hacer un catequismo psicoanalítico. Es una de las diferencias entre M. Klein y Lacan. Creo que es eso una política: no hacer un catecismo psicoanalítico que venga a reemplazar la religión oficial más o menos bamboleante.

MS: En el caso de la interpretación en el psicoanálisis de niños. Creo que el método de la traducción simultánea es la forma de este catequismo. Es corriente leer trabajos en los que los dibujos de los niños son interpretados como una traducción. No es una intervención con respecto a la repetición, sino una constante traducción -que se lo diga o no al niño, pero es pensado así, muy a menudo.

MCT: Absolutamente.

Lo que cuenta, es el rasgo que se repetirá. Y no se interpreta eso. No se interpreta el rasgo unario. La marca está allí, hay que construirla. Es el punto de resistencia del sujeto. Es el punto en el cual habrá frontera entre goce y simbolización. No vamos a tocar eso. Estamos allí, al contrario, para que eso advenga.

Un niño psicótico es un niño que está en el goce, se podría decir. Entonces, es aquel punto el que hay que construir.

Creo que hay un psicoanálisis que está en contrasentido, un psicoanálisis psicológico que está en contrasentido, me parece, de lo que Lacan avanzó.

El domingo a la mañana presentaré un caso que hice público - era necesario que hablar con algún material - que no es toda la cura, que está compuesto por fragmentos de una cura -como un niño, durante un año, hizo el mismo dibujo. Un año, tres veces por semana, sesiones de cinco minutos.
Y un día algo apareció, después era otra cosa. Y jamás he comentado este dibujo. Era un juego que hacía, y a cada sesión yo le decía: "Recuérdame cómo se juega a eso", en fin las reglas, porque era un juego. Aquel día una regla particular surgió y es en aquel momento que el cuadro edípico, el cuadro del análisis y el material de este niño se cruzaron, se anudaron. Enseguida continuó dibujando sin que yo interpretara los dibujos. Simplemente puntuaciones…

M.S: En aquel caso, se podría decir que el valor del análisis fue el lugar y el tiempo en el cual hacer esta repetición? Es la presencia del dispositivo, la posibilidad de repetir este dibujo en "otro" lugar.

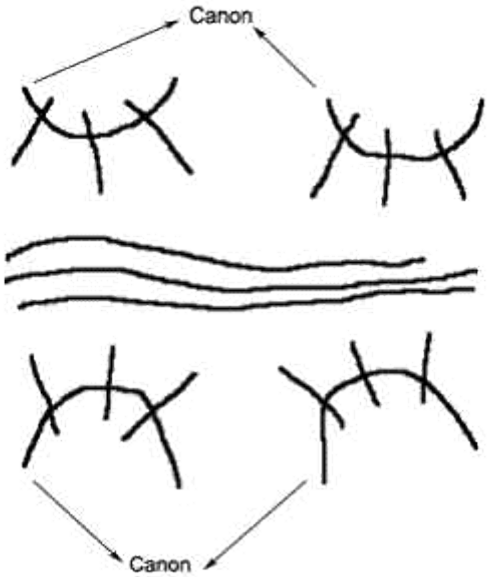
MCT: Sí, Usted tiene razón. No hacía en su casa este dibujo, lo hacía en la institución, ya que es un juego. ¿Puedo explicarle el juego?

M.S: Por supuesto.

MCT: Es un juego de niños. ¿Tiene un papel?

M.S: Acá está.

MCT: Eso se llama "el juego de las batallas". Hay dos campos. Hay dos cañones en cada campo.



Eso es un cañón, y con la lapicera -no sabría reproducirlo- había que pasar al campo del otro, intentar tocar un cañón. Es eso, durante un año, hubo eso.

Y es un juego que los niños hacen. Hay una manera de hacer deslizar la lapicera - no sé más, era en el 82.

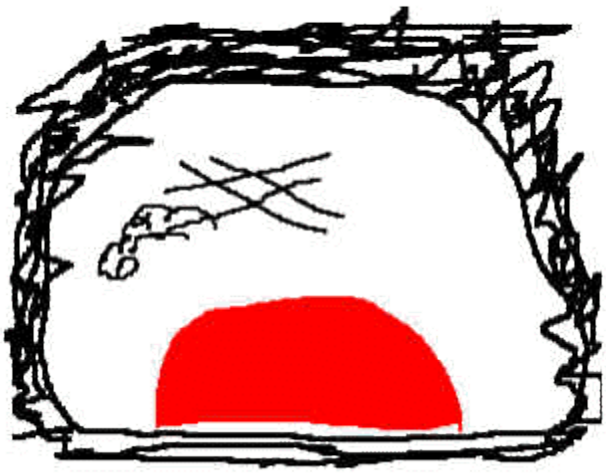
Entonces, durante 3 ó 4 minutos era eso.

Y aquel día me dijo: "No toques el mar de fuego", es decir que si el tiro de cañón llegaba a la zona mediana de las líneas ondulantes, el "mar", entonces el cañón-lanzador explotaba.

Después de un año!

Y ahí dije: "Ah, es lo que pasa con tu madre?!"

Y a partir de aquel día no jugó más a ese juego - siguió un poco, pero no era más eso - e hizo un dibujo extraordinario que era una especie de caverna, un avión con un fuego negro, completamente negro alrededor, un sol rojo.



Una especie de paisaje visto de una abertura, de una gruta. Es decir que había un cuadro. Podíamos continuar de otro modo, porque a partir de esta sesión, este niño tenía un punto de vista.

NF: Acá está el cuadro.

MCT: Sin comentario de mi parte, excepto una enérgica aprobación y un alivio al fin del dibujo.

MS: ¿Este análisis continuó después?

MCT: Sí , Este niño, al comienzo del trabajo -antes del juego de las batallas- rompía todo, se peleaba, era violento con su madre, es aproximadamente todo lo que sabía de él. Hablaba poco. Y yo lo cuidaba dos minutos. Un día, vino diciendo y designándose:"Goldorak"

Había dicho otras palabras antes de que me hubiera hecho pensar que haría un trabajo. Y cuando dijo "Goldorak", yo repliqué: "Sí, es eso Goldorak". He aquí un blasón, se podría decir así.

MS.: ¿Goldorak?

MCT: Ah, es un personaje de juegos para niño.

NF: ¿Poderoso?

MCT: Sí. Y diciendo Goldorak, no era más Goldorak. Antes, era Goldorak. Pero diciéndolo, no lo era más. Y fue después de eso que jugó al juego de las batallas.

El analista no tiene necesidad de decir mucho. Y este Goldorak, era un blasón, un mono, una marca que borraba a este ser loco que él había sido…

MS: ¿Su tesis sobre las referencias a Klein en la enseñanza de Lacan fue editada?

MCT: Es reproducida en un formato de libro en *Presses Universitaires* de Lille por un taller de reproducción de tesis. Es texto mi tesis. No quería hacer de eso un libro.

MS: ¿Cuál es la diferencia?

MCT: Sucede que ciertas tesis universitarias estén disfrazadas por una reescritura. No quise. Es una tesis. Jugué el juego de la tesis universitaria y, además, avanzo una tesis, concerniente a la "técnica del juego" como siendo lo que oficia las veces de metáfora… la "técnica psicoanalítica del juego", como lo precisé luego, es la oficina, el laboratorio de la metáfora.

MS: ¿Cuáles son las ideas principales de esta tesis? ¿Cuáles son las principales conclusiones que usted hace sobre estas referencias kleinianas en Lacan?

MCT: Es una parte de la tesis, sí y deduzco de ella que Lacan leyó a Melanie Klein muy seriamente. ¿Usted sabe que Lacan había propuesto a Melanie Klein traducir El psicoanálisis de los niños?

NF: No

MCT: Henri Ey organizaba para 1950 un congreso mundial de psiquiatría, y deseaba la presencia de Melanie Klein, porque ella representaba un lado progresista del psicoanálisis, al contrario de Anna Freud y de los Vieneses. Como Melanie Klein rehusaba, justamente porque estaba Anna Freud, Henri Ey pidió entonces a Lacan que se ocupara de Melanie Klein para decidirla a venir, lo que hizo. Melanie Klein y Lacan simpatizaban. Creo que tenían la misma locura por el psicoanálisis, una convicción semejante. Había algo en que estaban de acuerdo. Entonces, en 1950, Melanie Klein da a Lacan su libro, El psicoanálisis de los niños, versión alemana, que ella había publicado en 1932, pidiéndole traducirla en francés. Lacan comenzó, luego le dio una parte de la traducción a otro analista. Lacan habría extraviado los papeles y el proyecto quedó allí.

Más tarde, es el doctor Boulanger, psiquiatra en Canadá, y su mujer, quienes tradujeron la versión inglesa de Alix Strachey en francés. Cuando la traducción apareció en Francia, en el primer trimestre 1959, inmediatamente Lacan habló de eso en su seminario, E deseo y su interpretación. Es decir que, efectivamente, no había jamás dejado este libro. Lo que me hace decir que Lacan prestaba atención a Melanie Klein. Había comenzado ya el caso Dick, la cuestión de la simbolización, había inventado el matema del esquema óptico. Para comprender el caso Dick que una alumna había presentado en su seminario, en la sesión posterior, el 24 de febrero de 1954, dijo "inventé para usted un sucedáneo, una continuación del estadio del espejo", y era la matriz del esquema óptico, con el cual da la razón del llamado de Dick.

Al mismo tiempo, desde el 53, había marcado una diferencia entre él y Melanie Klein, con su tesis sobre la realidad en el seminario Las psicosis y las estructuras freudianas.

MS: ¿Qué piensa Usted que toma de Melanie Klein? Últimamente, hay un cierto revival de la cuestión de lo imaginario, y Melanie Klein es propuesta como la que se ocupa de eso, y Lacan de lo simbólico.

MCT: Sí, ¡Es la opinión que circuló y que circula todavía!…Pero es falso. Este tipo de reparto es sospechoso. Lacan lo dice probablemente él mismo una o dos veces. Pero al lado de todo el trabajo de construcción muy fino que él ha hecho con Melanie Klein, es poco. En cambio vemos que a partir- entre otras- de la lectura del caso Dick, es decir para ser preciso el artículo de 1930, "importancia de la formación simbólica en el desarrollo del Moi" se conciben lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real de la conferencia de julio de 1953.

Los alumnos de Lacan fueron los que dijeron Melanie Klein/Imaginario, porque Lacan subrayó su imaginarización de lo simbólico.

Pero yo pienso que es agitar una campanita que oculta todo el trabajo que Lacan hizo con la teoría de Melanie Klein.

Lo que Lacan tomó de Melanie Klein, para seguir respondiéndole a Usted, de sus informes de cura, es la importancia del "penis interior", del falo, que aparece como -voy a decirlo en términos de Lacan, ya que él lo dice así- como un significante polivalente que permite las ecuaciones simbólicas. Ahí está.

Entonces, eso era importante, pienso, para Lacan, encontrar en un material de cura lo que Freud había dicho del falo. Desde 1910, con el caso de Leonardo da Vinci, no del pene del niño, sino del falo que le falta a la madre -este artículo de Freud viene un año antes de la introducción del narcisismo - inmediatamente Lacan señaló este lazo entre el falo que falta a la madre, que va a permitir al niño tener, por este lugar primero, este lugar que lo constituye como totalidad falaciosa y enseguida falo que él no es, este lugar entre el falo y el narcisismo. Hay eso.

Está la cuestión de la substitución de los objetos internos. Lacan dice, texto, son significantes. Hay una versión de los objetos interiorizados que son los significantes de la cadena, justamente, esta especie de avanzada contra- fóbica. Por otra parte, Lacan hace una analogía muy clara entre el estadio del espejo y la posición depresiva, texto también -en 1966, en "De nuestros antecedentes", es un texto importante ya que él presenta los Escritos -hace este paralelo también largamente comentado, precisado en el curso del seminario.

Y entre el objeto malo y el objeto a. Hay que ser preciso en la articulación. Pero Lacan lo dice, allí también, textualmente: el objeto malo, es el objeto que no se puede pedir, es el objeto que no puede ser objeto de pedido y es en eso que es malo. Es el objeto del deseo, que fluye siempre.

Hay también allí una articulación muy importante.

Y yo pienso en lo concerniente a mí que haber hecho estas articulaciones permite precisar la diferencia entre Melanie Klein y Lacan. Y no es Melanie Klein/Imaginario y Lacan/Simbólico. No es eso.

M.S: ¿Cuáles serían los puntos de diferencia?

MCT: ¿Los puntos de diferencia? En 1938, la primera referencia en el artículo sobre la familia, que es muy importante para nosotros hoy, tiene consecuencias precisas para la concepción del complejo de castración en Lacan, ya que se funda, no en la diferencia de los sexos como en Freud, sino en el "cuerpo dividido en trozos" de Melanie Klein.

Para las cuestiones de género, en este momento, eso no deja de ser interesante, me parece. Lacan conservará esta línea. No es una cuestión de masculino/femenino, de diferencia de los sexos, la castración se funda sobre este suelo agrietado, fisurado, que es la noción de "cuerpo dividido en trozos", de imagen de cuerpo dividido de donde, entre paréntesis, la importancia de L tanto como R y S.

Él la articula con la fase edípica en la cual la tendencia del cuerpo está del lado de este famoso falo, está en juego de otra manera con la boca o el ano.

Eso me parece muy importante. Es una cuestión que está más allá de la sexualidad, en el sentido de la diferencia sexual genital y comportamental.

MS: Pero, cómo es la diferencia, entonces, con Melanie Klein?

MCT: Melanie Klein reintroduce la simetría de Freud diciendo: no solamente la hija quiere el penis del padre, sino que el niño quiere los hijos de la madre, los senos de la madre.

Lacan no sigue a Melanie Klein por esta vía.

EA: Y hay también una diferencia importante con relación al saber. Para Lacan, el saber debe ir en el lugar de la verdad, y para Melanie Klein el saber era algo que el analista comunicaba al paciente, en la modalidad de esta traducción simultánea de la que hablábamos antes.

MCT: No pienso que fuera del todo la práctica de Melanie Klein. No en este punto, no sistemáticamente de esta manera.

Cuando tenía controles, Melanie Klein se decía: "Ah, van a seguir hablándome del seno!" (risas)

Estaba harta. Hay un psicoanalista de edad, en Francia, James Gamil, que cuenta sus recuerdos en relación con Melanie Klein. Era crítica con eso. Está Melanie Klein y el kleinianismo , como está Lacan y el lacanianismo, Freud y el freudismo. Es diferente. Es por eso que pienso que es muy importante leer a Melanie Klein, leer a Lacan, y no solamente tal o tal comentador.

MS: Esta práctica de los kleinianos parte de una cosa que melanie Klein toma de Freud que es la cuestión de la comunicación de inconsciente a inconsciente.

MCT: Es el inconsciente transindividual de Lacan. El inconsciente está en la lengua.

MS: Pero para los kleinianos, eso lleva a lo que uno está siempre en condición de poder traducir. Estamos en el mismo avión.

MCT: Estamos en el mismo avión sí, pero no somos dos, la transferencia, es eso. Es delirante. Si no hay Edipo.

Hay algo un poco loco en esta experiencia de análisis. Pero el dispositivo implica obligaciones que hacen que uno no está en un delirio de a dos. En todos los casos, se puede esperarlo… (risas)

MS: Retomemos entonces la pregunta: ¿adónde coloca usted el punto de divergencia entre Lacan y Melanie Klein?

MCT: Hay varios. He evocado ya la concepción de la realidad. Lacan dice que para Melanie Klein, la realidad, es esta proyección constante contra-fóbica. Es una deducción de la lectura de Lacan de la teoría kleiniana. Lógicamente, cuando se lee a Melanie Klein, la realidad es una extensión de esta construcción fantasmática de defensa contra-fóbica.

Entonces, hay una posición tomada -no filosófica, porque no está articulado en Melanie Klein, se lo puede articular así con Lacan, después- pero hay una posición tomada de aquel orden: la realidad es una gran fantasía que calma. Pero vea usted, una cosa es deducir la concepción de la realidad en M. Klein, después que Lacan construyó la suya en 1957, y otra compararlas -es una diferencia casi epistemológica - otra cosa sería comparar los efectos de su práctica, muy diferentes también ellas.

Para Lacan, no. La realidad está concebida de otra manera, fundada en una concepción del lenguaje. Existe este punto de incompletud, este agujero de la represión originaria que enraiza a la lengua…la "mete en el cuerpo"…Son dos caminos teóricos diferentes. No se le puede reprochar a Melanie Klein esta reflexión, este retroceso epistemológico que tuvo Lacan desde la partida porque siguió los cursos de Kojève, porque había leído a Spinoza, porque tenía una cultura filosófica y científica remarcable…Pero Melanie Klein tenía este genio como lo reconocía Lacan todavía en 1975!

EA: Cuando para Klein el inconsciente consiste en una serie de contenidos fantasmagóricos, para Lacan el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

MCT: Para Lacan el inconsciente es una hipótesis.

Es extraordinario. Es una apuesta, eso quiere decir que eso se construye. No es un inconsciente reservorio.

Y eso tiene una influencia sobre la práctica, eso cambia completamente la práctica, Es una apuesta, eso quiere decir que el presente se construye con el futuro. ¿El presente es un efecto del pasado? ¿Por qué no? Es lo que se nos machaca pero quien dice que la experiencia analítica deba forzosamente ser del mismo tonel? Esta cuestión cambia la práctica, no se puede interpretar más de la misma manera. Es radical. La experiencia analítica no es una narración, ni incluso una re-narración.

Para la cuestión del juego, me interesé en Pascal que permite, entre otros, comprender esta báscula.

En el siglo XVII, la gente jugaba mucho, apuntaban, apostaban. Había un problema: cuando varios jugadores daban dinero, hacían una apuesta e interrumpían el partido, no se sabía calcular la redistribución de la apuesta.

Antes de Pascal se lo hacía de manera empírica. Resolvió el problema desde un punto de vista matemático: contando los golpes posteriores, pero sobretodo postulando que la apuesta, una vez hecha, estaba perdida para cada uno de los jugadores. Sólo a ese precio el cálculo fue posible y usted ve como pudo interesar a Lacan esta pérdida inicial. Entonces, saber cómo distribuir la apuesta, cuando la partida es interrumpida, a partir de los golpes por venir (y no del pasado), encuentro que eso es muy importante para el análisis con los niños, porque a menudo la partida es interrumpida, pero no sin al menos un cierre…

MS: Eso nos trae de nuevo a la cuestión que yo le planteaba al comienzo: el análisis no es el mismo para un niño que para un adulto desde el punto de vista del fin.

MCT: Desde el punto de vista del fin, sin duda.

Pero al mismo tiempo, no planteo esta oposición tan tajante desde el comienzo, no sé si es tan tajante. Cuando se hace un análisis, se construye algo. Sea cual sea la edad, es una construcción, no de la realidad, sino de la experiencia. La represión originaria no está más al comienzo, está al final. Lo que está al comienzo del dispositivo es la apuesta perdida.

Y justamente, con Pascal -en dos seminarios muy importantes que trabajo desde hace tres años porque los encuentro difíciles, El objeto del psicoanálisis y De un otro al otro - me parece que hay **una báscula** que estaba en preparación, pero con Pascal, Lacan encuentra los medios de llevar hacia el futuro lo que pensaba en el pasado. Y para la práctica es muy importante, porque es dando pistas que Lacan nombra al sujeto de la ciencia, que el análisis puede operar, obrar.

MS: Existe la idea de que el psicoanálisis es la reconstrucción…

MCT: Desconstrucción y construcción. Eso cambia todo.

Y eso va bien con ciertos niños que no están construidos. Lacan decía que el imaginario era segundo en relación a lo simbólico, eso se construye después.

Entonces, hay niños que vienen, que están en curso de construcción, y está mal hecho, es doloroso. Es allí que el juego es importante, que haya una puesta en juego, porque aquellos niños no juegan muy seguido.

Cuando un niño empieza a jugar, algo va a llegar, está haciendo su cocina, o su química, es todo un arte…

MS: La psicosis de un adulto tiene una lógica semejante, en el sentido que construir un delirio, objetos con los cuales sostener un lazo social, es hacer una construcción.

MCT: Absolutamente.

Allí donde está el agujero, son fantasma, rush perverso o delirio de los que el sujeto se cuelga. En el análisis, es al analista a quien le toca en suerte ser este soporte.

MS: El problema para las psicosis, es que la intervención del analista es el soporte.

MCT: En las neurosis también pero no probablemente en el mismo registro, aunque en ciertos pasajes…

MS: Pero en las psicosis, es para toda la vida. No es el caso para las neurosis. La construcción utiliza siempre el soporte del analista. En todos los casos, es lo que subrayan los analistas de psicóticos: la cura puede tener interrupciones, a veces largas, estabilizaciones, pero habitualmente el paciente vuelve.

MC: Sí

NF: Me gustaría saber: ¿cómo llegó usted al psicoanálisis?

MCT: Quería ser etnóloga. Y para ser etnóloga, quería ir a la Casa de las Ciencias del Hombre, en París. Para entrar, era necesaria una licencia. Comencé una licencia de psico, leí a Freud y a Lacan. Me entusiasmé!

Estaba en Tours, encontré médicos que trabajaban en la clínica de La Borde -era en el 68…

MS: ¿Qué trabaja de Lacan?

MCT: Los Escritos

MS: A partir del 66.

MCT: Era en el 68. Comencé con un profesor de literatura comparada, de Tours, y yo trabajaba también con René Balibar; éramos un grupo, leíamos a Lacan, a Freud…

MS: ¿Y desde cuándo está en la escuela lacaniana de psicoanálisis?

MCT: En el momento en que *L'Unebévue* apareció. Entré a la elp porque estaba esta revista. Yo leía Litoral, iba a los coloquios de la elp. Pero cuando esta revista salió, me decidí.

MS: ¿Y por qué en aquel momento y no antes?

MCT: Por una razón precisa**,** un escalón que fracasó, equivocado…Inmediatamente después tuve niños. No me es fácil trabajar con otros analistas. Necesité tiempo. Cuando *L'Unebévue* salió, me pareció que había puntos de acuerdo con la manera de concebir el psicoanálisis.

No quise ser miembro de la Escuela freudiana.

Iba a los seminarios de Lacan, a los congresos, a los coloquios, pero eso, no quería.

MS: ¿Por qué?

MCT: Prefería mi experiencia de analizante con Lacan a una experiencia, digamos, institucional.

MS: ¿Viajaba para hacer su análisis?

MCT: Sí. Viajaba al comienzo. Es cierto que pude hacer este análisis porque estaba lejos del "medio analítico parisino".

MS: ¿Qué piensa usted de esta intervención de Lacan, de "*la passe*"?

MCT: *Big question*! Yo no pedí "la passe". Es mi estilo: me gusta la soledad y luego, a mi parecer, en esa época, transparentaba demasiadas apuestas institucionales, de poder, de prestancia, más que apuestas analíticas.

Es una respuesta que me es propia, que es como soy.

Pero hay otras razones. El pase fue construido en el 67, en un momento de elaboración del sujeto del inconsciente en relación con el sujeto de la ciencia.

MS: Justamente**,** en ocasión del sujeto de la apuesta de Pascal.

MCT: Absolutamente, Me parece que *la passe* está en aquella construcción y mientras que no se haya puesto *la passe* a prueba de los seminarios ulteriores, o a prueba de otra cosa, estará siempre marcada por otra cosa que por la experiencia analítica.

Pienso que se puede encontrar otra cosa ahora.

MS: Hay un aspecto que patina siempre, que es el aspecto institucional.

MCT: Me parece muy extraño que "*la passe*" se vuelva central en la Escuela de la Causa, por ejemplo una especie de panóptico, o bien que sea un torbellino en la Escuela lacaniana, o que sea todavía un medio de trabajar entre varias instituciones. ¿Qué son estas diferentes interpretaciones de *la passe*?

MS: Por eso. Hay un lado institucional que patina siempre un poco. Pero es también la tesis o la idea de Lacan de un análisis que tiene un fin.

MCT: Pienso que hay otros medios, otras maneras. Es lo que encontró Lacan. Era mi pregunta y continúa siendo una pregunta.

MS: ¿Si hubiera un fin para el análisis?

MCT: Sí. Y cómo.

MS: Es un problema que vuelve. Muchos analistas proponen dejar de lado que el análisis tenga un fin, dejar estas cosas abiertas.

MCT: Hay un fin. Pero no es un fin ritualizado. Ahora bien eso tiende a volverse un ritual. Los testimonios escritos tienen a menudo los mismos tics...

MS: Sí, eso es el derape institucional.

Pero es también la idea que hay un fin para el análisis. ¿Hay un fin?

MCT: Sí, absolutamente. Si hay un comienzo, hay un fin. Usted ve que la cuestión del fin pone en juego la

experiencia ella misma porque no podría no haber fin si hay comienzo. Deduzca usted mismo: ¡no hay fin entonces no hay comienzo! Quid del análisis?

Pienso que la cuestión de la puesta perdida, del objeto a es esencial. Es extremadamente difícil de rendir cuenta de la experiencia analítica y, con la ayuda del empirismo, una suerte de cobardía se instala.

El dispositivo analítico incluye su fin, su bouclage. Pero por qué, y especialmente como verificarlo, autentificarlo, captar el mecanismo?

Pero era una pregunta, para alguien como Lacan, que tenía que ver con su preocupación por el psicoanálisis.

MS: Es un punto de diferencia con Freud también.

Si se puede demostrar, si se puede decir que el psicoanálisis tiene un fin, hay un psicoanálisis lacaniano. Sino es siempre un psicoanálisis freudiano.

MCT: Sí. Era la cuestión de Lacan. Pero era igualmente la de Freud: el fin tiene un tope, castración; y el de M. Klein: el fin es un duelo. Identificar sobre qué sujeto del inconsciente -próximo al sujeto de la ciencia- se apoya la Proposición de 1967, identificar sobre qué concepción de la transferencia, del amor, luego identificar lo que es puesto en lugar enseguida, permitiría volver a plantear la cuestión de la passe en términos otros que los estrictamente institucionales...

MS: Le planteaba la cuestión porque nos trae de nuevo a las diferencias entre el psicoanálisis del niño y el psicoanálisis de adultos.

MCT: No hay psicoanálisis de niños. Hay psicoanálisis. Todos los analizantes no se transforman en psicoanalistas y hay curas que terminan.

MS: Pero estos análisis no terminan.

MCT: No como lo que Lacan construyó concerniente al pasaje del analizante al analista.

MS: Entonces el psicoanálisis de niños no es como los otros.

MCT: Pero no hay un estandarte que diga: no hubo análisis porque el analizante devino analista. Es demasiado fácil...Si se hace del fin del análisis, de eso que Lacan escribió en 1967, un estandarte, entonces no estoy de acuerdo.

Es por eso que me pareció importante estudiar precisamente este período 65-70, porque después del 70, hay una movida...

Lo que Lacan instala, en el 67, con la proposición del pase tiene que ver con este hallazgo de Lacan "el psicoanálisis opera con el sujeto de la ciencia" ¿Es válido después?
No vemos por qué no lo sería. El discurso del amo resiste bien...

Pero es ¿que el fin del análisis?, cuando uno trabajó la enseñanza de Lacan hasta el 81, puede ser formulado de la misma manera que en el 67?

No sé. Para mí, está en cuestión.

MS: Puede ser en ciertos casos sí y en otros no.

MCT: Entonces, no hay estándar. 67 no es un estándar. Y en consecuencia si no es un estándar, no se puede decir que para las psicosis o para los niños -o para pacientes que no se vuelven psicoanalistas...hay todavía felizmente...-no hay fin. Hay que encontrar otra cosa. Para los niños, el análisis no está sin duda terminado en el sentido de la Proposición del 67, y es una suerte porque quién nos dice que los fines de análisis no están ahora falseados intencionalmente por el conocimiento de la Proposición sobre el pase?

MS: Es por eso que yo marcaba la diferencia

MCT: Sí, existe esta diferencia.

MS: Y es este mismo problema, probablemente, el que empuja a los analistas a tratar de completar los análisis de niños con una intervención sobre los padres, para terminar la operación.

MCT: Exactamente. Pero eso tiene que ver sobretodo con la manera de estar del niño en el lenguaje. Lacan tiene observaciones de una fineza extraordinaria. Los niños, destaca él, no llegaron todavía a la metáfora, sino a la metonimia...la metonimia está en la partida y es ella la que hace posible la metáfora que, ella, es de otro grado. La manera que tiene un niño de hablar de manera erótica es metonímico, es el palabra por palabra. Por ejemplo Anna Freud, en su sueño, dice: "Anna, fresa, frambuesa, flan, etc". Lacan trae otro ejemplo: un niñito dice a su madre que viene a decirle adiós a su madre a la noche, en su cama: " Mi gorda hija de grandes glúteos (culona)". Podría preocuparse por encontrar otras...

Entonces el lenguaje erótico, la transferencia, su dimensión erótica se caracteriza por ser palabra por palabra, metonímico, el objeto fluye, inexorable...Esta vertiente llama a la metáfora que es una especie de cierre, de puntuación.

Los analistas ponen explicaciones-traducciones. Porque es una fuerza terrible, este palabra por palabra. Uno no se da cuenta, dice metonimia, pero es una fuerza terrible. Es el sadismo de Melanie Klein.

Es así como comprendo las cosas: que el sadismo de Melanie Klein es análogo a la metonimia en Lacan. Y el masoquismo es análogo a la metáfora. Hay que restablecer estas continuidades: es la "misma" cuestión del fundamento pulsional tomada en coordenadas diferentes.

Es así como comprendo las cosas: que el sadismo de Melanie Klein es análogo a la metonimia en Lacan. Y el masoquismo es análogo a la metáfora. Hay que reestablecer estas continuidades: es la cuestión misma del fundamento pulsional tomada en coordenadas diferentes.

Ahí está, he hecho un trabajo también sobre esta unión entre Melanie Klein y Lacan. Lacan no dice jamás eso. Es lo que deduzco de su enseñanza y de mi práctica, se debería desplegar un poco más...Efectivamente, esta vertiente metonímica del lenguaje llama a los padres, llama a las interpretaciones, llama explicaciones. Es allí donde va a construirse un imaginario prêt à porter. Ahora bien el trabajo del analista consiste en hacer que no sea la teoría analítica que llega allí, o los conocimientos del analista, sino que el niño inventa, inventa a su manera y les invenciones no son forzosamente asombrosas, sino singulares.

MS: Se podría decir entonces que el psicoanálisis se vuelve "psicoanálisis de niño" en la medida en que uno se deja empujar un poco más sobre esta tendencia a completar la operación metafórica, par uno mismo, por la institución, padres interviniendo en los padres, etc.

MCT: Ahí está. En su sentido de la especialización es eso exactamente.

Al comienzo de este trabajo con los niños, me decía: ¿Por qué conservar esta expresión "psicoanálisis con niños" Porque esta expresión permanece. Es un índice. Es el índice de estas diferencias de las que hemos hablado hace poco: un material diferente, un fin diferente, ahí está, es todo.

Es el índice de eso, de una relación particular al lenguaje, a la angustia en una situación precisa.

Pero, a causa de esto, eso se lleva a los padres, a la educación, a la completud, etc

EA: ¿Podría contarnos algo de su experiencia con Lacan?

MCT: Extraordinario. Difícil. Una aventura.

En mi primera sesión, me sorprendió su manera de hablar, como todos.
Después de la lectura de los Escritos, era sorprendente...

Y luego...oh, hablaba muy simplemente, muy cálido, muy riguroso.

MS: Y todos sus mitos, por ejemplo, las multitudes de personas en la sala de espera.

MCT: Sí, había muchos pacientes.

MS No se sabía, cuando uno entraba, cuando saldría de allí.

MCT: Sí, pero yo no he esperado jamás mucho tiempo. Había horarios que no eran las citas de los "¿me has visto?". Lacan hacía sesiones cortas; se podía entonces no esperar mucho tiempo.

Pero un día esperé mucho tiempo en la biblioteca, sola, tarde, y creo que Lacan me había olvidado. (risas)

Lo que es divertido, es lo que dije. Me acordé de una expresión de mi padre. Mi padre decía a veces: "*Guardo lo mejor para el último bocado*". Un suspiro de Lacan...

Estaba contenta de mi habilidad pero al salir reía de dientes para afuera ("*je riais jaune*"). ¿Comprenden esta expresión?. Es sentirse incómoda porque decir "ser comida", y la última para colmo, no era muy divertido. Es a esta suerte de volteretas con las que tenía que vérmelas.

Había momentos así, en mi análisis, en los que estaba absorbida. Es una aventura. Uno entra en un mundo que abre, es el momento de decirlo...

EA: ¿Sesión de tiempo variable?

MCT: Sí. Sesiones cortas y de tiempo variable. Podía parecer largo. Es un tiempo que la ciencia moderna ignora.

MS: Hay ciertas teorizaciones sobre las sesiones cortas que circulan con la idea de acercar lo real más rápidamente, más directamente.

MCT: Es un problema, si uno hace de eso un sistema y una intención.

MS: Variantes de la cura patentada tipo. (risas)

MCT: Exactamente.

Lacan podía permitirse eso. Tenía confianza en Lacan, porque había leído a Lacan, y algo me ha convencido, sería largo decir este "algo".

Y es verdad que es inútil, en puntos muy importantes, dejar a un analizante charlotear. El blabla, es antes. El punto, el punto. Sino...

NF: Eso se pierde.

MCT: Ahí está. Cortas o variables, es equivalente si es tomado en el fuera de sentido.

En treinta segundos alguien puede haber dicho algo muy importante, y yo pienso que la escansión en acto, no sistemática, tiene efectos; por otra parte no faltan en la sesión siguiente...Para los niños a igualmente Y eso , es más difícil porque en privado, cuando un padre está en la sala de espera, y cuando después de cinco o diez minutos se termina (risas)...

MS: ¡Pero cómo!, ¡solamente cinco minutos!!! (risas)

MCT: Si tienen confianza...

Cuando el dispositivo es riguroso, hay efectos.

(Interrupción para fumar un cigarrillo) (se retoma con la cuestión de la lengua materna)

MS: Para la psicosis, la cura implica, de una cierta manera, la transferencia a otra lengua.

MCT: Para la neurosis también.

MS: ¿Entonces, por qué tener que hacer el análisis en la lengua materna?

MCT: Porque esta otra lengua resuena con lengua materna. No es otra lengua nacional. Es otra lengua singular, idioma de la lengua materna.

MS: Wolfson se paseaba de lengua en lengua.

MCT: Justamente. Él no hizo un análisis.

MS: Le escribía a...

MCT: ...a su editor. Pontalis. Escribía como Schreber ha escrito.

Probablemente en la psicosis, poder hablar en otra lengua más que la lengua materna, da aire, permite otro espacio.

Pero no es un análisis. Es hablar una lengua instituida como extranjera. No es la lengua singular. No es el idioma personal porque el idioma personal, está allí...Es otra lengua con una gramática, un vocabulario, con otras reglas, etc.

MS: Pienso en un ejemplo que nos dio Pura Cancina, una psicoanalista argentina, en una entrevista que le hicimos para este mismo número de Acheronta.

Pura Cancina hizo un último tramo de análisis en Francia, con Mayette Viltard. Hizo est análisis en francés. Llega el momento en el que quiere hablar de su fobia a los sapos, pero ella no conoce la traducción al francés. Entonces Mayette Viltard le pide que lo diga en español. Es entonces "sapo", homofónico, en francés, de "*su piel*" ("*sa peau*"). Es lo que le repite Mayette Viltard.

Pura Cancina nos contaba que era justamente este elemento del sapo que hacía la relación con la piel de su madre y que no terminaba de ser resuelto en esta fobia.

MCT: Absolutamente. Y eso uno puede hacerlo en su lengua.

MS: En este caso, es esta transliteración entre dos lenguas lo que permitió resolver esta fobia.

MCT: En francés, puede haber transliteraciones en la lengua misma. Una palabra puede sonar de otro modo.

MS: El francés es muy homofónico.

MCT: El significante, es eso también.

MS: El problema es la transliteración entre dos lenguas. En español, no se dice "*sa peau*", se dice "*su piel*". La cuestión que surge es la siguiente: si el psicoanálisis está hecha con pasado, la resolución de la fobia debería encontrar las aleaciones significantes que han ya jugado en este pasado. Dicho de otro modo, ¿cuál era la aleación significante entre la piel del sapo y la piel de la madre, pero en español?

Puede ser que este ejemplo aporte a la idea que el psicoanálisis es hecho con futuro, es una construcción.

MCT: La partida inicial es que este paciente no sabía traducir "crapaud" (sapo). Entonces, había algo que hizo parar la oreja de Mayette Viltard, en fin imagino...

(sapo) tuvo un eco, un eco en el cuerpo -el cuerpo resuena- no solamente un eco lingüístico pues sapo no tiene este sentido unívoco de "*crapaud*". Resuena también de otro modo en español. Hay un puente, una onda....

MS: La pregunta es: ¿cómo se había anudado este síntoma? ¿La piel del sapo con la de la madre, para que una intervención como ésta pueda desanudarlo, y que pueda haber una separación del objeto?

MCT: Es en eso que el análisis no es una reconstrucción sino una construcción en la transferencia. El anudado y el desanudado son un mismo movimiento.

Eso hace vacilar un poco mi posición: ¿se puede hacer un análisis en otra lengua que no sea la materna?

MS: El caso por caso implica una discusión política muy fuerte porque con el matema, habitualmente, se hace psicopatología. La formación de los analistas, en Argentina, pasa habitualmente, por lo que se llama la formalización del caso en ciertos matemas generales, por lo que uno termina por construir una psicopatología lacaniana.

MCT: Se pasa ya, entre el matema y la formalización, se pasa de un sistema, si puedo decir, a otro. Son dos axiomáticas. Primero, los matemas salen de la experiencia de Lacan, de su práctica y no de las matemáticas o de la filosofía.

Y somos nosotros quienes tenemos que volverlos a poner en juego, como Lacan volvió a poner en juego a Freud. No se puede hacer de los matemas lacanianos -por supuesto, están ahí- una aplicación formal y sistemática, hay que hacerlos jugar.

Cuando hacemos el esfuerzo de seguir a Lacan, de saber cómo construyó sus matemas, entonces no podemos aplicarlos más del mismo modo, no se puede sobre todo aplicarlos para hacer de ello una psicopatología. Eso funciona, pero no como una formalización formal y sistemática, hay que hacerlos jugar. Porque allí uno cae en el

Catequismo, en la religión universal, etc.

MS: Es un problema.

CT: Por su puesto que es un problema. Es un problema en la práctica.

MS: Y para la formación de los analistas.

MCT: Del todo. Pero hay que pasar por allí y comprender como Lacan construyó su matema, por ejemplo, como Lacan construyó su esquema óptico -es un matema que dura-, yo creo que en "De un otro al otro" hay todavía una referencia al esquema óptico.

Si se toma el momento en el que Lacan comienza a construirlo para el caso Dick, no se puede aplicar más en tanto matema porque se ve cómo es transformado, luego desapareció.

La referencia a la óptica en Lacan es muy importante. La construcción del sujeto de la ciencia nace con la óptica de Kepler. Y eso es muy pregnante para, vía Descartes.

Entonces, cuando uno hila todo eso, cuando uno lo sigue, ve la importancia del matema, se ve que es un punto de vista fuerte, pero no se lo puede aplicar de manera formal.

MS: Es un problema. No conozco bien en Francia, pero en Argentina, la formación estándar, es trabajar sobre casos de hospitales, sobre una docena de sesiones, aplicando una formalización general.

MCT: Allí, el psicoanálisis pasó al discurso de la ciencia. Decidir si hay o no forclusión del Nombre del Padre para prescribir un neuroléptico, me deja muda!

Lacan lo dice muchas y muchas veces, pero en el Reverso del psicoanálisis, lo subraya todavía más: el saber del psicoanálisis debe permanecer disjunto del discurso de la ciencia.

NF: Eso de ir a contra corriente pide un esfuerzo.

MS: El último seminario de Allouch en Buenos Aires a sido la ocasión de medir los efectos de ciertas "lecturas" de Lacan. Cuando Allouch recuerda la definición del amor en Lacan, una parte grande del público le agregaba al "*dar lo que no se tiene*", un complemento: "a quien no lo es", atribuyendo esta nueva versión de la relación sexual a Lacan. Alguien agregó esta "segunda" parte a la "primera" y quedó como una formula entera o única, que sería de Lacan.

MCT: Y eso es Melanie Klein. Melanie Klein es la reparación.

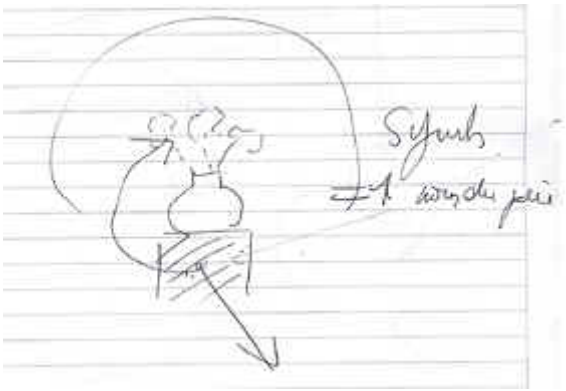
Usted sabe que esta fórmula de Lacan sobre el amor...

MS: ... que Lacan toma de Platón, del Banquete.

MCT: Además esta fórmula, hay que ligarla a su concepción del lenguaje. Hay un trabajo de articulación para hacer allí, par ejemplo, este objeto oculto que pone en el esquema óptico, es eso lo que hace metáfora.

La simbolización, es eso, existe esta parte de amor, de eros: es cuando eso que no hay, que está perdido, se vuelve una imagen virtual de la imagen real. Es eso, dar lo que no se tiene. Hay una articulación a hacer con la concepción de la lengua de Lacan.

Al contrario de la concepción behaviorista - si se toma el bouquet dado vuelta, Lacan lo hace siempre así, de perfil, yo se lo propongo de frente:



Las flores, el vaso. Si uno está bien colocado, se ven las flores aparecer, entonces imagen virtual, más imagen real. El que está allí. Ve el conjunto.

Eso, lo que está detrás lo oculta, no se lo ve jamás, está perdido. Y eso aparece en la operación de la simbolización, por la transferencia, por eros.

Es la "simbolización dramática", para retomar la expresión de Lacan, una performance propia al psicoanálisis: dar lo que no se tiene. Eso es la concepción del lenguaje de Lacan. Hay una parte, un cuerpo del significante, que es *nantización* simbólica de la realidad. Hay una parte de la realidad que está perdida, que uno no tiene entonces y que uno da.

Ellos, los comportamentalistas, toman lo que se ve, lo que se puede fotografiar, lo que se puede observar, lo que se puede grabar sobre una cinta. Ellos toman eso. El lenguaje para Sapir, Bloomfield, es eso el vaso; es la fonología científica. No la de Jakobson. Aquí está la diferencia entre Lacan y los

comportamentalistas. Y entre el amor, con esta definición, "dar lo que no se tiene" y la concepción del lenguaje de Lacan, hay una articulación.

EA: Una pregunta más. ¿A partir de la pluralización de los nombres del padre, podemos pensar otra manera de trabajar en el psicoanálisis con niños?

MCT: Los nombres del padre. Cualquier significante en esta operación que acabo de esbozar puede llegar a ser un nombre del padre si el dispositivo está bien regulado.

Es decir, esto no se observa, es un presupuesto. Y cualquier significante puede llegar a tener esta función de enganche.

MS: Muchas gracias por esta entrevista.

MCT: Gracias a Ustedes.

Entretien avec Marie-Claude Thomas

Michel Sauval: La première question que je voudrais vous poser est la suivante : pourquoi portez-vous l'accent sur la question de la technique et pas sur la direction de la cure ?

Marie-Claude Thomas : Où avez-vous vu que je portais l'accent sur la technique ?

MS : Dans la présentation de votre séminaire de cette fin de semaine, vous partez de la question de savoir si on pouvait appliquer le dispositif psychanalytique, de plein droit, avec les enfants.

MCT : Ah bon ! Le dispositif. Ce n'est pas seulement technique, un dispositif ! C'est un discours, une disposition qui inclut la direction de la cure, qui inclut la théorie freudienne, qui inclut des contraintes et pas un point technique seulement.

MS : Mais vous partez de la « technique psychanalytique du jeu » que propose Melanie Klein

MCT : C'est l'argument du séminaire ?

MS : Exactement.

MCT : Bien. J'ai posé les choses de façon radicale : il n'y a pas de « psychanalyse d'enfant ». Il y a une pratique analytique, une expérience analytique avec des patients jeunes qui parfois ne parlent pas, ou très peu.
On ne dit pas « psychanalyse de femme » ou « psychanalyse d'adulte ». Ce serait ridicule.

Ce qui m'a intéressé chez Mélanie Klein, c'est que tout de suite elle a posé qu'avec les enfants la pratique est la même qu'avec les adultes. Une phrase d'elle indique cette même position : « Un analyste d'enfants, s'il veut réussir dans son travail, doit avoir la même attitude de l'ICS qu'un analyste d'adultes. » C'était en 1927, quand il y a cette première controverse avec Anna Freud au cours de laquelle M. Klein pousse son hypothèse au bout.
Mais il y a un problème. De fait, le matériel qui vient dans une partie analytique, le matériel engagé, engagé comme avec un adulte, ce matériel est différent : c'est du jeu. Et c'est cette difficulté/différence que Mélanie Klein a appelé « technique psychanalytique du jeu ». Voilà comment je prends cette question de « technique ».

Ce que je dis dans la présentation de mon séminaire, c'est que ça n'est pas une question de technique au sens devenu banal, c'est une question de mode d'entrée dans le langage. Ça va bien au-delà d'une technique. Dans un livre qui a été fait à partir d'un colloque en Angleterre en 1977 avec des kleiniens et des

lacaniens, *The Klein-Lacan Dialogues*, quelqu'un présente sa pratique kleinienne avec des enfants, parle tout de suite des petits objets, des jouets.

Ce n'est pas ça. Je ne lis pas Melanie Klein comme ça, avec des objets, à propos du jeu. On ne donne pas à un adulte une boîte de mots en disant : « Parlez avec ça. » Un enfant qui joue en analyse, c'est différent, il s'agit d'une lecture différente d'un jeu habituel, de ce qu'on appelle jouer. Alors, comment Melanie Klein a-t-elle expliqué que l'enfant jouait dans un cure ? Eh bien, elle disait qu'il y avait tellement d'angoisse pour les enfants qu'ils ne pouvaient pas associer librement. C'est comme ça qu'elle a pensé son travail. Et elle considérait, c'est le principe basal, que le jeu est comme le rêve ou comme le fantasme. Point.

Je pars de là.
Donc, ce n'est pas du tout une technique, ou alors c'est une technique au sens du *Witz*, du mot d'esprit.

MS : Je reprends la question des différences. Il est peut-être ridicule de parler de psychanalyse de femmes et de psychanalyse d'hommes, mais ce qui fait différence entre l'adulte et l'enfant…

MCT : Non, justement. Je dis « psychanalyse de femme » parce qu'il y a eu beaucoup de travaux, de questions sur « la sexualité féminine ». Ce sont des veilles histoires qu'on traîne, un passé où l'on traitait les femmes comme les enfants. Voyez Dora ou la jeune homosexuelle : ce sont les pères qui les ont conduites chez Freud. C'est pour ça que je parlais de « psychanalyse de femme ». Et je ne veux pas opposer psychanalyse d'enfant à psychanalyse d'adulte, parce qu'alors on prend des faits de biologie, des faits dits naturels. On importe, dans le dispositif analytique, des données de la biologie, de la psychologie, de l'éducation, tels quels, sans prendre la mesure que ce ne sont justement pas des « données naturelles ».

Vous voyez, un dispositif c'est quelque chose de très construit, de très rigoureux, de très contraignant. Et pour moi, il s'agit de mettre en dehors du dispositif analytique, quand je reçois un enfant, tout ce qui n'est pas… comment dire ?… tout ce qui n'est pas proprement de l'ordre de l'analyse.
On croit qu'« enfant » ça vient naturellement, de tout temps, dans la psychanalyse. Oui et non. C'est une construction du dix-septième, du dix-huitième siècle qui est venue avec l'éducation, avec la mise en place du capitalisme, et à la fin du dix-neuvième avec la psychologie expérimentale, puis avec le behaviorisme et maintenant, en parallèle, avec la psychologie psychanalytique.
Et pourquoi prendrait-on ça comme ça, sans dire : « Mais qu'est-ce que c'est ça ? »

MS : Mais la division entre adulte et enfant n'implique pas seulement des questions extra-analytiques de psychologie ou d'éducation, mais aussi certains concepts analytiques, comme celui du fantasme.

MCT : Pour Mélanie Klein il y a un fantasme qui s'organise de séance en séance à partir du jeu.

MS : Lacan arrive même à poser la question temporelle de la constitution du fantasme.

Eduardo Albornoz : Par exemple, pour le cas d'André Gide.

MCT : Oui. Pour Gide, Lacan pose plutôt la question du passage des fantasmes de la mère de Gide à son fils.

Norma Ferrari : O el ejemplo de « Pegan a un niño »

MCT: Mais ce n'est pas le fantasme d'un enfant ! Un enfant peut être réduit à être l'objet du fantasme des parents. Lacan repère justement que l'enfant peut être objet petit *a* d'un fantasme qui est un discours, qui n'appartient pas à quelqu'un. C'est un discours qui est porté par plusieurs bouches. Ce n'est pas une question d'individu. Voyez le montage, justement, entre Freud, Anna Freud, Lou Andreas Salomé et la Société de Vienne, à propos de « Un enfant est battu ».

MS : Mais cela fait différence avec les adultes : on ne fait pas des entretiens avec la famille des adultes.

MCT : Parce que dès que vous dites enfant vient parent, vient éducation, vient tout ce qui a construit « enfant ». Dans la pratique analytique « enfant », c'est le jeu, c'est ce matériel très étrange qui vient à la place des associations, et « infantile », si l'on se réfère à Lacan, c'est une parole disruptive, quel que soit l'âge…

EA : C'est un matériel qui vient avec des parents.

MCT : Le jeu ne vient pas avec des parents… Mais parlons des parents. Tout d'abord, le plus facile, il peut y avoir des analyses sans parents. Il peut y avoir un travail psychanalytique sans parents.

EA : Oui ?

MCT : Si ! Je vais parler, dimanche, d'un jeune garçon que j'ai reçu pendant plusieurs années, et dont je n'ai vu la mère qu'une fois.
Et parfois les parents viennent, oui.

MS : Mais, prenons le cas du petit Hans, la phobie comme cette construction à laquelle Freud apporte le mythe de l'Œdipe, avec quoi le petit Hans finit de produire sa phobie et de faire les transformations, toute la structuration de son Œdipe. Alors, pour les enfants, il s'agit de la construction du fantasme, et c'est avec les parents.

MCT : Dans le cas de Hans, oui, absolument.

MS : Mais c'est aussi la plupart des cas de consultation avec des enfants. Et dans n'importe quel service de psychopathologie d'enfants, on vous dira qu'on accompagne les phobies pour qu'ils finissent de faire leur métaphore paternelle.

MCT : Ça, c'est de l'éducation psychonormée ! (rire)

MS : Je me trompe, peut-être, mais je crois que c'est comme ça qu'on pense ici la psychanalyse d'enfant.

MCT : En France aussi, parfois.

MS : Il faudrait alors répondre à cela.

MCT : Tout est cuit là. C'est joué. L'enfant est cuit. (rire)
Je pense au contraire qu'il faut organiser, non pas un programme de « maturation psychique », même si ce programme se fait avec des concepts, des modèles analytiques, mais organiser l'inaccessibilité de la jouissance et ça, c'est un pari, une aventure, une analyse et pas un programme de maturation.
On prend ce qui se présente. Je n'ai pas de modèles. Je ne sais pas, avant de travailler avec un enfant, si les parents vont accompagner sa phobie, et je ne sais pas s'il y a une phobie.

Ce que vous dites là, c'est très kleinien, parce que Mélanie Klein a pensé la construction du monde, l'accès à la réalité, sur le mode contra-phobique. L'accès à la réalité, pour Mélanie Klein, était psychogénétique, empiriste et sur un mode contra-phobique. C'est-à-dire qu'il y a, dans sa théorie de l'expérience analytique, un objet qui suscite beaucoup d'angoisse, qu'elle appelle le corps de la mère - j'imagine que vous savez ça - et que l'enfant, pour parer à cette angoisse, pour la fragmenter, investit un autre objet - donc, contra-phobique de cet objet premier d'où surgissait l'angoisse et l'empêchait d'associer, c'est pour cela qu'il joue - , il investit un objet qui, à nouveau, est source d'angoisse puisqu'il n'est pas sans une liaison avec le premier objet et rappelle le corps de la mère - *das Ding* dira Lacan dans son séminaire *L'éthique de la psychanalyse* en 1960 - et puis il investit un nouvel objet, et puis un autre objet nouveau, et ça constitue son monde.

Lacan a une démonstration extraordinaire qui démolit tout ça. Il dit, oui, ça peut être comme ça, mais fondamentalement, c'est le principe de réalité et le principe de plaisir qui organisent l'accès à la réalité. Pour Lacan, cela requiert ce qu'il appelle une « thèse dogmatique » qui est celle-ci que je vous dis en deux mots : la réalité est marquée d'emblée de la néantisation symbolique - il reprend la thèse freudienne de

1925 dans la *Verneinung* et confirme que la réalité advient sur la perte réitérée de *Wahrnehmung*, « prise de vrai », perception, alors prise dans un système de signes, système premier des signifiants ; on a là, pour Lacan, dans le fil de *l'Esquisse*, l'étape primitive d'apparition du signifiant, qui est un premier corps de signifiant - sur quoi portera la forclusion. Lacan développe cela dans le séminaire sur les psychoses en 1955-56. Ce quelque chose d'une néantisation symbolique de la réalité, fait que la réalité tient, n'est pas complètement mouvante - comme les tableaux de Dalí, ou bien dans les moments de deuil, voyez la fameuse Mme A. de M. Klein qui n'est sans doute qu'elle-même. Ça, c'est la thèse de Lacan, qu'il gardera. C'est avec les principes de réalité et de plaisir, cette thèse de néantisation….

MS : Ce qui nous porte vers le nom du père

MCT : Après. Et ça, ça va devenir psychologique. Or quand on lit les derniers séminaires de Lacan, n'importe quel signifiant peut avoir cette fonction-là. C'est très important dans la pratique avec des enfants parce que justement la question du père est devenue une tarte à la crème.

MS : Justement : la métaphore paternelle.

MCT : Ce qu'il en est advenu. Mais pour Lacan, c'est quelque chose de très précis début 1958. C'est un épinglage. La métaphore paternelle est un épinglage entre l'ensemble du système signifiant et la signification du phallus par le sujet, entre errants. Et n'importe quel signifiant peut avoir cette fonction-là, cette lecture-là. Ça n'a pas forcément à voir avec le papa, au sens d'une application terme à terme. Donc, pas tout de suite…

MS : Bon, dans ce tout de suite il y a une question. Finalement, après, il y a les papas et les mamans.

MCT : Oui, il y a les papas et les mamans, comme il y a le chien…. Parfois un chien est un nœud, un signe plus important que les parents en tant que tels.

MS : Et la plupart des cas font un trajet plus au moins standard, au sens d'une phobie…. (rire)
Un parcours où cette phobie permet de faire ce processus d'épinglage.

MCT : Oui, si c'est une phobie. Mais ça peut être autre chose.
Ça, c'est un point de vue kleinien. Les symptômes sont étiquetés phobiques. Parce que, pour Melanie Klein, ce qui coince c'est justement cette difficulté à… c'est toute la question de l'identification qui est construite là-dessus, aussi. Pour échapper à l'objet d'angoisse, le sujet va investir un autre objet. Mais, dès qu'il a investi, avec identification - le *neues Subjekt* de Freud - l'angoisse ressurgit.

Pourquoi dire phobie ? Dit-on phobie parce que Melanie Klein a conçu l'investigation des enfants, la connaissance du monde sur ce mode-là et parce qu'on assimile animal totémique et incorporation du père ? Ce sont des coordonnées surchargées, si je puis dire…

MS : Beaucoup parlent de phobie parce que Lacan propose l'analyse du petit Hans.

MCT : Oui, d'accord, mais est-ce pour cela qu'il la propose ?

MS : Et on arrive même à poser que dans toute analyse on devrait trouver une phobie quelconque.

MCT : Oui, mais …

MS : L'idée que chacun a son animal phobique. Dans toute analyse, on trouvera la marque d'une phobie, parce que dans toute construction d'un sujet on passe par quelque chose comme ça.

MCT : Oui. D'accord…

MS : Et ça, c'est la métaphore paternelle, etc.

MCT : D'accord, c'est tout ce que Lacan dit de la fonction de blason dans la phobie, mais cette fonction peut être activée par autre chose qu'un animal… Si vous venez le week-end prochain, je vous montrerai que cette fonction de blason, ce n'est pas un animal, mais un héros de B.D., Goldorak.
Mais je pense que maintenant, politiquement - puisque nous parlions avant de la politique de la psychanalyse -, il y a à critiquer ce terme « phobie », parce que, justement, il fait partie de cet ensemble psychopathologique où psychanalyse et psychiatrie se mélangent, que nous sommes plusieurs à remettre en question.
Une conception psychosociale du sujet psychopathologise les sujets. Le sujet de l'inconscient n'est pas une conception psychosociale du sujet.

MS : On pourrait tracer peut-être une ligne politique. On parle avec vous, maintenant, et vous dites : « La phobie, non. »…

MCT : Politiquement…

MS : Politiquement. On parlait avec George-Henri Melenotte, et il nous disait : « La toxicomanie, non. »

MCT : Oui, oui (rire)

MS : On parlait avec Jean Allouch, et il nous disait : « La direction de la cure, non », aussi politiquement.

MCT : Ah, ça, ce n'est pas du même ordre et je n'y souscrirai pas sans quelques précisions. Que la cure soit dirigée, compulsée par la jouissance, l'au-delà du principe de plaisir, c'est indéniable. Mais que le bonhomme qui se dit psychanalyste veuille diriger la cure requiert, effectivement, des réserves… et quelques métamorphoses. Si « phobie » et « toxicomanie » sont pris dans une axiomatique psychiatrique, médicale, alors je répète qu'il ne s'agit pas de la même chose que dans l'expérience analytique et que pour éviter l'amalgame, évitons « phobie ».

MS : Bon, mais aussi il posait la critique à la question des « perversions ».

MCT : « *Pernepsy* ». Oui. Perversion, névrose et psychose à reprendre dans d'autres coordonnées que celles de la psychiatrie, de la morale et de la politique des pouvoirs.

MS : Alors, surgit une question qui est celle de la théorie.

MCT : La théorie, c'est toujours un point de pratique. Il n'y a pas la théorie comme ça. C'est toujours un point de pratique. Je trouve que c'est beaucoup plus nouveau, plus actif, subversif, de parler d'angoisse en tant qu'affect, que de phobie. Parce qu'avec phobie, tout de suite viennent toutes les idées convenues, c'est déjà un modèle, c'est standard - comme vous disiez- la route est tracée. Il n'y a pas d'invention. Pour l'angoisse, c'est autre chose…

Je prends le risque qu'une cure ne se fasse pas. Il y a un risque à chaque fois, c'est une aventure pour toute cure, quel que soit l'âge.

MS : C'est ce difficile équilibre que chaque cas soit un nouveau cas.

MCT : Absolument, absolument…

MS : Mais….

MCT : Pas « mais » (rire)
Pour moi, pas de « mais ».

MS : Alors il n'existe pas de phobies, ni d'hystéries…

MCT : Oui, bien sûr.

MS : On ne peut pas faire de la psychopathologie.

MCT : Voilà. Bien sûr, la psychopathologie, il y a des livres, il y a des études. Mais, dans la pratique, dans l'expérience, il n'est pas question de cela, c'est oublié. Cet oubli est un effet du transfert si le psychanalyste se déprend d'une place de pouvoir.

MS : Mais quand on fait le saut vers la théorie, il est difficile de ne pas retomber dans la psychopathologie.

MCT : En quoi rendre compte de la pratique ferait-il retomber dans la psychopathologie ou dans des vignettes cliniques ? Je pense qu'à un moment, le nôtre, où la psychanalyse est devenue d'une telle vulgarisation qu'elle est quasiment un appareil idéologique d'Etat, comme on disait, on peut trouver d'autres manières d'en rendre compte. Lisez Lacan, ce n'est pas nouveau, ce que je dis là. Ce n'est pas nouveau du tout : lire Lacan sans faire de lacanisme, lire M. Klein sans faire de kleinisme…

MS : On pourrait dire, d'une certaine façon, que cette idéologie d'Etat….

MCT : Là, j'exagère. En France, en tout cas, ce n'est pas encore un appareil idéologique d'Etat, bien que…

MS : Pourtant, Robert Castell a écrit son « psychanalysme » il y a bien longtemps.

MCT : Tout à fait. Je l'ai lu quand le livre est sorti et j'en tiens compte. On sent Castel plein de hargne salutaire contre le psychanalysme, certains effets de la psychanalyse, c'est pourquoi il compte : il y a une vérité dans ce qu'il dit.

EA : Que dit Castel ?

MS : Il dit que les psychanalystes sont les héritiers des psychiatres dans la fonction du contrôle social.

MCT : Et je suis très ferme sur ce point, parce que la psychanalyse est à une place très délicate par rapport à cela. La psychanalyse est très fragile par rapport au contrôle dans les institutions. Dans une institution, si un enfant parle de choses un petit peu louches….

MS : Il y a des questions légales….

MCT : Donc, je suis très ferme. Je pense que le savoir analytique est un savoir disjoint du reste, complètement disjoint, séparé. C'est la position de Lacan en 1970, dans *L'envers de la psychanalyse* : le savoir du psychanalyste doit rester disjoint du savoir de la science. Mais mettre ça en pratique, quotidiennement, est très difficile en ce moment : naviguer entre la psychiatrie qui domine les institutions et les figures respectables, normativantes des psys. Et puis, les psychanalystes aiment le pouvoir. C'est peut-être ce à quoi Jean Allouch faisait allusion pour la direction de la cure.

Les psychanalystes aiment le pouvoir et aiment dire ce qu'ils savent. Et c'est avoir du pouvoir sur quelqu'un que de dire ce que l'on sait de lui, dire ce que l'on sait d'un enfant aux autres de l'institution. Or c'est une contrainte du dispositif freudien que ce savoir-là soit disjoint. C'est ce qu'on appelle la discrétion.

MS : Je vais continuer à faire l'avocat du diable. (rires)
Un psychanalyste d'enfant vous dirait : « Mais très souvent il faut intervenir sur les parents… »

MCT : Non, non. Intervenir comment ? En tant que quoi, qui ? Expert ? Juge ? Educateur ?

MS : Comment produire certains changements dans certaines situations…

MCT : Avec l'enfant.

MS : Mais il y a des situations que l'enfant ne peut pas changer à lui tout seul.

MCT : Il y a des situations où une analyse est impossible : la psychanalyse n'est pas une panacée. Mais si c'est possible, alors faisons le pari de lui donner la capacité de se débrouiller avec sa famille. Il n'y a pas de famille idéale. C'est lui donner les moyens de se débrouiller avec cette famille-là. Ce sont ses parents.

Et les *gays and lesbians studies* vont nous apprendre beaucoup de choses là-dessus, j'espère. Parce que, c'est mon opinion, le S/M est dans la famille. C'est là que se joue le S/M, dans la névrose. Freud avait déjà repéré que ces pulsions qu'il nomme sadisme et masochisme sont des fondements pulsionnels. Vous voyez, on hygiénise, on aseptise d'un côté, ça revient d'un autre, on ne va pas supprimer ça, ce n'est pas possible, sinon on supprime l'érotique de la vie… Donc, un travail avec un enfant, c'est lui donner les moyens de se débrouiller avec ça, de faire avec, comme pour tout analysant.

MS : Mais, justement, il y a toujours des situations où surgit la question de savoir s'il y a les possibilités pour franchir cette limite. Il y a des situations qui sont suffisamment tragiques pour qu'il n'y ait pas de possibilités.

MCT : Bon, là il faut trancher : la psychanalyse est-elle ou non un remède social ? Tout n'est pas du ressort de l'analyse et tout le monde ne peut pas, ou ne veut pas, faire une analyse. C'est une entourloupe que de le laisser croire. Il y a d'autres moyens d'intervention. La scolarisation est obligatoire en France, une analyse, non.

MS : Une analyse n'est pas obligatoire. Mais c'est obligatoire d'aller au cabinet psychopédagogique quand il y a les problèmes.

MCT : Psychopédagogique, pas psychanalytique.

EA : Mais les demandes sont des parents.

MCT : Les parents ont envie que leurs enfants aillent bien. Mais si l'enfant ne demande pas - et en tant qu'analyste, on sent très vite si un enfant est d'accord ou non pour faire un travail, très vite, on sent s'il se pique au jeu et s'il continue - mais s'il ne veut pas, qu'est-ce qu'on peut faire ? Réellement, qu'est-ce qu'on peut faire ? Rigoureusement, on peut proposer aux parents de continuer avec eux. Ça oui. On ne peut forcer personne à faire une analyse, c'est une condition de son effectuation. Je crois que c'est un des seuls endroits de liberté : il y a une différence entre prescrire une analyse à quelqu'un et quelqu'un qui se sent lui-même dans la nécessité de faire une analyse.

Et quand il y a une possibilité de faire une analyse, alors il n'y a pas à hésiter car c'est efficace quand elle est faite dans un dispositif rigoureux.

MS : On touche un point-limite peut-être : la question de l'autisme. Il veut ou il ne veut pas faire d'analyse ? Il se pique ou il ne se pique pas au jeu ?

MCT : Certains se piquent au jeu.
C'est ma question en ce moment.

MS : Pourquoi en ce moment ?

MCT : Parce que si les difficultés dans ma pratique avec les enfants sont à peu près organisées, maintenant je bute sur ce qu'on appelle l'autisme : je trouve que c'est une énigme très compliquée. J'ai commencé un travail que j'ai appelé « l'invention de l'autisme ». Pas très original comme intitulé, mais c'est prendre les choses à la Foucault, les travaux de M. Foucault sont très précieux. L'autisme est un phénomène qui s'est construit à partir de 1935 aux Etats-Unis avec Kanner. Mais pas seulement avec Kanner, avec le structuralisme américain - Sapir, Bloomfield - c'est-à-dire avec une conception du langage très particulière ; avec Watson aussi, le behaviorisme et la pédopsychiatrie. Kanner est le premier à avoir écrit un manuel de psychiatrie de l'enfant, en 1935. Et je pense - c'est mon hypothèse maintenant - que la psychiatrie de l'enfant, le behaviorisme, la linguistique structuraliste américaine - qui est comportementaliste aussi - plus la psychologie animale, c'est-à-dire des expériences et expérimentations

sur du matériel qui ne parle pas, ont construit cette figure nouvelle qui s'appelle autisme, de nombreux documents télévisuels que chacun reçoit dans son salon…

Toute une psychologie est pensée maintenant à partir des vivants qui ne parlent pas. Il y a là un phénomène humain très étrange, avec ces coordonnées-là, quand une famille humaine produit un enfant qui ne parle pas. Extraordinaire ! Par ailleurs, il y a de nombreuses associations concernant l'autisme.

C'est très nouveau que les parents soient partie prenante dans un phénomène anormal. Les parents sont très actifs par rapport aux années 50, 60, 70, par rapport à la psychose de l'enfant ; ça, c'est nouveau. Il n'y avait pas ce phénomène. Les parents se regroupent, écrivent des témoignages, interviennent, font des congrès. L'autisme n'est pas caché, plutôt exhibé.

MS : Cela fait peut-être partie de ce standard idéologique de la santé. Il y a des mouvements comme ça aussi pour l'alcoolisme, l'anorexie, etc.

MCT : Oui. Mais surtout, les parents sont mis, se mettent en place d'observateurs de leur enfant, et rapportent faits et gestes aux psys…

MS : Tout un appareil idéologique de la santé en charge des personnes : il faut participer, il faut faire.

MCT : C'est pour ça que je dis que l'autisme est un discours à plusieurs : l'enfant, les parents, les associations, les psys, la psychanalyse, la science médicale.
Ce qui pose la question de la naissance de la parole.

Une de mes hypothèses est que là, une sorte de défi a été lancé, un peu comme les sorcières défiaient l'Eglise, ou comme les hystériques défiaient l'anatomie. Il y a là un défi qui est lancé concernant ce qui fait tout de même la particularité humaine, à savoir le langage et la parole, comme résistance.

MS : C'est une hypothèse qui circule, peut-être pas comme vous le dites, mais comme l'idée que l'enfant autiste ne veut pas parler.

MCT : Je ne pense pas que ce soit l'enfant en tant qu'individu, c'est un discours, c'est l'enfant plus d'autres.

MS : Bon, mais ceux qui posent cette idée pensent à un refus plus radical.

MCT : Au négativisme ?

MS : Pas simplement une négation, un refus beaucoup plus net, plus du côté de la psychose.

MCT : Il y a un point de résistance, sûrement, mais ce n'est pas l'enfant qui ne veut pas parler. Ce n'est pas ça. C'est un discours qui résiste aux maîtres psys, à la scientifisation… C'est un point de résistance qui rend opaque la question de l'advenue de la parole. Ce point ne doit-il pas rester opaque ? Ne devons-nous pas, en tant qu'analyste, organiser l'inaccessibilité de ce qui rend la parole possible - et vous voyez que ce n'est pas pour autant méconnaître ce qui la rend possible. C'est un mouvement à la fois vers et contre ce que fait la science : il y a un défi ! Eh bien, faut-il le relever ? Ça n'est pas sûr du tout… Comment le phénomène de l'autisme est-il apparu ?

MS : Et comment abordez-vous ce discours ?

MCT : J'ai donc commencé à lire les linguistes américains et leurs élèves, qui sont des référents pour la méthode TEACCH (Treatment and Education of Autistic and related Communication handicapped Children). Egalement la thèse d'Asperger. C'était un psychiatre viennois qui, la même année que Kanner, en 1943 - remarquez que 1943 est aussi la date du livre de Gesell, *Le jeune enfant dans la civilisation moderne*, qui est un travail sur « la croissance de l'enfant dans la culture moderne » où « croissance » et « idéologie démocratique » ont plus d'un point commun… Donc Asperger a fait une thèse intitulée *Les psychopathes autistiques pendant l'enfance* avec les observations de quatre cas d'adolescents dits

autistes. Actuellement, ce qu'on appelle le « syndrome d'Asperger » se définit comme *High functioning autism*.

Le terme d'autisme vient de Bleuler. Je pense qu'il faut reprendre les choses à partir de l'opposition entre Bleuler et Freud, entre autisme et autoérotisme, parce qu'il y a quelque chose de l'*eros* qui disparaît - c'est un peu brouillon ce que je vous dis, mais il faut remonter au moins jusque-là, lire la correspondance entre Freud et Bleuler. Je crois qu'il y a une logique de Bleuler à Watson, au comportementalisme, à la méthode « Teacch », au conditionnement. Il y a un fil.

Le livre de Watson, *Behaviorism*, est paru en 1925. Freud l'a dénoncé immédiatement. Que ce soit contemporain de *Die Verneinung* n'est pas sans intérêt non plus…

Il y a également Bowlby, un « analyste » qui a attrapé la psychanalyse anglo-saxonne dans le behaviorisme. Quand on prend certains textes, très précisément la discussion entre Bowlby, Anna Freud et Mélanie Klein à propos du deuil - c'est paru dans *Littoral*, il y a les traductions dans un numéro spécial sur le deuil - on voit très bien comment Bowlby déplace les concepts et comment sa méthode est la méthode S-R (Stimulus-Réponse), pour fabriquer sa conception du deuil qui n'a plus rien à voir avec ce que Freud avait commencé en 1917. Par exemple, il fait une enquête : si un enfant est séparé de sa mère à tel âge, quelle est sa réponse par rapport aux adultes, à des enfants d'un autre âge, à des animaux, etc. ? Et il le fait avec des concepts analytiques.

MS : C'est ce que beaucoup font très souvent ici aussi (rires)

NF : Que font les cognitivistes en France?

MCT: Très précisément, je ne peux vous répondre. Je ne sais pas précisément. Je n'ai guère le temps de les lire, hormis un livre sur l'autisme paru aux PUF, de M. Rutter et E. Schopler, *L'autisme* , et un autre qui s'intitule pompeusement *La philosophie de l'esprit* qui est la mise en place, la légitimation - très savamment, à partir de l'intentionnalité - de la paranoïa ordinaire, de la méconnaissance. C'est étonnant…

MS : Si l'autisme pose des problèmes, c'est par la question pratique. Et c'est pour cela que fonctionne cette « réponse » collective, l'intervention des appareils, dans la mesure où il n'y a pas par quel bout tirer.

MCT : On ne sait pas, en effet…

MS : Il y a une exigence plus grande de prendre en charge, et c'est aussi pour cela que l'Etat intervient.

MCT : Mais il y a plus que ça.

MS : Certains pensent qu'avec l'autisme, il faut chercher le jeu. Mais ce n'est pas toujours facile, ça.

MCT : Le geste, c'est d'ouvrir une possibilité au jeu. C'est ça. Quand un enfant joue, un pas est fait. Il en reste beaucoup à faire. Mais ça, c'est déjà un pas.

EA : Comment pensez-vous l'interprétation ? Prendre la technique du jeu de Mélanie Klein implique aussi une modalité d'interprétation. Avez-vous une critique à cette modalité ?

MCT : Oui. Le jeu est déjà une préparation à une interprétation.

EA : L'interprétation kleinienne était absolument explicite et même intrusive, comme dans le cas de Dick

MCT : Mais Melanie Klein avait aussi une finesse d'interprétation…

MS : Dans quel sens finesse ? Parce que dans certains cas c'est d'une brutalité…

MCT : Comme dit Lacan, c'est une brutalité, mais elle avait un réglage freudien.
Elle interprétait quand elle repérait qu'il y avait des répétitions, quand quelque chose insistait, quand ça avait l'air d'un lapsus, d'une formation de l'inconscient. Ce n'est pas toujours une traduction simultanée, Mrs. Klein. Voyez son article de 1927, « Colloque sur l'analyse des enfants » et celui de 1931, « Contribution à la théorie de l'inhibition intellectuelle ».

MS : Je crois que c'est un point important ce que vous signalez.

MCT : Elle ne traduit pas de façon simultanée le jeu. Elle interprète à des moments très précis et avec la structure œdipienne.
Bon, Lacan a bousculé tout cela, mais cela ne signifie pas qu'il jette l'Œdipe. Bien au-delà de ses références à M. Klein, environ 1960, qui est le moment où il cesse d'y faire référence, il y a cette position qu'une partie analytique se fait dans le cadre de l'Œdipe. On ne joue pas à l'Œdipe avec un enfant, on ne joue pas à papa et maman avec un enfant, mais le cadre du jeu, c'est l'Œdipe ; entendons-nous, l'Œdipe n'est pas la fable familialiste qui a été la cible - à juste titre - de Deleuze et Guattari.

Et il y a un point de contact, au moins un, entre le cadre, et le matériel qui vient. Par exemple, dans le cas Dick, quand Mélanie Klein dit : « Petit train, grand train, gare », etc. C'est le point. Mais c'est un point extraordinaire, puisque ça met le cadre en place et, pour Dick, il y a alors un dedans, un dehors et un entre-deux, le noir qui est un lieu extraordinaire, d'où surgira l'appel… Voilà comment Lacan situe les effets de l'interprétation de Mélanie Klein.

Bien, il y a un point qui est un épinglage du cadre œdipien, qui est celui de la psychanalyse ; ça reste, bien sûr. Mais il ne s'agit pas de dire par exemple à une petite fille : « Tu attends un enfant de ton père. » C'est stupide. C'est un exemple que Lacan donne d'une modalité interprétative d'un analyste qui veut expliquer à une petite fille qu'elle aime son père et qu'elle voudrait un enfant de son père ; pour aller plus vite, il lui explique son inconscient ! Résultat : tous les matins, la petite fille se réveillait en pleurant parce qu'elle ne voyait pas le petit frère « promis »… ça la mettait en colère et au désespoir. Lacan raconte ce fragment de cure dans son séminaire *La relation d'objet et les structures freudiennes*.

Donc, une interprétation, c'est l'enfant qui la fait. L'analyste permet l'interprétation, mais c'est l'enfant qui la fait, l'interprétation. Il la prépare en jouant. Les petits patients de Mélanie Klein faisaient des mots d'esprit extraordinaires.

Je ne sais pas si vous connaissez le cas de John, un cas d'inhibition. Il y a des *Witz*, des *unebévues*, c'est l'enfant qui interprète.

Alors, Mélanie Klein, elle explicitait ça. Je pense qu'on peut en rester à ce que dit l'enfant et le ponctuer : « C'est ça. » Et ça continue. On n'a pas à faire un catéchisme psychanalytique. C'est une des différences entre M. Klein et Lacan. Je crois que c'est ça, une politique : de ne pas faire un catéchisme psychanalytique qui vienne remplacer la religion officielle plus ou moins branlante.

MS : Dans le cas de l'interprétation dans la psychanalyse d'enfant, je crois que la méthode de la traduction simultanée est la forme de ce catéchisme. Il est très courant de lire des travaux où les dessins des enfants sont interprétés comme une traduction. Ce n'est pas une intervention par rapport à la répétition, sinon une constante traduction - qu'on le dise ou pas à l'enfant, mais c'est pensé comme ça, très souvent.

MCT : Tout à fait.
Ce qui compte, c'est le trait qui sera répété. Et on n'interprète pas ça. On n'interprète pas le trait unaire. La marque, elle est là, il faut la construire. C'est le point de résistance du sujet. C'est le point où il y aura la frontière entre la jouissance et la symbolisation. On ne va pas toucher à ça. On est là, au contraire, pour que ça advienne.

Un enfant psychotique c'est un enfant qui est dans la jouissance, pourrait-on dire. Donc, c'est ce point-là qu'il faut construire.

Je crois qu'il y a une psychanalyse qui est à contresens, une psychanalyse psychologique qui est à contresens de ce que Lacan, me semble-t-il, a avancé.

Dimanche matin, je montrerais avec un cas que j'ai rendu public - il fallait que je parle avec du matériel, qui n'est pas toute la cure, qui est composé de fragments d'une cure - comment un enfant, pendant un an, a fait le même dessin. Un an, trois fois par semaine, des séances de cinq minutes.
Et un jour, quelque chose est apparu ; après, c'était autre chose. Et jamais je n'ai commenté ce dessin. C'était un jeu qu'il faisait, et à chaque séance, je lui disais : « Rappelle-moi comment on y joue » ; enfin, les règles, parce que c'était un jeu. Ce jour-là, une règle particulière a fusé et c'est à ce moment-là que le cadre œdipien, le cadre de l'analyse et le matériel de cet enfant se sont croisés, se sont noués. Ensuite, il a continué à dessiner sans que j'interprète les dessins. Simplement des ponctuations…

MS : Dans ce cas-là, pourrait-on dire que la valeur de l'analyse fut la place et le temps où faire cette répétition ? C'est la présence du dispositif, la possibilité de répéter ce dessin dans une « autre » place.

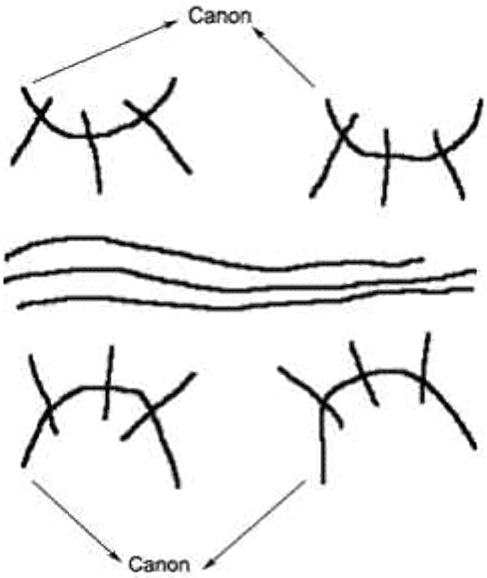
MCT : Oui. Vous avez raison. Il ne faisait pas chez lui ce dessin, il le faisait dans l'institution, puisque c'est un jeu. Je peux vous expliquer le jeu ?

MS : Bien sûr.

MCT : C'est un jeu d'enfants. Vous avez un papier ?

MS : Voilà.

MCT : Ça s'appelle « le jeu des batailles ». Il y a deux camps, il y a des canons dans chaque camp.



Ça, c'est un canon, et avec le stylo - je ne saurais plus le faire - il fallait passer dans le champ de l'autre, essayer de toucher un canon. Voilà, pendant un an, il y a eu ça.

Et c'est un jeu que les enfants font. Il y a une manière de faire glisser le stylo - je ne sais plus, c'était en 82.

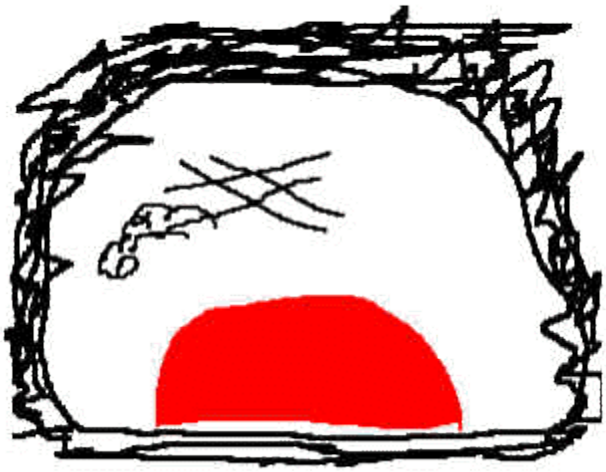
Alors, pendant 3 ou 4 minutes, c'était ça.

Et ce jour-là, il m'a dit : « Touches pas la mer de feu », c'est-à-dire que si le tir du canon aboutissait dans la zone médiane des lignes ondulantes, la « mer », alors le canon-lanceur explosait.

Au bout d'un an !

Et c'est là que j'ai dit : « Ah, c'est ce qui se passe avec ta mère ? ! »

Et à partir de ce jour-là, il n'a plus joué à ce jeu - encore un peu, mais ce n'était plus ça - et il a fait un dessin extraordinaire qui était une sorte de caverne, un avion avec une fumée noir, tout noir autour, un soleil rouge.



Une sorte de paysage vu d'une ouverture, d'une grotte. C'est-à-dire qu'il y avait un cadre. Nous pouvions continuer autrement, parce qu'à partir de cette séance, cet enfant avait un point de vue.

NF : Le cadre y est.

MCT : Sans commentaire de ma part, sauf une énergique approbation et un soulagement à la fin du dessin.

MS : Cette analyse a continué après ?

MCT : Oui. Ce garçon, au début du travail - avant le jeu des batailles - cassait tout, se bagarrait, était violent avec sa mère, c'est à peu près tout ce que je savais de lui. Il parlait peu. Et je le gardais deux minutes. Un jour, il est venu en disant et en se désignant : « Goldorak. »
Il avait dit d'autres mots avant qui m'avaient fait penser qu'il ferait un travail. Et quand il a dit « Goldorak », j'ai répliqué : « Oui, c'est ça Goldorak. » Voilà un blason, on pourrait dire comme ça.

MS : Goldorak ?

MCT : Ah, c'est un personnage de jeux pour enfant.

NF : Puissant ?

MCT : Oui. Et en disant Goldorak, il n'était plus Goldorak. Avant, il était Goldorak. Mais en le disant, il ne l'était plus. C'est après ça qu'il a joué au jeu des batailles.
L'analyste n'a pas besoin de dire beaucoup. Et ce Goldorak, c'était un blason, un signe, une marque qui effaçait cet être fou qu'il avait été…

MS : Votre thèse sur les références à Klein dans l'enseignement de Lacan, est-elle éditée ?

MCT : Elle est reproduite en un format de livre aux Presses Universitaire de Lille par un atelier de reproduction de thèses. C'est *texto* ma thèse. Je ne voulais pas en faire un livre.

MS : Quelle est la différence ?

MCT : Il arrive que certaines thèses universitaires soient déguisées par une réécriture.
Je n'ai pas voulu. C'est une thèse. J'ai joué le jeu de la thèse universitaire et, de plus, j'avance une thèse, concernant la « Play-technique » comme étant ce qui fait office de métaphore… la « technique psychanalytique du jeu », comme je l'ai précisé tout à l'heure, est l'officine, le laboratoire de la métaphore.

MS : Quelles sont les idées principales de cette thèse ? Quelles sont les principales conclusions que vous faites de ces références kleiniennes dans Lacan ?

MCT : C'est une partie de la thèse, oui et j'en déduis que Lacan a lu Mélanie Klein très sérieusement.
Vous savez que Mélanie Klein avait proposé à Lacan de traduire *La psychanalyse des enfants* ?
Vous connaissez cette histoire entre Mélanie Klein et Lacan ?

NF : Non

MCT : Henri Ey organisait pour 1950 un congrès mondial de psychiatrie, et souhaitait la présence de Mélanie Klein, parce qu'elle représentait un côté progressiste de la psychanalyse, au contraire d'Anna Freud et des Viennois. Comme M. Klein refusait, justement parce qu'il y avait Anna Freud, Henri Ey a alors demandé à Lacan de s'occuper de Mélanie Klein pour la décider à venir, ce qu'il a fait.
Il y avait une sympathie entre Mélanie Klein et Lacan. Je crois qu'il avait une même folie de la psychanalyse, une même conviction. Il y avait quelque chose où ils étaient en accord.
Donc, en 1950, Mélanie Klein donne à Lacan son livre, *La psychanalyse des enfants*, version allemande, qu'elle avait publié en 1932, en lui demandant de le traduire en français.

Lacan a commencé, puis il en a donné une partie à un autre analyste. Lacan aurait égaré les papiers et le projet en est resté là…

Plus tard, c'est le docteur Boulanger, psychiatre au Canada, et sa femme, qui ont traduit la version anglaise d'Alix Strachey en français. Lorsque la traduction est parue en France, au premier trimestre 1959, immédiatement Lacan en a parlé à son séminaire, *Le désir et son interprétation*. C'est-à-dire qu'il n'avait jamais laissé, en fait, ce livre. Ce qui me fait dire que Lacan était attentif à Melanie Klein. Il avait déjà commenté le cas Dick, la question de la symbolisation, avait inventé le mathème du schéma optique. Pour comprendre le cas Dick qu'une élève avait présenté à son séminaire, à la séance d'après, le 24 février 1954, il dit : « J'ai inventé pour vous un succédané, une suite du stade du miroir », et c'était la matrice du schéma optique, avec lequel il donne la raison de l'appel de Dick.

En même temps, dès 53, il avait marqué une différence entre lui et Melanie Klein, avec sa thèse sur la réalité dans le séminaire *Les psychoses et les structures freudiennes*.

MS : Que pensez-vous qu'il prend de Mélanie Klein ? Dernièrement, il y a un certain *revival* de la question de l'imaginaire, et Mélanie Klein est proposée comme celle qui s'occupe de cela, et Lacan du symbolique.

MCT : Oui, c'est l'opinion qui a couru et qui court encore !… Mais c'est faux. Ce genre de partage est suspect. Peut-être Lacan le dit-il lui-même une ou deux fois. Mais à côté de tout le travail de construction très fin qu'il a fait avec Mélanie Klein, c'est peu. En revanche, on voit qu'à partir - entre autres - de la lecture du cas Dick, c'est-à-dire pour être précis l'article de 1930, « Importance de la formation du symbole dans le développement du Moi », se mettent en place le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel de la conférence de juillet 1953.

Ce sont des élèves de Lacan qui ont dit Mélanie Klein/Imaginaire, parce que Lacan a souligné son imaginarisation du symbolique.
Mais je trouve que c'est agiter un petit grelot qui cache tout le travail que Lacan a fait avec la théorie de Mélanie Klein.

Ce que Lacan a pris de Mélanie Klein, pour continuer à vous répondre, de ses comptes rendus de cure, c'est l'importance du « pénis intérieur », du phallus, qui apparaît comme - je vais le dire en termes de

Lacan, puisqu'il le dit comme ça - comme un signifiant polyvalent qui permet les équations symboliques. Voilà.

Donc, ça c'était important, je pense, pour Lacan, de trouver dans un matériel de cure ce que Freud avait dit autour du phallus. Dès 1910, avec le cas de Léonard de Vinci, où il est question, non du pénis de l'enfant, mais du phallus qui manque à la mère - cet article de Freud vient un an avant l'introduction du narcissisme - tout de suite Lacan a repéré ce lien entre le phallus qui manque à la mère, qui va permettre à l'enfant d'avoir, par cette place d'abord, cette place qui le constitue comme totalité fallacieuse et ensuite phallus qu'il n'est pas, ce lien entre le phallus et le narcissisme.

Il y a ça.

Il y a la question de la substitution des objets internes. Lacan dit, *texto*, ce sont des signifiants. Il y a une version des objets intériorisés qui sont les signifiants de la chaîne, justement, dans cette espèce d'avancée contra-phobique. Par ailleurs, Lacan fait une analogie très claire entre le stade du miroir et la position dépressive, *texto* aussi - en 1966, dans « De nos antécédents », c'est un texte important puisqu'il présente les *Ecrits* - il fait ce rapprochement lui aussi longuement commenté, précisé au cours du séminaire.

Et entre le mauvais objet et l'objet *a*. Il faut être précis dans l'articulation. Mais Lacan le dit, là aussi, textuellement : le mauvais objet, c'est l'objet qui n'est pas demandable, c'est l'objet qui ne peut pas être objet d'une demande et c'est en cela qu'il est mauvais. C'est l'objet du désir, qui file toujours.

Là, il y a aussi une articulation très importante.

Et je trouve, quant à moi, que d'avoir fait ces articulations permet de préciser la différence entre Melanie Klein et Lacan. Et ce n'est pas Mélanie Klein/Imaginaire et Lacan/Symbolique. Ce n'est pas ça.

MS : Quels seraient les points de différence ?

MCT : Les points de différence ? En 1938, la première référence dans l'article sur la famille, qui est très importante pour nous aujourd'hui, a des conséquences précises pour la conception du complexe de castration chez Lacan, puisqu'il se fonde, non pas sur la différence des sexes comme dans Freud, mais sur « le corps morcelé » de Mélanie Klein.

Pour les questions de genre, en ce moment, ça n'est pas sans intérêt, me semble-t-il. Lacan gardera ce fil. Ce n'est pas une question de masculin/féminin, de différence des sexes, la castration se fonde sur ce sol craquelé, fissuré, qu'est la notion de « corps morcelé », d'image du corps morcelé d'où, entre parenthèses, l'importance de I autant que R et S.

Il l'articule avec la phase œdipienne où la tendance du corps est du côté de ce fameux phallus, est en jeu d'une autre manière qu'avec la bouche ou l'anus.

Cela me paraît très important. C'est une question qui est au-delà de la sexualité, au sens de la différence sexuelle génitale et comportementale.

MS : Mais, c'est comment la différence, alors, avec Mélanie Klein ?

MCT : Mélanie Klein réintroduit la symétrie de Freud en disant : non seulement la fille veut le pénis du père, mais le garçon veut les enfants de la mère, les seins de la mère.
Lacan ne suit pas Mélanie Klein sur cette voie.

EA : Il y a aussi une différence importante par rapport au savoir. Pour Lacan, le savoir doit aller à la place de la vérité, et pour Mélanie Klein le savoir était quelque chose que l'analyste communiquait au patient, dans la modalité de cette traduction simultanée dont on parlait avant.

MCT : Je ne pense pas que c'était tout à fait la pratique de Mélanie Klein. Pas à ce point, pas systématiquement de cette manière.
Quand elle avait des contrôles, M. Klein se disait : « Ah, ils vont encore me parler du sein ! » (rires). Elle en avait marre. Il y a un psychanalyste âgé, en France, James Gamil, qui raconte ses souvenirs à propos de Mélanie Klein. Elle était critique avec ça. Il y a Mélanie Klein et le kleinisme, comme il y a Lacan et le lacanisme, Freud et le freudisme. C'est différent. C'est pour ça que je pense qu'il est très important de lire Mélanie Klein, lire Lacan, et pas seulement tel ou tel commentateur.

MS : Cette pratique des kleiniens part d'une chose que Melanie Klein prend de Freud qui est la question de la communication d'inconscient à inconscient.

MCT : C'est l'inconscient transindividuel de Lacan. L'inconscient est dans la langue.

MS : Mais pour les kleiniens, cela mène à ce qu'on est toujours en condition de pouvoir traduire. On est dans le même avion.

MCT : On est dans le même avion oui, mais on n'est pas deux, le transfert, c'est ça. C'est délirant, s'il n'y a pas l'Œdipe.
Il y a quelque chose d'un peu fou dans cette expérience de l'analyse. Mais le dispositif implique des contraintes qui font qu'on n'est pas dans un délire à deux. En tous les cas, on peut l'espérer… (rires)

MS : Reprenons alors la question : où placez-vous le point de divergence entre Lacan en Mélanie Klein ?

MCT : Il y en a plusieurs. J'ai déjà évoqué la conception de la réalité. Lacan dit que pour Mélanie Klein, la réalité, c'est cette projection constante contra-phobique. C'est une déduction de la lecture de Lacan de la théorie kleinienne. Logiquement, quand on lit Mélanie Klein, la réalité est une extension de cette construction fantasmatique de défense contra-phobique.

Donc, il y a un parti pris - pas philosophique, parce que ce n'est pas articulé chez Mélanie Klein, on peut l'articuler comme ça avec Lacan, après -, mais il y a un parti pris de cet ordre-là : la réalité c'est une grande fantaisie qui apaise. Mais voyez-vous, une chose est de déduire la conception de la réalité chez M. Klein, après que Lacan a construit la sienne en 1957, et de les comparer - c'est une différence quasi épistémologique -, autre chose serait de comparer les effets de leur pratique, elles aussi bien différentes.

Pour Lacan, non. La réalité est autrement conçue, fondée sur une conception du langage. Il y a ce point d'incomplétude, ce trou du refoulement originaire qui enracine la langue… l'« encorporise »…

Ce sont deux démarches théoriques différentes. On ne peut pas reprocher à Mélanie Klein de ne pas avoir eu cette réflexion, ce recul épistémologique qu'a eu Lacan dès le départ parce qu'il a suivi les cours de Kojève, parce qu'il avait lu Spinoza, parce qu'il avait une culture philosophique et scientifique remarquable… Mais M. Klein, elle, avait cé génie, comme le reconnaissait Lacan encore en 1975 !

EA : Quand pour Klein l'inconscient consiste en une série de contenus fantasmagoriques, pour Lacan l'inconscient est structuré comme un langage.

MCT : Pour Lacan l'inconscient est une hypothèse.
C'est extraordinaire. C'est un pari, ça veut dire que ça se construit. Ce n'est pas un inconscient réservoir. Et ça a une influence sur la pratique, ça change complètement la pratique. C'est un pari, ça veut dire que le présent se construit avec le futur. Le présent est-il un effet du passé ? Pourquoi pas ? C'est ce qu'on nous rabâche, mais qui dit que l'expérience analytique doive forcément être du même tonneau ? Cette question change la pratique, on ne peut plus interpréter de la même manière. C'est radical. L'expérience analytique n'est pas une narration, ni même une re-narration.

Pour la question du jeu, je me suis intéressée à Pascal qui permet, entre autres, de comprendre cette bascule.

Au XVIIe siècle, les gens jouaient beaucoup, misaient, pariaient. Il y avait un problème : quand plusieurs joueurs donnaient de l'argent, faisaient une mise et interrompaient la partie, on ne savait pas calculer la redistribution de la mise.

Avant Pascal, on le faisait de façon empirique. Il a résolu le problème d'un point de vue mathématique : en comptant les coups d'après, mais surtout en postulant que la mise, une fois faite, était perdue pour chacun des joueurs. Ce n'est qu'à ce prix que le calcul a été possible et vous voyez comment cela a pu intéresser Lacan, cette perte initiale. Alors, savoir comment distribuer la mise, quand la partie est interrompue, à partir des coups à venir (et non du passé), je trouve cela très important pour l'analyse avec les enfants, parce que souvent la partie est interrompue, mais pas sans au moins un bouclage…

MS : Cela nous ramène alors à la question que je vous posais au début : l'analyse n'est pas la même pour un enfant que pour un adulte du point de vue de la fin.

MCT : Du point de vue de la fin, sans doute.

Mais en même temps, je ne pose pas cette opposition si tranchée dès le départ, je ne sais pas si elle est si tranchée. Quand on fait une analyse, on construit quelque chose. Quel que soit l'âge, c'est une construction, pas de la réalité, mais de l'expérience. Le refoulement originaire n'est plus au début, il est au bout. Ce qui est au début du dispositif, c'est la mise perdue.

Et justement, avec Pascal - dans deux séminaires très importants que je travaille depuis trois ans parce que je les trouve difficiles, *L'objet de la psychanalyse* et *D'un Autre à l'autre* -, il me semble qu'il y a une bascule qui était en préparation, mais avec Pascal, Lacan trouve les moyens de porter vers l'avenir ce qu'on pensait dans le passé. Et pour la pratique, c'est très important, parce que c'est en pistant ce que Lacan nomme le sujet de la science, que l'analyse peut opérer, œuvrer.

MS : Il y a l'idée que la psychanalyse est la reconstruction….

MCT : Déconstruction et construction. Ça change tout.
Et ça va bien avec certains enfants qui ne sont pas construits. Lacan disait que l'imaginaire était second par rapport au symbolique, ça se construit après.

Alors, il y a des enfants qui viennent, qui sont en cours de construction, et c'est mal foutu, c'est douloureux. C'est là que le jeu est important, qu'il y ait une mise en jeu, parce que ces enfants-là, très souvent, ne jouent pas.
Lorsqu'un enfant commence à jouer, quelque chose va venir, il est en train de faire sa cuisine, ou sa chimie, c'est tout un art…

MS : La psychose d'un adulte a une logique semblable, dans le sens que construire un délire, des objets avec lesquels soutenir un lien social, c'est faire une construction.

MCT : Absolument.
Là où il y a le trou, ce sont fantasme, rush pervers ou délire à quoi le sujet s'accroche. Dans l'analyse, c'est à l'analyste qu'échoie d'être ce support.

MS : Le problème pour les psychoses, c'est que l'intervention de l'analyste est le support.

MCT : Dans les névroses aussi mais peut-être pas dans le même registre, quoique dans certains passages…

MS : Mais dans les psychoses, c'est pour toute la vie. Ce n'est pas le cas pour les névroses. La construction utilise toujours le support de l'analyste. En tous les cas, c'est ce que soulignent les analystes de psychotiques : la cure peut avoir des interruptions, parfois longues, des stabilisations, mais habituellement le patient revient.

MCT : Oui.

NF : J'aimerais savoir : comment êtes-vous arrivée à la psychanalyse ?

MCT : Je voulais être ethnologue. Et pour être ethnologue, je voulais aller à la Maison des Sciences de l'Homme, à Paris. Pour rentrer, il fallait une licence. J'ai commencé une licence de psycho, j'ai lu Freud et Lacan. J'ai été embarquée !
J'étais à Tours, j'ai rencontré des médecins qui travaillaient à la clinique de La Borde - c'était en 68….

MS : Qu'est-ce que vous travaillez de Lacan ?

MCT : Les *Ecrits*

MS : A partir de 66.

MCT : C'était en 68. J'ai commencé avec un professeur de littérature comparée, de Tours, et je travaillais aussi avec René Balibar ; on était un groupe, on lisait Lacan, Freud…

MS : Et vous êtes rentrée à l'école lacanienne de psychanalyse depuis quand ?

MCT : Au moment où *L'Unebévue* est parue. Je suis entrée à l'elp parce qu'il y avait cette revue. Je lisais *Littoral*, j'allais aux colloques de l'elp. Mais lorsque cette revue est sortie, je me suis décidée.

MS : Pourquoi à ce moment-là et pas avant ?

MCT : Pour une raison précise, une marche ratée… Ensuite, j'ai eu des enfants. Et je ne trouve pas facile de travailler avec d'autres analystes. Il m'a fallu du temps. Quand *L'Unebévue* est sortie, il m'a semblé qu'il y avait des points d'accord avec la manière dont je conçois la psychanalyse.
Je n'ai pas voulu être membre de l'Ecole freudienne.
J'allais aux séminaires de Lacan, aux congrès, aux colloques, mais ça, je ne voulais pas.

MS : Pourquoi ?

MCT : Je préférai mon expérience d'analysante avec Lacan à une expérience, disons, institutionnelle.

MS : Vous voyagiez pour faire votre analyse ?

MCT : Oui. Je voyageais au début. C'est certainement parce que j'étais loin du « milieu analytique parisien » que j'ai pu faire cette analyse.

MS : Que pensez-vous de cette invention de Lacan, de la passe ?

MCT : *Big question* ! Je n'ai pas demandé la passe. Ça, c'est mon style : j'aime bien la solitude et puis, de mon point de vue, à l'époque, transparaissaient trop d'enjeux institutionnels, de pouvoir, de prestance, plus que des enjeux analytiques. Ça, c'est une réponse spontanée qui m'est propre, qui est comme je suis.

Mais il y a d'autres raisons. La passe a été construite en 67, dans un moment d'élaboration du sujet de l'inconscient par rapport au sujet de la science.

MS : Justement, à l'occasion du sujet du pari de Pascal.

MCT : Absolument. Il me semble que la passe est dans cette construction-là et tant qu'on n'aura pas mis la passe à l'épreuve des séminaires ultérieurs, ou à l'épreuve d'autre chose, elle sera toujours plus marquée par autre chose que par l'expérience analytique.
Je pense qu'il y a autre chose à trouver maintenant.

MS : Il y a un côté qui dérape toujours, qui est le côté institutionnel.

MCT : Il me paraît très étrange que la passe devienne centrale à l'Ecole de la Cause, par exemple, une sorte de panoptique, ou bien soit un tourbillon à l'Ecole lacanienne, ou encore soit un moyen de travailler entre plusieurs institutions. Qu'est-ce que c'est, ces différentes interprétations de la passe ?

MS : Pour ça. Il y a un côté institutionnel qui toujours dérape un peu. Mais c'est aussi la thèse ou l'idée de Lacan d'une analyse qui a une fin.

MCT : Je pense qu'il y a d'autres moyens, d'autres manières. C'est ce qu'a trouvé Lacan.
C'était sa question et cela reste une question.

MS : S'il y avait une fin pour l'analyse ?

MCT : Oui. Et comment.

MS : C'est un problème qui revient. Beaucoup d'analystes proposent de laisser de côté que l'analyse ait une fin, de laisser ces choses ouvertes.

MCT : Il y a une fin. Mais ce n'est pas une fin ritualisée. Or cela tend à devenir un rituel. Les témoignages écrits ont souvent les mêmes tics…

MS : Oui, ça c'est le dérapage institutionnel.
Mais c'est aussi l'idée qu'il y a une fin pour l'analyse. Y a-t-il une fin ?

MCT : Oui, absolument. S'il y a un début, il y a une fin. Vous voyez que la question de la fin met en jeu toute l'expérience elle-même puisqu'il ne saurait y avoir de fin que s'il y a un début. Déduisez vous-même : pas de fin, donc pas de début ! *Quid* de l'analyse ?

Je pense que la question de la mise perdue, de l'objet *a* est essentielle. Il est extrêmement difficile de rendre compte de l'expérience analytique et, empirisme aidant, une sorte de lâcheté s'installe.

Le dispositif analytique inclut sa fin, son bouclage. Mais pourquoi, et surtout comment le vérifier, l'authentifier, en saisir le mécanisme ?

Mais c'était une question, pour quelqu'un comme Lacan, de souci de la psychanalyse.

MS : C'est un point de différence avec Freud aussi.
Si on peut démontrer, si on peut dire que la psychanalyse a une fin, il y a une psychanalyse lacanienne. Sinon, c'est toujours une psychanalyse freudienne.

MCT : Oui. C'était la question de Lacan. Mais cela était également celle de Freud : la fin a une butée, la castration ; et celle de M. Klein : la fin est un deuil. Repérer sur quel sujet de l'inconscient - en voisinage du sujet de la science - prend appui la Proposition de 1967, repérer sur quelle conception du transfert, de l'amour, puis repérer ce qui est mis en place ensuite, permettrait certainement de reposer la question de la passe dans des termes autres qu'étroitement institutionnels…

MS : Je vous posais la question parce que ça nous ramène de nouveau sur les différences entre la psychanalyse d'enfant et la psychanalyse d'adultes.

MCT : Il n'y a pas de psychanalyse d'enfant. Il y a psychanalyse. Tous les analysants ne deviennent pas psychanalystes et des cures se terminent.

MS : Mais ces analyses ne finissent pas.

MCT : Pas comme ce que Lacan a construit concernant le passage de l'analysant à l'analyste.

MS : Alors la psychanalyse d'enfant n'est pas comme les autres.

MCT : Mais il n'y a pas de standard qui dirait : il n'y a eu analyse que parce que l'analysant est devenu analyste. C'est trop facile… Si on fait de la fin d'analyse, de ce que Lacan a écrit en 1967, un standard, alors je ne suis pas d'accord.

C'est pour cela qu'il m'est apparu important d'étudier précisément cette période 65-70, parce qu'après 70, il y a un bougé…

Ce que Lacan met en place, en 67, avec la proposition de la passe a à voir avec cette trouvaille de Lacan « la psychanalyse opère sur le sujet de la science ». Est-ce que c'est valable après ? On ne voit pas pourquoi cela ne le serait pas, le discours du maître tient bien…
Mais est-ce que la fin de l'analyse, quand on a travaillé l'enseignement de Lacan jusqu'en 81, est-ce qu'on peut la formuler de la même manière qu'en 67 ?

Je ne sais pas. Pour moi, c'est en question.

MS : Peut-être dans certains cas oui et dans d'autres non.

MCT : Donc, il n'y a pas de standard. 67 n'est pas un standard. Et du coup, si ce n'est pas un standard, on ne peut pas dire que pour les psychoses ou pour les enfants - ou pour des patients qui ne deviennent pas psychanalystes… il y en a encore heureusement… - il n'y a pas de fin. Il faut trouver autre chose. Pour les enfants, l'analyse n'est sans doute pas terminée au sens de la Proposition de 67, et c'est une chance parce que qui nous dit que les fins d'analyse ne sont pas biaisées maintenant par la connaissance de la Proposition sur la passe ?

MS : C'est pourquoi je marquais la différence.

MCT : Oui, il y a cette différence.

MS : Et c'est ce même problème, peut-être, celui qui pousse les analystes à essayer de compléter les analyses d'enfant avec une intervention sur les parents, pour finir l'opération.

MCT : Exactement. Mais ça tient surtout à la manière dont l'enfant est dans le langage. Lacan a des remarques d'une finesse extraordinaire. Les enfants, remarque-t-il, n'en sont pas encore à la métaphore, mais à la métonymie… la métonymie est au départ et c'est elle qui rend possible la métaphore qui, elle, est d'un autre degré. La manière qu'a un enfant de parler de façon érotique est métonymique, c'est le mot à mot. Par exemple Anna Freud, dans son rêve, dit : « Anna, fraise, framboise, flan, etc. » Lacan rapporte un autre exemple : un petit garçon dit à sa mère qui vient lui dire au revoir le soir, dans son lit : « Ma grosse fille pleine de fesses. » Vous ne seriez pas en peine d'en trouver d'autres…

Donc le langage érotique, le transfert, sa dimension érotique se caractérise d'être du mot à mot, métonymique, l'objet file, inexorable… Ce versant appelle la métaphore qui est une sorte de bouclage, de ponctuation.

Les analystes mettent des explications-traductions. Parce que c'est une force terrible, ce mot à mot. On ne se rend pas compte, on dit métonymie, mais c'est une force terrible. C'est le sadisme de Mélanie Klein.

C'est comme ça que je comprends les choses : que le sadisme de Mélanie Klein est analogue à la métonymie chez Lacan. Et le masochisme est analogue à la métaphore. Il faut rétablir ces continuités : c'est la « même » question du fondement pulsionnel prise dans des coordonnées différentes.

Voilà, j'ai fait un travail aussi sur cette liaison entre Mélanie Klein et Lacan. Lacan ne dit jamais ça. C'est ce que je déduis de son enseignement et de ma pratique, il faudrait le déplier un peu plus…
Effectivement, ce versant métonymique du langage appelle les parents, appelle les interprétations, appelle des explications. C'est là que va se construire un imaginaire prêt-à-porter. Or le travail de l'analyste est de faire en sorte que ce ne soit pas la théorie analytique qui débarque là, ou les connaissances de l'analyste, mais que l'enfant invente, invente à sa manière et les inventions ne sont pas forcément époustouflantes, mais singulières.

MS : On pourrait dire alors que la psychanalyse devient « psychanalyse d'enfant », dans la mesure où on se laisse pousser un peu plus sur cette tendance à compléter l'opération métaphorique, par soi-même, par l'institution, en intervenant sur les parents, etc.

MCT : Voilà. Dans son sens de spécialisation, c'est exactement ça.
Au début de ce travail avec les enfants, je me disais : pourquoi garder cette expression « psychanalyse d'enfant » ? Car cette expression reste. C'est un indice. C'est l'indice de ces différences dont on a parlées tout à l'heure : un matériel différent, une fin différente, voilà, c'est tout.

C'est l'indice de ça, d'un rapport particulier au langage, à l'angoisse dans une situation précise.

Mais, du coup, ça enlève les parents, l'éducation, la complétude, etc.

EA : Pourriez-vous nous raconter quelque chose de votre expérience avec Lacan ?

MCT : Extraordinaire. Difficile. Une aventure.
A ma première séance, j'ai été surprise par sa façon de parler, comme tout le monde.
Après la lecture des *Ecrits*, c'était surprenant…

Et puis … oh, il parlait très simplement, très chaleureux, très rigoureux.

MS : Et tous ses mythes, par exemple, les foules de gens dans la salle d'attente.

MCT : Oui, il y avait beaucoup de patients.

MS : On ne savait pas, quand on rentrait, quand est-ce qu'on en sortirait.

MCT : Oui, mais je n'ai jamais attendu très longtemps. Il y avait des créneaux horaires qui n'étaient pas le rendez-vous des « m'as-tu vu ? ».
Lacan faisait des séances courtes, on pouvait donc ne pas attendre très longtemps.
Mais un jour, j'ai attendu très longtemps dans la bibliothèque, seule, tard, et je crois que Lacan m'avait oubliée. (rires)

Ce qui est amusant, c'est ce que j'ai dit. Je me suis souvenue d'une expression de mon père. Mon père disait parfois : « Je garde le meilleur pour la dernière bouchée. » Un soupir de Lacan…

J'étais contente de mon truc, mais en sortant je riais « jaune ». Vous comprenez cette expression « rire jaune » ? C'est se sentir mal à l'aise parce que dire « être bouchée », et la dernière par-dessus le marché, ça n'était pas très réjouissant. Voilà, c'est à ces sortes de renversements, de culbutes à quoi j'ai eu à faire. Il y avait des moments comme ça, dans mon analyse, où j'étais absorbée. C'est une aventure. On rentre dans un monde qui ouvre, c'est le cas de le dire…

EA : Séance à temps variable ?

MCT : Oui. Séances courtes et à temps variable. Ça pouvait paraître long. C'est un temps que la science moderne ignore.

MS : Il y a certaines théorisations sur les séances courtes qui circulent avec l'idée d'approcher le réel plus rapidement, plus directement.

MCT : C'est un problème, si on en fait un système et une intention.

MS : Variantes de la cure brevetée type. (rires)

MCT : Exactement.
Lacan pouvait se permettre ça. J'avais confiance en Lacan, parce que j'avais lu Lacan, et quelque chose

m'a convaincue, ce serait long, de dire ce « quelque chose ».
Et il est vrai qu'il est inutile, sur des points très importants, de laisser un analysant blablater. Le blabla, c'est avant. Le point, c'est le point. Sinon…

NF : Ça se perd.

MCT : Voilà. Courtes ou variables, c'est équivalent si c'est pris dans le hors sens.
En trente secondes, quelqu'un peut avoir dit quelque chose de très important, et je pense que la scansion en acte, non systématique, a des effets ; d'ailleurs ça ne manque pas à la séance suivante… Pour les enfants également. Et -ça, c'est plus difficile parce qu'en privé, quand un parent est dans la salle d'attente, et qu'au bout de cinq ou dix minutes c'est fini (rires)…

MS : Mais comment !!, seulement cinq minutes !!! (rires)

MCT : S'ils font confiance…
Quand le dispositif est rigoureux, il y a des effets.

(interruption pour une cigarette) (on reprend sur la question de la langue maternelle)

MS : Pour la psychose, la cure implique, d'une certaine façon, le transport dans une autre langue

MCT : Pour la névrose aussi.

MS : Alors, pourquoi avoir à faire l'analyse dans la langue maternelle ?

MCT : Parce que cette autre langue résonne avec langue maternelle. Ce n'est pas une autre langue nationale. C'est une autre langue singulière, idiome de la langue maternelle.

MS : Wolfson se promenait de langue en langue.

MCT : Justement. Il n'a pas fait d'analyse.

MS : Il lui écrivait à…

MCT : …à son éditeur. Pontalis. Il écrivait, comme Schreber a écrit.
Peut-être que dans la psychose, pouvoir parler dans une autre langue que la langue maternelle, donne de l'air, permet un espace autre.

Mais ce n'est pas une analyse. C'est parler une langue instituée étrangère. Ce n'est pas la langue singulière. Ce n'est pas l'idiome personnel parce que l'idiome personnel, il est là… C'est une autre langue avec une grammaire, un vocabulaire, avec d'autres règles, etc.

MS : Je pense à un exemple que nous a donné Pura Cancina, une psychanalyste argentine, dans un entretien que nous lui avons fait pour ce même numéro d'*Acheronta*.

Pura Cancina a fait une dernière tranche d'analyse en France, avec Mayette Viltard. Elle a fait cette analyse en français. Le moment arrive où elle veut parler de sa phobie des crapauds, mais elle ne connaît pas la traduction. Alors Mayette Viltard lui demande de le dire en espagnol. C'est donc*sapo*, homophonique, en français, de « sa peau ». C'est ce que lui répète Mayette Viltard.
Pura Cancina nous racontait que c'était justement cet élément du crapaud qui faisait la relation avec la peau de sa mère et qui ne finissait pas d'être résout dans cette phobie.

MCT : Tout à fait. Et ça, on peut le faire dans sa langue.

MS : Dans ce cas, c'est cette translittération entre deux langues ce qui a permis de résoudre cette phobie.

MCT : En français, il peut y avoir des translittérations dans la langue même. Un mot peut sonner autrement, y compris en français.

MS : Le français est très homophonique.

MCT : Le signifiant, c'est ça aussi.

MS : Le problème est la translittération entre deux langues. En espagnol, on ne dit pas « sa peau », on dit *su piel*. La question qui surgit est la suivante: si la psychanalyse est faite avec du passé, la résolution de la phobie devrait retrouver les liaisons signifiantes qui ont déjà joué dans ce passé. Autrement dit, ¿quelle était la liaison signifiante entre la peau du crapaud et la peau de la mère, mais en espagnol ?
Peut-être cet exemple apporte à l'idée que la psychanalyse c'est fait avec du futur, c'est une construction.

MCT : Le départ initial, c'est que cette patiente ne savait pas traduire « crapaud ». Donc, il y avait quelque chose qui a fait dresser l'oreille de Mayette Viltard, enfin j'imagine…

[*sapo*] a eu un écho, un écho dans le corps - le corps résonne -, pas seulement un écho linguistique car *sapo* n'a pas ce sens univoque de « crapaud ». Il résonne aussi autrement en espagnol, il y a un pont, une onde…

MS : La question est : ce symptôme, comment s'était-il noué la peau du crapaud avec celle de la mère, pour qu'une intervention comme celle-ci puisse le dénouer, et qu'il puisse y avoir une séparation de l'objet ?

MCT : C'est en cela que l'analyse n'est pas une reconstruction mais une construction dans le transfert. Le nouage et le dénouage sont un même mouvement.
Ça fait vaciller un peu ma position : peut-on faire une analyse dans une autre langue que la maternelle ?

MS : Le cas par cas implique une discussion politique très forte parce qu'avec le mathème, d'habitude, on fait de la psychopathologie. La formation des analystes, en Argentine, passe, d'habitude, par ce qu'on appelle la formalisation du cas dans certains mathèmes généraux, par quoi on finit par construire une psychopathologie lacanienne.

MCT : On passe déjà, entre le mathème et la formalisation, on passe d'un système, si je puis dire, à un autre. Ce sont deux axiomatiques. D'abord, les mathèmes sont issus de l'expérience de Lacan, de sa pratique et non des mathématiques ou de la philosophie.
Et c'est à nous de les remettre en jeu, comme Lacan a remis en jeu Freud. On ne peut pas faire des mathèmes lacaniens - bien sûr, ils sont là - une application formelle et systématique, il faut les faire jouer.

Quand on fait l'effort de suivre Lacan, de savoir comment il a construit ses mathèmes, alors on ne peut plus les appliquer de la même manière, on ne peut surtout pas les appliquer pour en faire une psychopathologie. Ça fonctionne, mais pas comme une formalisation applicable. Parce que là, on retombe dans le catéchisme, la religion universelle, etc.

MS : C'est un problème.

MCT : Bien sûr que c'est un problème. C'est un problème dans la pratique.

MS : Et pour la formation des analystes.

MCT : Tout à fait. Mais il faut en passer par là et comprendre comment Lacan a construit son mathème, par exemple, comment Lacan a construit son schéma optique - c'est un mathème qui dure -, je crois que dans « D'un Autre a l'autre » il y a encore une référence au schéma optique.

Si on prend le moment où Lacan commence à le construire pour le cas Dick, on ne peut plus l'appliquer en tant que mathème parce qu'on voit comment il est transformé, puis a disparu.

La référence à l'optique chez Lacan est très importante. La construction du sujet de la science naît avec l'optique de Kepler. Et ça, c'est très prégnant pour Lacan, *via* Descartes.

Donc, quand on file tout ça, quand on le suit, on voit l'importance du mathème, on voit que c'est un point de vue fort, mais on ne peut pas l'appliquer de façon formelle.

MS : C'est un problème. Je ne connais pas bien en France, mais en Argentine, la formation standard, c'est de travailler sur des cas d'hôpitaux, sur une douzaine de séances, en appliquant une formalisation générale.

MCT : Là, la psychanalyse est passée dans le discours de la science. Décider s'il y a ou non forclusion du Nom-du-Père pour prescrire un neuroleptique, me laisse muette !…
Lacan le dit maintes et maintes fois, mais dans *L'envers de la psychanalyse*, il le souligne encore plus : le savoir de la psychanalyse doit rester disjoint du discours de la science.

NF : Cela demande un effort, d'aller à contre-courant.

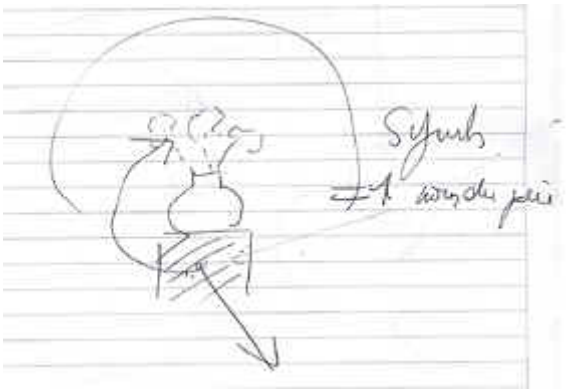
MS : Le dernier séminaire d'Allouch à Buenos Aires a été l'occasion pour mesurer les effets de certaines « lectures » de Lacan. Quand Allouch rappelle la définition de l'amour chez Lacan, une grande partie du public ajoutait au « donner ce qu'on n'a pas » un complément : « a qui ne l'est pas », croyant que cette nouvelle version de la relation sexuelle était de Lacan. Quelqu'un a ajouté cette « deuxième » partie à la « première » et c'est resté comme une formule entière, qui serait de Lacan.

MCT : Et ça, c'est Mélanie Klein. Mélanie Klein, c'est la réparation.
Vous savez que cette formule de Lacan sur l'amour….

MS : Que Lacan prend de Platon, du *Banquet*.

MCT : En plus. Mais, cette formule, il faut la relier à sa conception du langage. Il y a un travail d'articulation à faire là, par exemple, cet objet caché qu'il met dans le schéma optique, c'est ça qui fait métaphore.
La symbolisation, c'est ça, il y a cette part d'amour, d'éros : c'est quand ce qu'il n'y a pas, qui est perdu, devient une image virtuelle de l'image réelle. C'est ça, donner ce qu'on n'a pas. Il y a une articulation à faire avec la conception de la langue de Lacan.

Au contraire de la conception behavioriste - si on prend le bouquet renversé, Lacan le fait toujours comme ça, de profil, je vous le propose de face :



Les fleurs, le vase. Si on est bien placé, on voit les fleurs apparaître, donc image virtuelle, plus image réelle. Celui qui est là, voit l'ensemble.

Ça, ce qui est derrière le cache, on ne le voit jamais, c'est perdu. Et ça apparaît par l'opération de la symbolisation, par le transfert, par éros.

C'est la « symbolisation dramatique », pour reprendre l'expression de Lacan, une performance propre à la psychanalyse : donner ce qu'on n'a pas. Ça, c'est la conception du langage de Lacan. Il y a une partie, un corps du signifiant, qui est néantisation symbolique de la réalité. Il y a une partie de la réalité qui est perdue, qu'on n'a donc pas et qu'on donne.

Les comportementalistes, eux, prennent ce qui se voit, ce qu'on peut photographier, ce qu'on peut observer, ce qu'on peut enregistrer sur une bande. Ils prennent ça. Le langage pour Sapir, Bloomfield, c'est ça, le vase ; c'est la phonologie scientifique. Pas celle de Jakobson. Voilà la différence entre Lacan et les comportementalistes. Et entre l'amour, avec cette définition, « donner ce qu'on n'a pas », et la conception du langage de Lacan, il y a une articulation.

EA : Une question de plus. A partir de la pluralisation des noms du père, pouvons-nous penser une autre façon de travailler dans la psychanalyse avec des enfants ?

MCT : Les noms du père. N'importe quel signifiant dans cette opération que je viens d'esquisser peut venir à être un nom du père si le dispositif est bien réglé.
C'est-à-dire, ça ne s'observe pas, c'est un présupposé. Et n'importe quel signifiant peut venir à avoir cette fonction d'accrochage.

MS : Merci beaucoup pour cet entretien.

MCT: Merci à vous.

Reportaje a Dinara Gouveia Machado Guimarães

Realizado por Sara E. Hassan

Sara Elena Hassan: Dinara, por onde você quer começar sua apresentação?

Dinara: Vou começar por minhas posições teóricas. Estas revelam uma dedicação especial aos estudos do comparecimento do sujeito em variadas situações e registros, a partir de suas relações com o inconsciente, o sujeito do desejo, o sujeito do prazer, o sujeito da ciência, o sujeito da criação, entre outros. Assim, o meu trabalho na tese de Mestrado, como na de Doutorado, ambas realizadas dentro da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - um espaço universitário que acolhe trabalhos multidisciplinares - é na psicanálise em extensão, quer dizer, sua intervenção e presença na Cultura. Primeiro, trabalhei o cinema como olhar - um olhar que não é simplesmente ver, o olhar da pulsão escópica de Jacques Lacan, olhar ilusório, olhar da miragem. Depois, o cinema como uma voz silenciosa e que me faz dimensionar o quanto ela nos escuta a nós mesmos. Existem poucas citações de Lacan ao cinema.

Sara: Herdeira no sentido de você poder rolar os significantes. Não no sentido de tomar posse e congelar. Porque aí tem uma questão institucional que talvez você gostasse de falar antes de continuar conversando sobre seu trabalho mais atual com o cinema.

Dinara: Ser uma herdeira dos significantes de Lacan é passá-los, o que está associado com a possibilidade de desenvolver alguns de seus conceitos e de suas noções. Quanto a questão institucional, eu não gostaria de ser porta-voz dos conflitos que já estão passados e repassados, contados e historiados. Inúmeros psicanalistas já se detiveram em escrever sobre o assunto. Há os que consideram a instituição psicanalítica um mal necessário e aqueles que querem se dedicar à formação do psicanalista.

Sara: Mas não precisa falar das instituições. Você já está dando uma posição a partir do que diz. Não precisa falar, digamos, de cronologias ou de histórias ou historietas. O que você está falando já marca sua posição neste momento.

Dinara: Acho muito importante articular os estudos da psicanálise com os significantes da cultura como o que vocês fazem na Acheronta. É uma forma de institucionalização que consiste de relações, podemos dizer, horizontais recíprocas entre integrantes de uma rede que se organizam para um intuito definido, diferente das relações verticais pelas quais, em seu estudo *Psicologia de grupo e a análise do ego*, de 1920, Freud revelou interesse. É que lhe pareceu importante estudar o indivíduo absorvido pela multidão. Na multidão freudiana o eixo da identificação vertical e unívoca é comparável com o que a situação hipnótica impõe. O indivíduo preso em uma multidão fica num estado semelhante ao hipnótico em que a sugestão emocional prevalece sobre suas capacidades intelectuais e críticas, assim liberado da responsabilidade. Contudo, a possibilidade de institucionalizações tem crescido, de um tempo para cá.

Sara: Dinara, "*Vazio iluminado*", é o título do teu primeiro livro em psicanálise e cinema. Você poderia explicar um pouquinho como chegou até este ponto e o que seria este vazio iluminado. Isto é, como você se valeu dos conceitos da psicanálise para dar essa resposta para o cinema, se é que tem uma resposta neste teu trabalho...

Dinara: O "Vazio iluminado" vem justamente da noção de Vazio resultado do encontro de Heidegger por Lacan. No sentido heidegeriano, o vaso é considerado desde o vazio e é o vazio que há nele. Lacan ressalta: o oleiro não inventa o vazio, mas na medida em que ele cria o vaso, dá forma ao vazio a partir do vazio. Por este caminho, Lacan chega ao vaso como significante que como tal dá forma ao nada, ao vazio. Reencontramos aqui sua ideia prevalente do significante criado ex-nihilo, do nada, numa estriutura de oposição representada pelo pleno e o vazio. No cinema, noto, particularmente no meu estudo de Fellini, que ele chama o circo de casa, ventre e fala dele como um vazio fascinante. Aí ele constrói a morada para o objeto sublime ou um objeto revestido de sua fantasia.

Sara: Por sinal eu assisti há pouco tempo um vídeo dele, *Os clowns*.

Dinara: Os clowns de Fellini, como todo palhaço, duvidam das pessoas sérias, sendo, ao mesmo tempo, pessoas verdadeiras e sem importância. Ele é essencialmente um cineasta que não trabalhava com atores, mas criava personagens, todas muito ricas e assim atravessaram o tempo e os lugares, são universais.

Sara: Mas a partir do particular...? Dos arranjos particulares do cineasta.

Dinara: É claro. Considera-se que sejam fellinianas. Este adjetivo, "felliniano", foi inclusive introduzido no dicionário da língua italiana.

Sara: Qual é a ideia do psicanalista, da caricatura do psicanalista, poderíamos dizer, também como uma personagem felliniana, quando ele fica colado aos significantes congelados?.

Dinara: (riso) Você constrói um chiste, uma brincadeira, em tal imagem que eu trouxe para nossa reflexão. Assim é que Fellini, quando utiliza a linguagem visual para criar retratos caricaturais, constrói chistes, no sentido proposto por Freud, em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, de 1905, quando disse que o chiste convoca três pessoas: uma que provoca o riso, uma que ri e outra de quem se ri. O chiste como um esclarecimento do desejo colocado à luz do conhecimento do Outro, tão bem descrito por Freud e manejado pelo artista quando concebido como uma expressão estética, através do que o humor estruturado contrasta o ridículo e o cômico, no que participa já, tacitamente, da caricatura que leva a cabo a degradação ao enfatizar, na impressão geral fornecida pelo objeto eminente, um único traço que é, em si mesmo, cômico, embora passe despercebido quando considerado apenas no quadro geral. Isolando este traço, a caricatura

Sara: Para voltar um pouco ao eixo principal da tua fala, a articulação a respeito da psicanálise e do cinema, gostaria de voltar à questão do olhar e da voz que você tem trabalhado ultimamente?

Dinara: Para mim, foi uma passagem. Eu me perguntava porque a noção do olhar como objeto de Lacan não foi suficiente, o que lhe fez introduzir a voz como objeto, na lista de seus objetos *a* . E, tratando do cinema que é conhecido como olhar, me interessava a voz que perpassa a imagem, o tema de meu próximo livro, *Voz na luz*, no prelo da editora Garamond, que também vai reeditar o *Vazio iluminado.*

A psicanálise é um discurso, entre outros. E mesmo que não tenha mais aquele caráter da revelação como aconteceu com Freud, do ponto de vista teórico, as questões do inconsciente que outros campos não respondem despertam um interesse muito grande. Agora mesmo estou indo para a França apresentar um trabalho em um colóquio internacional sobre Cinema e Viagem promovido pela Universidade de Aix-en-Provence. É interessante o desafio de poder falar para quem não tem o conhecimento da teoria psicanalítica porque a gente tem de inventar uma maneira própria de dizer. Fazer este trabalho implica em desconstruir os significantes do Lacan para tentar reconstruí-los junto com os nossos, procurando dar nomes aos novos fenômenos com que a gente vai se confrontando como sujeitos no mundo.

Sara: Dinara, por falar em coisas que acontecem, eu estou aqui no seu consultório e vejo que tem um jornal onde estou lendo "É preciso entrar nas redes, não apenas deitar, para romper com a província e encontrar o universal". Isto aqui é do Suplemento Cultural de um jornal, de onde?

Dinara: De Pernambuco.

Sara: Você vai querer explicar um pouquinho o que é isso de "entrar nas redes"?

Dinara: A institucionalização através de redes que vai se tecendo e ampliando é um outro modo de organização grupal que não favorece os fenômenos hipnóticos. Deve ser a "lógica coletiva" que, Lacan, para explicá-la no seu artigo *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada - Um novo sofisma,* usou o sofisma dos três prisioneiros: o diretor da prisão faz comparecer três detentos de sua escolha e lhes comunica que deve liberar um dentre eles. Propõe que cada um deles seja marcado nas costas por um disco escolhido entre cinco cores, três são brancos e dois são pretos. O primeiro a poder concluir sobre sua própria cor deve beneficiar-se da medida liberatória. A solução perfeita para o sofisma, segundo

Lacan, é a seguinte: "*Eu sou um branco, e eis como o sei. Se eu fosse um preto também, o outro, tendo reconhecido imediatamente que ele é um branco, teria saído imediatamente, portanto* "

Sara: Quer dizer que tem uma singularidade no seu trabalho: você trabalha, ao mesmo tempo, em rede e sozinha.

Dinara: Sozinha porque o trabalho na prática psicanalítica e no ato de escrever é solitário.

Sara: O solitário não é o isolado, sem dúvida. Você está perfeitamente conectada através desta idéia de redes.

Dinara: Sim.

Sara: Você faz uma construção pessoal para ocupar esse espaço que permite sua história, sua formação a partir da psicanálise e com seus objetivos.

Dinara: Claro. Sabemos que não existe o "ser psicanalista". É a única certeza antecipada. Pois, se a gente quer praticar a psicanálise o caminho é mesmo solitário, para que não precipitemos o momento de concluir sem passar pelo momento de compreender, nem dar lugar ao instante de olhar, que o antecede.

Sara: Vamos dar uma parada aqui, no solitário acompanhado de toda esta bagagem da psicanálise. O que fazer com ela?

Dinara: Existe a polaridade do coletivo e do individual, do particular e do universal. É universal a violência de um sujeito exilado de sua própria morada. O universal é o tema do individual.

Sara: Este "exílio de sua própria morada" seria uma forma bela de falar do inconsciente.

Dinara: A violência que é o objeto de trabalho em uma psicanálise, esta de não habitar a sua própria morada, também é o objeto do artista. E disso resulta uma obra que produz a perplexidade, o espanto. Fellini que fez a passagem do filme de arte para o filme comercial é visto e adorado por espectadores de diversas partes do mundo, soube exprimir este permanente estranhamento da intimidade. Existe o estranho sujeito que promove a história da violência e da guerra. A violência maior é esta mesmo, da humanidade assimilar uma barbárie e que, como Freud destaca na Psicologia de grupo e análise do ego, ela tem uma determinação no eu.

Sara: Bom ponto de parada, aqui. Parece que a passagem pelo cinema faz com que a forma como você nomeia o inconsciente esteja marcada justamente por sua experiência, pelos teus estudos sobre o cinema, voz e olhar. Muito obrigado!

Dinara: Espero que toquem alguém para prosseguirmos conversando.

Sara: Mas, antes de terminar, você pode dar mais dados sobre sua trajetória?

Dinara: Estou radicada no Rio de Janeiro, onde pratico a psicanálise, o que comecei há 30 anos atrás, em Recife. Lá nasci, cursei pedagogia, na Faculdade de Filosofia do Recife e psicologia clínica na Universidade Católica de Pernambuco. Trabalhei, vários anos, na Clínica Psicológica da FAFIRE - para atendimento de crianças e adolescentes -, no Centro Terapêutico Psiquiátrico - uma experiência pioneira de hospital psiquiátrico com portões abertos para atendimento de pacientes do INSS -, no Hospital Pedro II - onde minha prática da psicanálise foi orientada por psicólogos e psiquiatras, profissionais da saúde mental, entre eles, alguns haviam estudado em Paris ou em Louvain, de onde trouxeram os significantes de Jacques Lacan que eram, na época, uma novidade. Depois, estudei em Paris, como estagiária do Centre Alfred Binet, dirigido pelos psicanalistas Serge Lebovici e René Diatkine, na ocasião, o presidente e o vice-presidente da IPA.

Sara: Isto se refere as origens de sua formação. Mas, de lá para cá, aconteceu muita coisa.

Dinara: Esta experiência em Paris me proporcionou uma abertura muito grande. Pude rever aquela noção que se tinha do psicanalista encastelado no consultório, o que me empurrou na direção da psicanálise extensiva, vertente que desenvolvo até hoje, pela possiblidade de escutar significantes que indiquem a dinâmica do inconsciente. Na verdade, o que restou desta feliz oportunidade de ter ouvido Lacan foi uma transferência de trabalho. E é uma coisa muito forte. Fiz uma parte de minha psicanálise com o Guy Rosolato, que o acompanhou até o "passe", o motivo de sua divergência com a escola de Lacan. Tudo isso me fez uma trabalhadora da psicanálise.

Sara: De alguma maneira sâo os significantes da psicanálise que tem trabalhado você nesses anos todos, ao longo de seu rico percurso que hoje esta deixando passar para os leitores de Acheronta . Muito obrigada!.

Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis
Tucumán, 22 al 25 de octubre de 2003

Mónica Jacob

Instancias Previas

La organización de la esta Reunión estuvo a cargo de una comisión organizadora formada por miembros de la Escuela de Psicoanálisis de Tucumán, el Grupo de Psicoanálisis de Tucumán y el Seminario Psicoanalítico (Tucumán).

- Lic. José Azar, Grupo de Psicoanálisis de Tucumán
- Lic. Silvia Grinberg, Seminario Psicoanalítico.
- Moisés Azaretsky, Escuela de Psicoanálisis de Tucumán
- María Silvia Lazzaro, Escuela de Psicoanálisis de Tucumán
- Graciela León, Grupo de Psicoanálisis de Tucumán
- Silvina Pietranera de Amaral, Seminario Psicoanalítico.
- María Veci de Scaro, Seminario Psicoanalítico.
- Alfredo Ygel Grupo de Psicoanálisis de Tucumán

Carta enviada a las instituciones convocantes:

S.M. de *Tucumán, Marzo 4 de 2003*

A las Instituciones Convocantes de la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis - Tucumán 2003

Estimados colegas y amigos:

Nos es muy grato ponernos nuevamente en contacto, a fin de informarles acerca del momento actual en la organización de la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis - Tucumán 2003. Gracias a las Instituciones que cumplieron con su compromiso de Convocante, mediante el pago de las cinco inscripciones, se ha podido reservar los servicios de salones, equipamiento técnico e intérpretes necesarios para el funcionamiento de la Reunión. Así se ha garantizado la traducción en simultáneo al español, portugués y francés. Respecto al inglés, de Australia nos han comunicado que quienes asistirían no necesitan traducción, por lo que, en virtud del alto costo que representa este ítem dentro del presupuesto general, se decidió no contratar dicha traducción en simultáneo. No obstante, de ser necesario, se ofrecería a los analistas ingleses parlantes algún sistema de traducción personalizado.
Con respecto a los aranceles de inscripción, y siguiendo el espíritu de las decisiones tomadas en Recife de abrir la Lacano a las generaciones más jóvenes, la Comisión Organizadora resolvió fijar el siguiente régimen de aranceles:

- *Inscripción General: u$s 100.-*
- *Aranceles Diferenciales:*
- *Egresados de más de 5 años y hasta 15 años: u$s 50.-*
- *Egresados hasta 5 años, pasantes, residentes: u$s 25.-*
- *Estudiantes: u$s 12,50*

Si bien estas categorías no siguen un criterio estrictamente psicoanalítico, es el modo que hemos encontrado para favorecer que las nuevas generaciones de analistas y aquellos interesados en el discurso del psicoanálisis, puedan acercarse y participar de esta Reunión.
Estos aranceles se mantendrán hasta el 30/9/03. A partir del 1/10/03 serán incrementados en un

10%. A fin de posibilitar que el mayor número de analistas puedan concurrir, proponemos que cada Institución instrumente el pago de las inscripciones en 6 cuotas mensuales entre Abril y Setiembre, que luego deberán ser rendidas en su totalidad a la Secretaría de la Reunión.
En Tucumán hemos instrumentado este mecanismo con muy buenos resultados, y pensamos que si las Instituciones lo organizan posibilitarán una mayor participación de analistas en la Lacano.
Respecto a Argentina, ante la grave situación derivada de la salida de la convertibilidad, y a pedido de las Instituciones del país, se estableció un congelamiento de la paridad cambiaria a razón de $ 2,80 por dólar, la que regirá hasta el 31/03/03. A partir de la misma las inscripciones se regirán según el tipo de cambio vigente.

La Comisión Organizadora ha escuchado las preocupaciones de las Instituciones Convocantes que no pudieron cumplir con su compromiso debido a dificultades económicas, tanto en nuestro país como en los demás países de América. Invitamos a las Instituciones Convocantes que aún no realizaron sus inscripciones a que hasta el 31/03/03 nos envíen su propuesta de pago a fin de que podamos sostener entre todos la realización de esta Reunión tan querida por nosotros.
Estamos trabajando con esfuerzo y entusiasmo en la organización de esta Reunión Lacano americana de Psicoanálisis - Tucumán 2003, a fin de que analistas de diversas geografías y lenguas podamos reunirnos y realizar intercambios en relación a nuestra común pasión por el psicoanálisis. Es por ello que les pedimos nos acompañen difundiendo la Lacano en vuestras Instituciones y ciudades, y con vuestra presencia aquí en Tucumán.

Con el deseo de encontrarnos nuevamente en Octubre, reciban nuestros más cordiales saludos.
Comisión Organizadora

Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis - Tucumán 2003

- *Silvina P. de Amaral*
- *José Azar*
- *Moisés Azaretzky*
- *Silvia Grinberg*
- *María Silvia Lázzaro*
- *Graciela León*
- *María V. de Scaro*
- *Mario Alfredo Ygel*

La invitación a participar de esta Reunión se realizó a través de un texto que daba cuenta de la convocatoria, del nombre, la historia y el dispositivo de la Lacano.

Convocatoria

Lacan, antes de partir a Caracas en 1980 decía : "*Estos Lacanoamericanos, como dicen, que nunca me han visto a diferencia de los que están aquí, ni escuchado de viva voz,, pues bien, eso no les impide ser lacanos. Parece más bien que ayuda: Me transmití allí por el escrito y parece que eché raíces. En todo caso, eso creen. Me interesa ver que pasa cuando mi persona no hace pantalla a lo que enseño. Es muy posible que le sea de provecho a mi matema*"

Lacanoamericanos, entonces como metáfora de lectores de Lacan, allí donde su persona no hizo obstáculo a su enseñanza.

El espíritu que anima a la Reunión Lacanoamericana de psicoanálisis es el de convocar a los analistas de diferentes países de América y Europa, sin distinción de jerarquías a exponer sus producciones

Del Nombre

Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis no solo evoca las palabras de Lacan en aquel momento, sino que además se nutre de las matemáticas cuando admite en el concepto de Reunión, elementos de distintos conjuntos, o sea, la heterogeneidad

De la historia

Se realiza desde 1985, cada dos años. La primera se realizó en Punta de Este (Uruguay) con más de 100 trabajos y 200 inscriptos. La segunda en Gramado (Brasil) 1987 en la que se incluyeron analistas de Europa. Luego se sucedieron Mar del Plata (Argentina) 1989; Montevideo (Uruguay) 1991; Porto Alegre (Brasil) 1993; Buenos Aires (Argentina) 1995; Salvador (Brasil) 1997, Rosario (Argentina), 1999; Recife (Brasil), 2001; y la décima se realizará en Tucumán (Argentina) en Octubre del 2003

Tucumán ha sido elegida como sede para el próximo encuentro por su trayectoria en relación al psicoanálisis. Y es el deseo de las tres instituciones locales, a las que esta vez les toca ser anfitrionas, convocarlos a un clima de cordialidad propiciatoria donde se puedan debatir temas cruciales de hoy, en los que seguramente nos encontramos comprometidos "

Del dispositivo

La idea que funda a la Lacanoamericana tiene sus efectos en la singularidad del dispositivo. Cada analista habla en nombre propio, el tema es libre y no hay selección previa ni jerarquías.

- Los trabajos serán sorteados para el día, la hora y las salas donde tendrán lugar.
- Cada expositor será presentado por el que le precedió y a su vez, él presentará a quien le siga
- La Reunión Lacanoamericana se convoca y se disuelve cada dos años
- Terminada la reunión se publican las actas donde queda escrita la producción de cada uno

Otra comunicación informaba que:

Los trabajos son sin tema previo ni selección. Los participantes toman la palabra en nombre propio, lo que pone en evidencia la singularidad de los cambios de producción. Al final de la presentación, cada expositor anuncia y coordina los trabajos siguientes de la mesa. Se sortean los locales y horarios de las ponencias y se asegura tiempo igual a todos los participantes.

A lo largo de la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis, una asamblea de las instituciones convocantes irá a deliberar sobre la realización de la próxima Reunión.

Reportajes en la reunión Lacanoamericana de Tucumán

Realizados por Mónica Jacob

Preguntas comunes a todos los entrevistados:

¿Cual es, en tu opinión, la singularidad de esta Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Tucumán?
¿Podrías ubicar similitudes y diferencias tanto en el lazo social como en el aspecto discursivo, con respecto a Lacanos anteriores?
¿Algún otro comentario que quieras hacer?

RICARDO LANDEIRA

Manteniéndose el mismo dispositivo, que hace que en ese sentido las Lacanos parezcan todas iguales, una de las cosas que cambia es el estilo de los anfitriones y por lo tanto, cómo se genera la transferencia.

Pienso que se está trabajando en un muy buen clima de trabajo en lo que hace a nuestro discurso .En ese sentido, he encontrado una Lacano con el mayor número de participantes (910), con cerca de 300 trabajos y gente muy interesada en poder plantear lo que piensa, sus interrogantes, y en escuchar al otro.

M.J: Entre los trabajos que escuchaste y dentro de la enorme variedad de temas que se presentan ¿ubicás alguno en particular que haya sido centro de interés en los participantes, temas que se hayan repetido?

R.L : Dentro de la variedad me parece que podríamos hablar muy genéricamente de dos ejes : uno de ellos, es el eje de la interrogación sobre cómo hacer que la cultura no se meta dentro de la clínica psicoanalítica invadiendo lo que ella tiene de real y de imposible.

Creo que en ese sentido los interrogantes que acá se plantean, es una manera de, una y otra vez, hacer que la clínica psicoanalítica sea un hecho excepcional dentro de nuestra cultura .

El otro eje es : he escuchado en muchos trabajos la preocupación de lo que está sucediendo culturalmente a nivel de la educación y crianza de los niños y, culturalmente a través de toda esta deflagración, guerras, pobreza, eso que el hombre le está haciendo al hombre, que no es ajeno a lo que es nuestra práctica clínica .

¿Qué más me habías preguntado?

M.J.: ¿Qué similitudes y diferencias encontrás con respecto a Lacanos anteriores?

R.L.: Una Lacano es una reunión en la que se toman los significantes amos que están insistiendo más, no solamente a nivel de lo personal que eso siempre es así, sino también a nivel de la colectividad.

M.J.: ¿ Si tuvieras que decir un significante amo que represente ésta Lacano ?

R.L: no podría decir

M.J. : Escuché varios trabajos en relación a la negación y a la represión, muchos en relación al amor .

R.L .Uno no hay; uno no hay, y los lacanianos lo sabemos.

SILVINA PIETRANERA DE AMARAL

Nos hemos reunido tres instituciones, el Seminario Psicoanalítico, el Grupo de Psicoanálisis de Tucumán y la Escuela de Psicoanálisis de Tucumán. Hicimos lazos como para encarar esta gran reunión que nos parecía que es un evento sumamente importante para los analistas, por el espacio que nos permite a todos, de intercambios, de hacer lazos y de escucharnos unos a otros en cuanto a nuestro trabajo

Los analistas no podemos estar aislados, no debemos estar aislados y estos espacios son muy ricos en ese sentido. Por eso, tratando de poder manejar lo mejor posible las diferencias que existen obviamente, la Comisión se mantuvo intacta en los dos años que nos ha llevado organizar esto, reuniéndonos puntualmente cada dos semanas.

Y vuelvo a decir hemos logrado sacar adelante esto que rebalsó nuestras expectativas ya que, cuando nosotros comenzamos en el 2001 era un momento tan difícil para la Argentina, y realmente muchos nos decían que éramos locos, pero creo que ahí está la apuesta de nuestro deseo .

M.J.: ¿Cual es el punto más exitoso que ha rebalsado las expectativas?

S.A: Creo que hay dos puntos muy importantes: Uno, que nosotros quisimos abrir la convocatoria. Hoy estaba escuchando un trabajo donde estaba Alberto, que dice que está desde las primeras Lacano desde el 85 .86, y que lo novedoso de Tucumán es que nosotros abrimos el espacio a estudiantes y a psicoanalistas jóvenes.

M.J.: ¿De quien fue la idea?

S.A: Nuestra, empezando a conversar. ¿Y por qué? Porque nosotros también tenemos transferencia justamente con los analistas que están en formación, entonces dijimos ¿por qué esto tiene que ser de analistas teóricamente como popes? No se trata de eso. Creemos que acá es uno por uno. Acá tenemos el mismo tiempo .Quizá alguno muy reconocido y que tenga trayectoria muy reconocida, como aquel que recién comienza, tenemos los 30 minutos y a todos se nos corta a los 30 minutos .Nos sentamos todos mezclados. Es decir que en la Lacano, esto del uno por uno y que hablamos por nosotros mismos y no por nuestras instituciones, creemos que abre un espacio sumamente importante para el crecimiento.

Entonces, como te digo, justamente porque queríamos abrirlo a los estudiantes y a los analistas jóvenes, es que también hicimos aranceles diferenciales, que esto también es lo novedoso de esta Lacano. Es decir que creo que, sin querer queriendo, de alguna manera hemos abierto una nueva perspectiva, algo nuevo está circulando en la Lacano

Por lo que hemos escuchado en general, eso ha sido sumamente bien recibido, y esto es lo que ha posibilitado que, empezando pensando que tenemos las simples inscripciones de las instituciones convocantes, hemos llegado a tener 901 inscripto, lo cual habla de, podemos decir, un éxito. Y 280 trabajos, Es la Lacano más rica en cuanto a trabajos, en cuanto a cantidad de trabajos; por lo que he escuchado es la mas rica.

M.J.: ¿Las instituciones que se juntaron habían participado en otras Lacano?

S.A: Todas

M.J.: ¿Hay alguna particularidad de ésta Lacano, no desde el punto de vista de la organización sino en cuanto a lo discursivo?

S.A: Yo creo que eso también va en cuanto al tiempo en que cada analista está transitando .Creo que acá el tema de la pulsión es un tema que ha surgido, hay muchas preguntas .Me parece importante también repreguntarse acerca del lugar y la función del analista. Bueno, eso te diría. No se me ocurre nada más de la parte discursiva.

LILIANA DONZIS

Yo he venido a casi todos los Lacano. A partir del Lacano de Mar del Plata estoy presente y he colaborado y participado muy, muy activamente.

Cada Lacano es cierto, tiene su particularidad y este Lacano de Tucumán 2003, ha contado con una importantísima, que es la presencia de muchísima gente joven, estudiantes, gente recién recibida, que viene a buscar algo de psicoanálisis y que me gustaría que hayan encontrado al menos una palabra .

Por otra parte, eso ha sido lo característico de Tucumán, además del calor. Y además de otra cuestión que es importante. Todas las Lacano tienen algo de fiesta, el Lacano es una fiesta; entonces, cuando se han hecho en lugares cercanos a la playa o en lugares con cierto tipo de geografía que acompaña, hemos hecho mucha excursión, mucho paseo, y mucho Lacano y mucho psicoanalítico

Este Lacano, por las características de Tucumán, nos ha dejado mucho tiempo en el Lacano mismo circulando. Y creo que fue el primer Lacano en que escuché casi todos los trabajos dentro de las franjas horarias, de a uno por vez.

Pero he escuchado muchísimos trabajos y me ha interesado particularmente dos temáticas que surgieron : una, la temática del amor ; esto ha insistido de múltiples modos

Y otra problemática que ha suscitado muchísima atención es la problemática de los tiempos originarios del sujeto. Bueno, es cierto, yo trabajé algo de esto, pero además por mi costumbre de trabajar con niños y de escribir sobre niños, trabajé también sobre el tema de la pulsión y la constitución pulsional del niño, etc. .

También escuché trabajos metapsicológicos sobre el tema de lo originario, sobre el tema de la negación como función; esto lo trabajé yo, pero también otros. Y el tema de la escritura que me parece que concierne también a esto

En ese sentido me pareció un Lacano interesantísimo. Hubo otro Lacano, fijate el del 2001 en Recife, en el que una de las constantes que yo veía era el tema de la muerte; de la muerte en el sentido de suicidios, pasajes al acto; muchos trabajos sobre ese tema yo había escuchado .Y bueno, digamos, era un momento muy particular no del Lacano sino, creo, de los países que estábamos participando.

DANIEL PAOLA y ROBERT LEVY

Daniel Paola: La particularidad. Uno puede hacer una especie de preámbulo y decir que es un gusto estar en la reunión, porque además del intercambio discursivo es un gusto encontrarse con amigos .Esto es una fiesta en principio .Además del encuentro entre analistas, es el encuentro con amigos .Es el debate sobre el psicoanálisis mismo, sobre las organizaciones psicoanalíticas; se dan debates en distintos niveles: organizativos, de extensión del psicoanálisis.

Bien, pero una de las cosas mas importantes de este Lacano es la cantidad de gente joven que nos hemos encontrado en este Lacano, que ha sido toda una novedad y que ha sido anticipado muchas veces en nuestra preocupación, que queríamos de alguna forma, y hace mucho que estamos preocupados en hacer transmisión a gente en formación analítica . Y esto es lo que encuentro en Tucumán como novedoso e importante.

Robert Levy :Yo puedo también confirmar lo que dice Daniel y decir también, que cada vez mas, produce un lazo social con el discurso analítico y no al revés .Porque la preocupación que podemos tener es que otras formas de organización hacen lazo social antes de hacer discurso analítico .

Yo creo que hay algo de esta temática en el Lacano, generalmente y particularmente en estos días, que de nuevo fue lo que se logró. Es decir, permitir un lazo social a partir del discurso analítico y no lo contrario.

El testimonio de la presencia de los jóvenes también es una manera de poder pensar que eso se va a mantener en el futuro porque, como lo decía Daniel, efectivamente la preocupación la teníamos mucho, de ver que envejecemos mucho, que pocos jóvenes tomaban la mano .Pero ahora parece que esta vez algo de eso ha cambiado . Y nos da la prueba de una cosa posible, en un futuro distinto de lo que pensábamos antes. Y es importante

Y puedo agregar algo más. Una cuestión muy importante de este dispositivo, es que permite a cualquier analista, en su momento, presentar algo en su nivel propio y eso también es un punto muy importante que no se encuentra en otros momentos de congresos.

D.P: En ese sentido, siguiendo las palabras de Robert, al proponerse distintos tiempos, al aceptarse distintos tiempos, hay lugar entonces para algo que creo que es fundamental en el psicoanálisis y por lo tanto en la transmisión del discurso psicoanalítico haciendo lazo social, que es la iniciación .Es decir, hay una iniciación, es decir, siempre hay una primera vez en la que el analista considera necesario escribir y exponer algo sobre su práctica y su teoría Y noto que cada Lacanoamericano en el cual participo, esto es algo que permanece, y no solamente permanece sino que aumenta .

PURA CANCINA

Empecemos por lo que continua igual, el dispositivo. Creo que asistimos a un respeto total y completo sobre el dispositivo. Que cada vez, la gente que viene desde hace mucho tiempo y aún los que se han incorporado como nuevos, cada vez se ve como podríamos decir que han interiorizado el dispositivo. En

otros momentos había mas dificultad con atenerse al tiempo .Aunque se cortaba de todos modos, pero la gente se quedaba sin el tiempo del intercambio posterior

En este Lacano, el dispositivo se mantiene tal cual, pero he notado como una cierta interiorización que se nota en el tiempo de los trabajos. En general todos los trabajos han tenido un tiempo de discusión interesante.

Incluso usualmente en las asambleas, siempre en todos los Lacanos retornaba permanentemente la queja por el poco tiempo, la propuesta de que habría que repensar el dispositivo y esta vez eso no ocurrió.

Esto es el dispositivo que se sostiene completamente, incluida la disolución.

Porque hubo propuestas de, por esta vez, saltearla; esto se mantuvo y fue unánime mantener la disolución.

Y bueno, lo nuevo es lo más evidente, que es la juventud. O sea, esto no quiere decir que los que venimos desde hace mucho tiempo y tenemos nuestra edad, no seamos jóvenes. Creo que el Lacano es un dispositivo que convoca a la juventud, aun la juventud de los viejos .Pero además, la novedad de esta Lacano, es esa juventud que además es juventud en términos de edad. A esto creo que lo habilitó algo que hasta Recife estuvo prohibido, que es la posibilidad de hacer un arancel diferencial; esto quiere decir, volverlo al Lacano accesible para los estudiantes pero también para los jóvenes en formación. El arancel del Lacanoamericano, no era algo que fuera accesible por los costos mismos de la organización del Lacano.

M.J. : ¿ La idea de quien fue?

P.C: Partió de la gente de Tucumán, fue muy discutida en Recife .Yo me oponía, pero como decía José Zuberman, me alegro de haber perdido la discusión También lo dije en la asamblea: me aparece que esto trae algo nuevo que tendremos que tramitar. Por ahí se hizo mucha historia con la camiseta de los chilenos y ¿por qué no tomarlo como una estudiantina? Estas novedades que traen los jóvenes puesto que les abrimos la puerta, esto lo tenemos que tramitar .Los jóvenes tienden a la identificación, tienden al grupo, con esto trata el análisis. Pero también hemos convocado a gente que está en los comienzos del análisis o que todavía no los comenzó. Eso con respeto a lo que cambió y a lo que no.

Con respecto a las temáticas, muy interesante, yo ya vengo notando en otros Lacanos, cómo el mismo hecho que la Lacano convoca al lazo, eso hace que entre Lacano y Lacano se produce una transferencia de trabajo que de pronto aparece en la reunión al modo de coincidencia de temáticas.

Yo creo que los temas que mas se han tratado, por lo menos yo no he podido asistir a todos sino que he ido a uno por cada turno, pero yo he escuchado a muchos hablar del pase, hablar del fin de análisis, y he escuchado muchos hablar de tiempos constituyentes . He escuchado mucho hablar de la construcción de la estructura y he escuchado hablar mucho del psicoanálisis y lo que nos aportan los artistas fundamentalmente en esta ocasión, de los escritores, pero también el arte en general.

M.J.: También del amor

P.C: sí, tenés razón, pero articulado a estas cosas también se ha hablado bastante del amor

M.J.: y se habló menos que en otras Lacano, de la pulsión de muerte.

P.C : Porque se la ha tratado de manera distinta .Lo que mas me impresiona en este Lacano es la interiorización del dispositivo en los expositores .En este Lacano no hemos tenido problema de superposición de decallage de horarios, no hemos tenido problemas de gente que se extiende y que se queda sin tiempo de discusión . No hemos tenido quejas

M.J. .Las chicas que tenían a su cargo el funcionamiento de los relojes estaban muy firmes en el cumplimiento del horario.

P.C : Sí, pero la gente terminaba con tiempo Y no ha habido quejas con respecto al dispositivo .

M.J. : ¿alguna otro comentario?

P.C : El predominio evidente de participantes de Argentina, Chile y Montevideo, menos de Brasil y menos de Francia . Vamos a ver qué pasa en Florianópolis, ya tenemos que reconocer que Tucumán no era de fácil acceso para quienes vienen vía Ezeiza ; porque es Ezeiza - Aeroparque - Tucumán .

EVA LERNER

La Lacano tiene por característica, no tener una organización temática .Yo fundamentalmente escucho que los analistas han avanzado bastante en el tema de lo real y lo que me llamó la atención, es que hubo muchísimos trabajos además del mío en el tema del amor; no solo el amor en lo imaginario, sino el amor en los tres registros

Ahora, con respecto al evento, vos sabés que la Lacano que ya tiene, me parece, 20 años, es uno de los movimientos que oxigena las instituciones psicoanalíticas y fue fundado como un invento que logró terminar con las escisiones de las instituciones y que, junto con la Convergencia Movimiento Lacaniano para el Psicoanálisis freudiano, que es el otro movimiento que tenemos, creo que se descompletan como estilos de movimiento

M.J. : ¿Todas las Escuelas Convocantes están en Convergencia?

E.L : no todas las convocantes a la Lacano están en Convergencia, pero sí todas las de Convergencia de Buenos, Aires por lo menos, de la Argentina, están en la Lacano, no del mundo . Son dos movimientos totalmente diferentes porque éste tiene un dispositivo de no selección donde se habla 20 minutos y 10 minutos de preguntas y en el otro, puede haber enlaces institucionales durante los años que no hay congreso; porque este es un movimiento que tiene disolución y el otro no.

O sea que da la oportunidad de ir revisando la relación de los psicoanalistas a la cuestión del padre porque estos dispositivos permiten, tanto el de convergencia tener paneles con distintas personas, como éste en que cada uno habla en su nombre propio y no depende de las instituciones ni de sus lugares o grados de jerarquías institucionales.

Esta Lacano, me pareció muy importante porque se animó a corregir algo del dispositivo ; era una reunión de analistas donde los jóvenes debían pagar exactamente lo mismo que los analistas .Se aceptó que los jóvenes tuvieran un precio diferencial y por eso tuvimos casi 950 personas, cosa que no ha pasado ni en la Lacano de Buenos Aires .Y esto demuestra que si se cuida lo estructural del dispositivo, que es la ponencia de media hora, el sorteo y la disolución, se pueden cambiar otras cosas como por ejemplo poner el nombre del país, procedencia de cada uno, hacer un precio para estudiantes, incluso repetir alguna vez un país, cosa que está fuera del dispositivo ; si no se puede conformar una Lacano, hacer una Lacano de 4 países

Me parece que si no se corrige el dispositivo esto, no se puede hacer, pero que no es lo estructural del dispositivo, O sea que, podrían algunas cosas corregirse y no mantenerse en esta religiosidad, y creo que los tucumanos pudieron corregir algo al menos.

M.J.: ¿ellos lo plantearon?

E.L: Ellos fueron los de la idea, sí.

M.J. :¿Hubo resistencias?

E.L: No, no preguntaron, lo hicieron. Supongo que habrá habido resistencias, pero lo consiguieron. Esto es importante: que cada uno se pueda autorizar cuidando el dispositivo, cuidando lo estructural del dispositivo, oxigenar ese invento, y no que caiga.

IRMA PEUSNER

Me llamó la atención que había muchos temas que faltaban .O sea, que temas tradicionales que normalmente se escuchaban en esta cuestión un poco aleatoria de proponer que cada uno traiga su tema, por ejemplo temas que tengan que ver con articulaciones entre ciencia y psicoanálisis no hubo demasiados, tampoco sobre psicosomática . Bueno, obviamente el tuyo, y los poquitos que pudimos ir puntuando y me pareció que si, que fueron bastante parecidos entre sí. A mí me costó mucho mantener un estilo diferente

Entre otras cosas pedí un proyector de transparencias para hacer la presentación, cosa de poco uso dentro de este ámbito y que no viene nada mal porque en realidad cuando uno quiere sistematizar y trasmitir ideas con un cierto orden. Porque mas allá de que se trate de psicoanálisis no tiene por qué escapar a cierta cientificidad que no viene mal y bueno, me fue muy difícil poder ordenarlo de esa manera .Y no había pizarrones, esta es una cuestión que es difícil porque en realidad es muy bueno poder discutir con un pizarrón

Pero bueno, por otra parte hubo algunos trabajos muy interesantes y diría que fue muy bueno el orden que existió en este Lacano, que no lo encontré en ningún otro Lacano anteriormente; se respetaron los tiempos, esto supongo que lo deben haber dicho todos.

M.J.: todos

I.P: Y esto es para tenerlo muy en cuenta porque verdaderamente uno podía escuchar todos los trabajos .Justamente es la primera vez que los horarios no se desfasaban entonces era posible escuchar todos los trabajos, así que eso me gustó mucho . Tenía algo que ver con el orden al que m refería, porque eso de tirar la bañadera con el bebé y todo, respecto de la ciencia!! Hay ciertas cuestiones en los congresos científicos que son muy interesantes, como por ejemplo este respeto en el ordenamiento, que es la primera vez que lo veo así tan estricto con un reloj.

Después hubo algunos trabajos, alguna gente que vino con el trabajo sin preparar, eso también me llamó la atención; que no trajo trabajo escrito y si bien está muy bien poder hablar oralmente, tampoco parece que lo hubiera preparado demasiado. Entonces esto me hizo algún ruido, porque uno se toma muy en serio estas presentaciones y trabaja sobre eso. Y esperaría que sea lo propio que no vengan tan tranquilos a hablar a un Lacano.

Peor en general me sentí muy buen, me gustó, me sentí muy cómoda escuché muchos trabajos interesantes y me voy, como siempre muy estimulada. Y bueno, me alegro que el Lacano siga adelante.

M.J.: Contame un poco como fue la apertura de la Reunión, el miércoles. Yo llegué en el primer vuelo del jueves

I.P: El miércoles nos recibieron con un cóctel de apertura que se hizo en la Histórica Casa de Tucumán con un espectáculo folklórico y con empanadas, con masitas y con mucho vino. Y la verdad, es que fue muy agradable .Creo que ellos no se esperaban que hubiera tanta gente; fue todo el mundo, todos los que estábamos acá fuimos .Así que llenamos la Casa de Tucumán a eso de las 21.30, después del espectáculo de música y sonido que hay todos los días, que en esa ocasión no lo vimos.

Después fuimos otro día a ver ese espectáculo

Pero el miércoles, más o menos a las 2130 hubo mucha gente y realmente fue muy lindo. No se el nombre de la persona que inició, que era una chica tucumana, pero realmente estuvo muy conmovedor porque hizo una articulación entre la Independencia y todo lo que significa Tucumán y todo lo que significa la Casa de Tucumán y lo que significa el tema del pensamiento y todo lo que se desarrolla en este congreso .Así que verdaderamente fue muy conmovedor. Usó algo muy poético.

MIRTA PIPKIN

Con respecto al tipo de concurrentes al evento, lo que se destacó es una asistencia de mayoría de gente joven y con cierta satisfacción observe que su participación era muy activa, haciendo preguntas muy bien formuladas y con un alto nivel crítico ante algunos trabajos que no alcanzaban el nivel esperado.

Eso con respecto a los jóvenes. Después, respecto de los trabajos, noté una gran cantidad de trabajos orientados en el tema del amor; pienso que no es casual, que algo en relación a la devastación del lazo social en estos últimos años debe haber influido en el retorno a esa temática. Por un lado, un cambio se produjo en relación a los vínculos y es a partir de eso que se revalorizó esta dimensión del lazo social, la solidaridad. Entonces pienso que algo de este tema tiene que ver con las crisis que venimos atravesando. Nos encontramos hoy con crisis que no se constituyen en verdaderas demandas de análisis, porque hay desesperación, angustia, perdida de expectativas, de fe. En este sentido esta quebrada la condición que hace posible un análisis, la transferencia. Además, los temas se ponen de moda a veces, aunque el argumento de la moda, no es tan convincente como el de pensar ¿y por qué ahora el amor? acá y en el mundo actual. Después la temática que a mi me interesó porque hace a lo que yo vengo trabajando, pero que a su vez también note que había muchos trabajos sobre este tema es en torno a las neurosis actuales, al ataque de pánico, a los miedos y los distintos modos de pensar estas patologías.

M.J.: cuales son los distintos modos

MP: ya sea pensándolas desde la pregunta si son nuevas o viejas patologías, si se trata de lo que para Freud son las neurosis actuales. Eso por un lado, por el otro, la pregunta por cual es el abordaje de estas mismas patologías según como se las considere, si desde el fracaso actual de la negación que opera en ellas, si desde el fracaso de la autoridad paterna, de cómo intervenir ante la necesidad de instaurar un prohibición muchas veces en el transcurso de un tratamiento.

M.J. una operación a realizar

MP: Una operación a realizar, que no hubo y que evidencia el achicamiento del espacio psíquico.

M.J.: que te pareció el dispositivo

En relación al dispositivo y de cómo estuvo organizado, me pareció que respondía bastante bien a mis expectativas en cuanto a los tiempos ya que se respetaron. A veces ahí si hubo un poco de exceso porque la prisa por el tiempo del reloj no tenía en cuenta que todavía no se había desalojado una sala y se ponía en funcionamiento el reloj, con lo cual la gente que ingresaba llegaba tarde a la lectura pero ello se debía a que se demoraba en desalojar las salas, eso noté. Pero me pareció que estuvo bien organizado, rigurosos en cuanto a la cuestión de los tiempos. Y esta rigurosidad me permitió poder escuchar casi todos los trabajos que me propuse.

Me pareció bien lo del centro de fotocopiado. En cuanto a lo social hubo una calurosa bienvenida. Me parece bien que el día de la apertura se haya comenzado a las 11 y no a primera hora de la mañana y que la recepción se hiciera recién al finalizar esa jornada.

Las palabras de apertura se hicieron a la noche en la casa de Tucumán donde se dio la bienvenida con un discurso en el que participaron los organizadores del evento, de Tucumán. Hubo animación, shows de música folklórica, y el brindis de bienvenida.

Así como escuché muy buenos trabajos, mi expectativa respecto de algunos otros no fueron del todo satisfechas porque me encontré con trabajos en algunos casos muy pobres, donde prácticamente no había una articulación ni algo creativo, era demasiado transparente solo la intención política en ellos.

M.J.: cual sería la intención política

MP : la política de escuelas es legítima pero no suficiente, se espera que además alguna nueva articulación se diga .

Esta particular organización que tienen las presentaciones, donde cada uno tiene exactamente un tiempo limitado es muy interesante en cuanto a que cada uno haga de eso una experiencia de qué hace con su tiempo y para qué lo destina, si elige no solamente hablar sino también escuchar. Si, realmente, el analista es dos, y no solamente quien analiza sino el que escribe pero además lo lee ante otros, o lo expone ante otros con las consecuencias que eso tiene, las devoluciones, la posibilidad de interlocución. Entonces en ese sentido es muy interesante que te confronte con para quien o para qué escribiste. Igual también eso hace a la experiencia de cada uno, el momento de la practica por el que está atravesando.

ALFREDO EIDELSZTEIN

Fue muy importante para mí concurrir a la 10ª Reunión Lacanoamericana de Tucumán. Aprendí mucho, tuve la oportunidad de intercambiar con colegas de muchas ciudades del mundo, escuchar hablar sobre psicoanálisis en varios idiomas y de hacerme una idea sobre cuáles son los temas y las problemáticas en cuestionamiento entre un número muy importante de sociedades de analistas. Evaluaría el evento como de gran importancia para todos los concurrentes y para el presente y el futuro del psicoanálisis lacaniano.

Para intentar justificar esta entrevista, voy a comentarte cuáles fueron los hechos que más me interesaron, más allá de la evaluación positiva que hago de la reunión en general.

Hubo un rasgo por sobre todos que me llamó la atención de la reunión, pero yo no sé si se trata de la historia de las Reuniones Lacanoamericanas o si se trata de cómo se habló del psicoanálisis en ésta oportunidad - debo aclarar que el Encuentro de Tucumán es el primero en el que participo. El hecho que destaco de esta reunión "Lacanoamericana" (que si es así convocada, entonces, inexorablemente se trata de la enseñanza de Lacan como referencia doctrinal fundamental y como marco general de todo el encuentro), es la preponderancia de la *letra poética*. Me sorprendió la importancia dada al *estilo poético*, al que observé funcionando como el apoyo tanto del modo de los trabajos como de la base de los argumentos teóricos. Consecuentemente destaco la - para mí- notable ausencia de la letra tal como se la elabora en ciencia o en lógica, que entiendo que es una de las marcas fundamentales que caracteriza a la enseñanza de Lacan. De hecho la anécdota que tomé para mí mismo como paradigma de esta tendencia es la general ausencia del uso del pizarrón. Si de Lacan tenemos una imagen tipificada es la de él parado frente a un pizarrón lleno de letras del álgebra lacaniano; en esta reunión, salvo pocos trabajos (el tuyo (de Mónica Jacob), el de Anabel Salafia y otros), prácticamente no se utilizó el recurso de la escritura propio de la ciencia o la lógica formal, me refiero al matema. Yo no pude presenciar más que una pequeña cantidad de trabajos, pero a las salas donde entraba encontraba pizarrones en blanco.

M.J.: También el de Cristina Siemsen

A.E.: Ese trabajo no lo pude escuchar, lo voy a leer. Cabe aclarar que, como el resto de los participantes, no he tenido oportunidad de escuchar más que una pequeña cantidad de los trabajos presentados, especialmente debido a la existencia de cinco 1mesas simultáneas. Así y todo me he quedado con la impresión que hubo toda una tendencia hacia el poema en contra o en detrimento del matema. De hecho uno de los trabajos, que se llamaba "Si se calla el poeta", directamente llegó a equiparar la posición del analista con la creación del poeta sin reacción adversa del público.

Otra cuestión referida fundamentalmente a los contenidos de los trabajos que pude escuchar, fue la ausencia de oposición entre los argumentos freudianos y los lacanianos. Tuve la impresión que se sostenía implícitamente una continuidad entre Freud y Lacan.

En general se trabajó sin distinguir entre Freud y Lacan, aun en los argumentos más francamente distintivos entre ellos como, por ejemplo, el Complejo de Edipo y la Metáfora paterna. Entiendo que se debe sostener una lectura opositiva del Complejo de Edipo y la Metáfora paterna, ya que son dos formas notablemente distintas de concebir el problema, en este caso, del padre en psicoanálisis.

Lo otro que es remarcable es la estructura del dispositivo elegido para el funcionamiento general de las reuniones. Francamente se trata de uno muy apto para el intercambio entre analistas. Hoy no concibo otra forma más oportuna para evitar tanto el incremento del prestigio imaginario, como la confluencia del poder de determinados personajes dentro de determinados grupos con lo que se supone que saben (la equiparación del poder político con el saber hacer del analista); y efectivamente tales problemas típicos del

intercambio entre psicoanalistas se manifestaron de la manera más acotada concebible. El recurso que se utiliza para tal fin es el azar: se sortea prácticamente todo: en qué mesa se leen los trabajos, qué horario a uno le toca, quién lo va anteceder y presentar y quien lo va a proseguir y a quién se presentará oportunamente. La regulación es por sorteo. Me da la impresión que en comparación con otras modalidades de encuentros de analistas está limitada al máximo la injerencia de la política del poder y del prestigio.

Sea como sea, cabe afirmar que, la solución azarosa para estos 20 años de la Lacano me parece que produce buenos resultados para resolver el problema de las consistencias imaginarias en psicoanálisis - que son enormes -, siempre y cuando no se pierda de vista que hay que hacer un análisis de las soluciones obtenidas por azar, justamente porque en tanto analistas sabemos que para los problemas del ser hablante, la solución azarosa puede sortear coyunturas difíciles, pero siempre deja al sujeto un poco en suspenso. O sea, decidir si voy a Cracovia o voy a Lemberg tirando la monedita, es una solución que me permite a veces ir a algún lugar, pero estimo que hay que darle al problema una segunda vuelta. Este dispositivo es muy apto para acotar obstáculos insoportables en el campo del psicoanálisis, pero es conveniente hacer el análisis de lo que funciona como resto de la maniobra, porque deja en suspenso el asunto de las decisiones. Resolver por azar ha producido muy buenos resultados, mi impresión es que también hay que discutir lo que implica la ausencia de elección. Si mucho es por azar, queda un resto que es, entonces: hay cosas que no estamos eligiendo. ¿Estará bien que no las estemos eligiendo? Creo que es conveniente que cada vez se lo vuelva a discutir. Porque si no, nos podemos apoyar en un dispositivo que podría llegar a tender en el futuro al opacamiento de una de las funciones subjetivas básicas.

Juan o Alicia ¿no tendrían que abrir o cerrar la Lacano? María o Pedro ¿no tendrían que ir juntos en una mesa? ¿No deberían confluir en tiempo y en espacio la discusión de ciertos temas? ¿No se impone para alguna Reunión Lacanoamericana elaborar cierto tema establecido como asunto pendiente de la anterior? La elección hecha al azar evita que se produzca la discusión respecto a la necesidad de ciertas elecciones desiderativas. No estoy muy autorizado a decirlo, pero en el plano desiderativo, luego de 20 años, quizá llegó la hora de discutir y no confiar tanto en que sea el azar el que resuelva el problema.

Hasta aquí lo que yo te puedo decir, espero que contribuya al intercambio, a la discusión y al favorecimiento de la existencia de más reuniones entre analistas como la Lacanoamericana de Tucumán.

Ver también la cobertura del Lacanoamericano de Recife (2001)

Sociedad, política y psicoanálisis

Presentación sección "Sociedad, política y psicoanálisis"

Albert Garcia i Hernández – Sara Elena Hassan – Luis Camargo

Nada puede caracterizar mejor esta sección de "Sociedad, política y psicoanálisis" que la pluralidad de orígenes de los trabajos que la componen. Con entusiasmo, y no sin sorpresa, este Consejo de Redacción vio engrosar para este número sus archivos, con producciones de muchas partes del mundo, pero que para la sección que aquí presentamos tuvieron un denominador común: ser latinoamericanos. Analistas, sociólogos, historiadores, representantes en fin, de las sociedades ecuatoriana, guatemalteca, chilena, brasilera y argentina se dieron cita no programada aquí, para pensar las singularidades de ellas, sus sociedades (con sus mitos, sus historias, sus padecimientos y más), a la luz de las herramientas que el psicoanálisis les aporta. Y por qué no, es gracias a esta pluralidad, que también se puede colegir el modo cómo la teoría freudiana se inscribe en cada una de esas sociedades, teoría y práctica que quizás también tenga sus particularidades distintivas. Será tarea del lector discernirlas, si acaso fuese de su interés. Como editores, no nos queda más que abogar porque la pluralidad de esta sección se siga multiplicando, dando cuenta una vez más de la innegable referencia que es Acheronta para los profesionales y lectores del mundo ibérico y latinoamericano.

Componen la presente sección, las siguientes producciones:

"Ciencias sociales y psicoanálisis: algunas dificultades en la articulación", un artículo de ***Omar Acha***, que promueve una apuesta: "En la teoría de la función paterna es donde se encuentra la bisagra entre psicoanálisis y teoría social, y por ende se hace posible pensar una articulación con las ciencias sociales. "
Desarrolla su trayecto desde el Freud de los mitos, pasando por el Lacan del lenguaje, hasta concluir que el hogar de las ciencias sociales de andadura psicoanalítica es el de la investigación de las diferencias de la construcción de lenguajes de subjetivación. En tanto historiador, el autor deja al final de su recorrido basas más que interesantes para pensar el fenómeno social que en Argentina quedó anudado al significante "Perón".

"**Memoria e identidad. La subjetividad y las leyes de la cultura"**, de ***Gina Paola Donoso R.***, un articulo surgido desde tierra ecuatoriana, que trabaja la cuestión de la "memoria arcaica" de los pueblos, poniendo en línea la psicología individual con la colectiva, con la lectura crítica de los textos freudianos mas antropológicos. Su tesis, plasmada en las conclusiones del trabajo es la siguiente: "Las implicaciones que posee la memoria histórica de los pueblos dentro del alienante campo de lo social, resulta sin duda alguna, de gran trascendencia para la estructuración simbólica, tanto de los sujetos individuales como de los actores colectivos."

"Máquina de goce: ¿un desafío para el psicoanálisis?", de ***Silvia Moino*** y ***Manuel Velásquez***, autores guatemaltecos, que toman conceptos psicoanalíticos, como "discurso" y "goce" para leer una secuencia de fenómenos sociales, la historia de la dominación extranjera en un país (Guatemala), y su sustitución por amos locales, la ausencia de un lugar de sujeto para los guatemaltecos. Es lo que llama "maquina del goce", como *algo que no para*. Dentro de un marco mas especifico, el trabajo plantea un cuestionamiento de las organizaciones actuales de la Salud Mental, a partir del psicoanálisis, y propone al mismo tiempo una inserción posible ligada a los cargos públicos , que antepone el uno por uno antes del "para todos".

"Belleza Global", de ***Jorge Yunis***, otro autor guatemalteco, parte de la consideración de los actuales cambios en las relaciones económicas, jurídicas, sociales y éticas, en aquello que se ha dado en llamar el fenómeno de la "globalización", dando cuenta que tras la diversidad, se esconde el poder cada vez más reafirmado como Uno. Luego de analizar la mentada globalidad, se interroga por el lugar del psicoanálisis en ella, lugar que no puede ser colegido sin echar luces sobre la ética que comanda esa práctica y del deseo del analista que la sustenta.

"El padre: autoridad y miseria de la masa", de ***Marta Gerez Ambertín***, trabaja la relación y las diferencias entre autoridad y autoritarismo. A partir de los clásicos (Sócrates, Maquiavelo), analiza las paradojas de la autoridad, sus dos caras, la pacificadora y perturbadora de la ley. Relaciona, por un lado, la

ley en derecho con la culpa constitutiva del sujeto, y por otro lado, la desregulación del lazo social con los efectos obscenos del superyo como instancia de vigilancia y castigo. En la investigación de la autora, el concepto de *goce* es central para dar cuenta del autoritarismo y los ideales que pueden sostener a las masas. Este articulo sigue la línea reflexiva que la autora desglosa con exhaustividad en su seminario por Internet, en EduPsi: ***El sujeto ante la ley: culpabilidad y sanción***

"Salvador Allende. El suicidio como productor de sentido". Texto de ***Pilar Sosa Bulnes*** que, más allá del interés que puede suscitar para el lector del psicoanálisis, tiene la enorme e innegable virtud de extraer de la memoria de la política, la historia trágica del pueblo de Chile a partir de la imposición de la dictadura militar que lo gobernó desde 1973. Las significaciones vivas de la muerte de Allende, su presidente en la democracia de entonces, son retomadas para permitir que el velo de la historia posterior (incluso aquel que pudiesen imponer los sucesivos gobiernos post-dictadura) se corra para permitirle al pueblo chileno la potencialidad de ser sujeto de su propia historia.

"Obesidade - Uma das formas do mal-estar contemporâneo", de ***Jorge Pimenta Filho***, trabaja la cuestión de la obesidad, articulando el problema desde el psicoanálisis, como patología del acto y por la vertiente del goce. Argumenta contra la idea de la patología de los trastornos de la alimentación, realzando la clínica de la evidencia, de la mirada, en detrimento de la relación con el Otro y la palabra.

"Sobre a alteridade e a exclusão no trabalho", de ***Marcio Luiz Miotto***, discurre sobre la subjetividad contemporánea. Fundamentado en ideas de Foucault y Deleuze, el autor aborda la cuestión de la alteridad en nuestros días, donde aparecen formas que no garantizan al hombre como centro de su existencia. Miotto delinea un itinerario donde lo Exterior como rechazado, entre otros, y la alteridad como valor, dan lugar hoy a otro movimiento, de captura de deseos y amenaza de desconexión.

"Cuerpos fragmentados ó...con la ideología en la carne", texto de ***Ana María Gatto Cáceres*** que intenta analizar la lógica propia del Imaginario de la posmodernidad, partiendo de las bases que promueve Marx para la intelección del capitalismo para observar el modo en que la ideología incide sobre los cuerpos de los sujetos de la cultura actual, a través de las distintas operaciones sobre su Real (tatuajes, piercing, cirugías, etc.), allí cuando lo Simbólico fracasa en su ficción. El cuerpo es así, para la autora, un analizador por excelencia de las formas propias del malestar en la cultura de la posmodernidad.

"Que tempos são esses", trabajo de ***Denise Costa Hausen*** en el que se enfocan cuestiones acerca del ser hombre/ser mujer en la contemporaneidad, a la luz de la teoría psicoanalítica. El trabajo incluye una sintética pero rica visión filosófica sobre el concepto de tiempo y su relatividad. Al final, se vinculan tiempos y sexuación, la noción de finitud, y lo que podría denominarse el no-todo de la castración que atraviesa a las posiciones del ser respecto al sexo..

"Incesto y leyenda. La leyenda y el Otro", texto de ***Marta Sialle de Gauna*** que, desde el análisis de una leyenda de Santiago del Estero (la del *Kakuy*), repasa las cuestiones de la ligazón de la ley y el pecado en la cultura, para terminar conjugando esos temas con la propia leyenda (mostrando como la misma cultura puede –necesita-confundir víctima con victimario) y con la cuestión legal de los "abusos sexuales" llamados *incestos*, en el tratamiento jurídico argentino. Rico artículo que, leído en síncopa con el trabajo de Marta Gerez Ambertín, aporta no pocos elementos para la comprensión de la relación del sujeto con el Otro de nuestros tiempos y los anclajes folclóricos que lo sobredeterminan.

"Guerra, morte e pacifismo na psicanálise" es un trabajo de la psicoanalista brasileña ***Betty Fuks***, pretendiendo (y logrando ampliamente) seguir la escritura de Freud respecto a la problemática de la guerra y la muerte, y los callejos sin salida del pacifismo de su época, para echar luz sobre lo que acontece al respecto en la contemporaneidad. Enriqueciendo sus análisis, la autora recurre a filósofos actuales de la talla de Giorgio Agamben, para destacar sus nexos con la reflexión freudiana, lo que abre una línea de investigación sumamente provechosa para el lector inquieto de los malestares de la cultura de la época, sobredeterminados por la violencia y la crueldad, como lo testimonian ciertos avances de los movimientos neonazis en el mundo.

Análise Institucional francesa e transformação social: o tempo (e contratempo) das intervenções, de ***Heliana de Barros Conde Rodrigues.*** A veces tenemos la suerte de recuperar del olvido referencias que viven en una extraña letargia que nos sorprende por la paradoja de haber sido fundamentales en un

tiempo cercano. Tal es el caso de este texto que recupera unos tiempos que marcaron una política en el campo de la sociología y de la psicología. Hablar hoy de Franco Basaglia puede llevarnos a la sorpresa por su desconocimiento. Sin ni siquiera entrar a valorar su proyecto (ni el de Ronald Laing, o David Cooper), la valoración ya pasaría por ese a qué punto se ha llegado en que movimientos sociales de gran trascendencia han entrado en el silencio pactado que requiere una globalización como dios manda. El lector encontrará aquí el relato de esos tiempos, su relación con otros movimientos sociales y políticos, muchos de ellos marcados por los grupos maoístas de la época, incluso experiencias de autogestión como el caso francés de la fábrica de relojes Lip

Ciencias sociales y psicoanálisis
Algunas dificultades en la articulación

Omar Acha

Las ciencias y sus disciplinas

Las ciencias sociales surgieron en el panorama intelectual occidental y se consolidaron a lo largo del siglo XIX. Los años iniciales del siglo XX atestiguaron las polémicas con las formas del saber que no ostentaban el ideal nomológico de las ciencias positivas. La sociología y la economía fueron los paradigmas de un saber que poseía el interés manifiesto de explicar las "leyes" de la sociedad contemporánea y que, gracias a una esperada influencia sobre el poder constituido, también pretendía gobernarla. Una disciplina de prosapia más extensa, la historiografía, en ese siglo adquirió una función específica: era la encargada de narrar el devenir de una nación en el marco más general de la evolución de la especie humana. La historiografía aspiraba, por esa condición de fundadora narrativa de la identidad nacional, a la condición científica.

Cuando el psicoanálisis comenzó a expandirse en la primera década del siglo XX, Sigmund Freud establecía en la herida que el psicoanálisis causaba al narcisismo del sujeto uno de sus "intereses" fundamentales. Así Freud entendía que la ciencia del inconsciente pertenecía al mismo horizonte desmitificador de Copérnico y Darwin (1913). Una consecuencia que enunciaba más adelante era la "resistencia" que se debía esperar de la condición herética del psicoanálisis (1925).

Pasada la Gran Guerra, Freud inició una reconfiguración de psicoanálisis cuyos dos términos fundamentales concernieron a su metapsicología: la modificación de la teoría pulsional con la aparición de la *Todestrieb* (1920) y de la primera tópica en *El yo y el ello* (1923). El "interés" del psicoanálisis sufrió un cambio importante en ocasión de la polémica sobre el "psicoanálisis profano". Conversando con su interlocutor imaginario, Freud señalaba que el futuro del psicoanálisis residía más en su "extensión" al conocimiento de la sociedad y la cultura que a sus aplicaciones eminentemente clínicas (1926). Esto se observa en las obras posteriores de Freud, donde libros como *El malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta* apasionaron al sabio de Viena tanto como las preocupaciones clínicas.

Las incursiones freudianas en el territorio demarcado por las ciencias sociales fueron rápidamente conjuradas por el saber académico. La amonestación de A. Kroeber (1920 y 1939) en torno a la hipótesis de *Tótem y tabú* fundaron una circunspección que marcó las subsiguientes articulaciones con las ciencias sociales.

Dichas ciencias, como las "humanidades", han inteligido sus estatutos epistemológicos con un cientificismo defensivo que sólo fue abandonado en los últimos lustros gracias a las sensibilidades "lingüísticas" e "interpretativas" que ocuparon espacios relevantes en las universidades. Pero así como cuando el cientificismo de raigambre empirista y causalista imperaba como epistemología "espontánea" de las ciencias sociales, tampoco hoy que las aproximaciones hermenéuticas o deconstruccionistas son aceptadas parcialmente la articulación entre el discurso universitario y la teoría psicoanalítica muestra una articulación dinámica remarcable. La influencia decisiva del psicoanálisis se ha centrado en el terreno específico de los *Cultural Studies*, con lo que se conjura una extensión mayor al nervio mismo de las ciencias sociales, que reside en la homología entre realidad y lo real.

La continuidad de la incompatibilidad entre ciencias sociales y psicoanálisis se manifiesta en la constitución de ámbitos efectivos de la interdisciplinariedad. Pues, si existe una demografía histórica, una historia antropológica, o una sociología política, no existe une entrecruzamiento auténtico entre el psicoanálisis y la geografía, la historiografía, la sociología o la antropología. La utilización, aquí y allá, de ciertos temas asociados a la teoría psicoanalítica no modifican sino que más bien confirman la escisión entre el descubrimiento de lo inconsciente y las "ciencias humanas". ¿Cómo fue posible que la disciplina que afectó más radicalmente la imagen del sujeto permaneciera básicamente al margen de las "*sciences de l'homme*"? ¿Es que basta con declarar, como por lo demás se debe, que el "hombre" y el sueño antropológico fracasaron? Incluso si partimos de la ficción como estructura del sujeto, si nos deshacemos de la palabra mal encaminada de "hombre", persiste que esa ficción moderna encuentra su bisagra en lo

real. ¿Qué temas y problemas emergen en la discusión de una articulación posible? Estas son las preguntas que intentaré, si no responder, al menos diseñarlas y establecerlas para un diálogo venidero.

En este trabajo sigo, pues, la problemática inaugurada por el psicoanálisis para las ciencias sociales. Comienzo por las aporías que instauró la intervención primera de Freud. Esas primeras aproximaciones constituyen una prehistoria de la posterior y más reciente aparición de Jacques Lacan en el horizonte de las ciencias sociales. Esta segunda parte del trabajo explica brevemente el "interés" del psicoanálisis lacaniano para el saber científico de la sociedad, refiere trabajos recientes de vinculación entre lacanismo y conocimiento social, y establece una puntuación de los problemas más pertinentes de la agenda epistemológica que ampara las preguntas enunciadas.

Cuestiones del psicoanálisis freudiano

Luego de la célebre carta de Freud a Wilhelm Fliess del 21 de setiembre de 1897, el psicoanálisis surgió como saber anudado a una práctica clínica de los procesos inconscientes. Esa delimitación estaba cribada, sin embargo, por una expansión del campo de la imaginación asociada a los conocimientos psicopatológicos en los bordes de la "normalidad".

Los trabajos primeros de Freud fueron explícitamente determinados por la voluntad de inscribirlos en una subversión teórica: debían demostrar que la nueva disciplina del psicoanálisis concernía a la "vida normal". Para ello estableció sus temas capitales alrededor de experiencias del sueño o de la vida de vigilia. Para ingresar a las dinámicas conflictivas de tales experiencias cotidianas, Freud proponía investigarlas como formaciones sintomáticas. Esto es, como frases reprimidas que retornan en lo real, interrogando al sujeto. La patología, entonces, abriría a una mejor comprensión de la normalidad sin establecer una escisión radical sino más bien una juntura en la que se concernía a la condición del sujeto. Sólo en esas condiciones el psicoanálisis podía instituirse como disciplina autónoma, irreductible al positivismo de entonces.

Una consecuencia de las determinaciones epistemológicas de este movimiento de construcción de su objeto condujo a una superación de los límites, naturalistas, de lo que hasta entonces se imaginaba como insumo del tratamiento de las "enfermedades mentales". La inscripción de los sujetos en la tríada esencial edípica habilitó al psicoanálisis como teoría de una clase muy particular de lazo social. Exonerado del imperio de la consciencia y del yo, la deriva freudiana se ubicó en un espacio intervalar: entre las diversas elecciones de objeto en la biografía del sujeto y la amenaza de castración por un tercero, que prohibía el incesto y estatuía la posición del deseo en torno a una tramitación de la diferencia sexual. En este momento teórico aun el psicoanálisis podría ser una materia ilustrativa de las nacientes ciencias sociales. Como efectivamente sucedió a lo largo del siglo XX, el horizonte inaugurado por Freud era pasible, bajo el rasero de una lectura restringida, de alimentar metafóricamente las exigencias del *saber universitario* de las ciencias sociales. La vía política ensayada por el freudomarxismo (el de W. Reich y el de la Escuela de Frankfurt) fue considerada desde la posguerra como fundamentalmente fracasada, a pesar de la celebridad de H. Marcuse en los años ´60. El obstáculo general de esta lectura "materialista" era que desligaba la teoría pulsional del lenguaje.

Con el historial del Pequeño Hans aparecía en Freud el problema que estaba presente en las cartas a Fliess en los meses febriles donde se preguntaba por las similitudes entre las fantasías de las "brujas" de la Alta Edad Media y la temprana modernidad y las que presentaban sus histéricas. Era el problema de la repetición histórica de estructuras y formaciones del inconsciente. En efecto, la fobia del Pequeño Hans obedecía a un temor a la castración por parte del padre real, aunque Freud sabía perfectamente que el padre del niño no había proferido ninguna prohibición contra la masturbación. Fue la madre quien ejerció la amenaza castratoria. ¿Cómo explicar el decurso paterno de esa amenaza? ¿Acaso no sucedía lo mismo cuando la amenaza provenía de una sirvienta?

En la teoría de la *función paterna* es donde se encuentra la bisagra entre psicoanálisis y teoría social, y por ende se hace posible pensar una articulación con las ciencias sociales.

¿Cuáles son las preguntas fundantes de la *episteme* de las ciencias sociales? No aquella enunciada polémicamente por Foucault en su arqueología de las ciencias humanas: ¿qué es el hombre? Es preciso despejar esta cuestión: aquí no se trata de continuar la batalla contra el sueño antropológico del hombre.

Basta con referir a las obras centrales de las ciencias sociales: Marx, Durkheim, Weber, Parsons, para notar que la relevancia de Lévi-Strauss y Lacan que Foucault recordaba como las inspiraciones de *Les mots et les choses*, estuvieron presentes en el nacimiento mismo de las ciencias sociales. Estudiar a los seres humanos como a las hormigas: he allí el programa de la sociología de Durkheim. ¿Acaso es muy alejada de la sociología de Weber, donde las hormigas están ligadas por una *Sinnzusammenhang*? Incluso una lectura menos polémica de la etnometodología nos distancia de las ingenuidades del individualismo metodológico.

Y sin embargo, la referida dificultad de las ciencias sociales con el psicoanálisis persiste. ¿A qué se debe?

Sigamos un trecho aun con Freud. La investigación sobre la función paterna *a través del tiempo* y la diversidad de los recorridos empíricos de los sujetos produjo dos obras capitales: *Tótem y tabú* (1912-1913) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Los textos estandarizados de interpretación sociológica o historiográfica del psicoanálisis se apoyan repetidamente en esos materiales extremadamente difíciles de interpretar (Enriquez, 1983; Gay, 1987; Assoun, 1993). Se extrae de ellos que la repulsa universitaria a otorgarles credibilidad erraban el blanco que el mismo Freud señaló: la clínica necesita de esos mitos para dar cuenta de las exigencias de la cura. De allí que esa mitología sea la expresión de estructuras de constitución del sujeto y no "arquetipos".

El retorno de lo reprimido conduciría así el evento mortífero donde se origina la cultura y la historia. Los investimientos libidinales de meta inhibida constituirían los lazos sociales, las identificaciones sustentarían las formaciones de masa, las restricciones libidinales explicarían las creaciones culturales y las explosiones de las pulsiones de muerte según la dialéctica explicada por el mismo Freud en *El malestar en la cultura*.

En esta vía, dos son los obstáculos enunciados por las ciencias sociales al "psicoanálisis aplicado". En primer término su ahistoricidad (Febvre, 1938). ¿Qué significa el complejo edípico en el siglo IV griego y qué significa en el Japón de los samurais? ¿Qué fantasma castrador comunica al habitante del desierto del Kalahari con el labrador indígena de Yucatán?

El estructuralismo sin concepto de estructura de Freud se encuentra situado en la diferencia temporal. El asesinato de Moisés por el pueblo que él había liberado de la opresión egipcia, según Freud, sólo pospondría su férula que retornaría multiplicada por el rigor del monoteísmo. Pero: ¿la repetición no establece siempre una sedimentación que rinde irrepetible el proceso, incluso en su forma esencial? ¿Lo reprimido retorna? ¿O cuando retorna ya es otro "contenido" el que regresa?

El segundo obstáculo, es que el momento crítico del Edipo, esto es, la aparición de la instancia castratoria, o bien no es universal o bien opera de manera diversa en cada caso. De ese señalamiento las ciencias sociales derivaron el reproche elemental: que el psicoanálisis en su articulación con el conocimiento de lo socio-histórico era incontrastable empíricamente. Porque si se presume la universalidad del Edipo, toda demostración es superflua. O porque si está presente incluso en la multiplicidad de la diferencia histórica, pierde su especificidad teórica. El psicoanálisis se convertiría así en una batería de fórmulas.

La práctica de la *angewandte Psychoanalyse* y sus dificultades están presentes en Freud. En su estudio sobre Leonardo da Vinci se fustigó el error de traducción de "milano" que realiza Freud, y se señaló entonces la irremediable laxitud del psicoanálisis una vez salido del contexto clínico. Los problemas importantes son otros. En Leonardo se conjuga la ahistoricidad de la identificación materna, las trayectorias de las pulsiones, y la función paterna. Según la información disponible, la madre de Leonardo había sido abandonada por su amante, el padre biológico de aquel. ¿Qué consecuencias tuvo para su condición subjetiva la identificación materna? Freud menciona su "homosexualidad". ¿Pero acaso la definición del sujeto alrededor de la articulación entre diferencia sexual y deseo no es una construcción posterior a la época de Leonardo? ¿O la identificación con la madre lo condujo a mantener su completitud, esto es, a negar la castración del otro, convirtiéndose en su falo imaginario? De acuerdo a las proposiciones de Freud, esto se debería a la ausencia real del padre. También de esa carencia es que Leonardo estaba habitado por una incertidumbre de su posición yoica frente a la superyoica: la inscripción simbólica no habría suturado y estaría situado en la incerteza que le impidió acabar sus obras.

El mito de la horda primitiva ensayado en *Tótem y tabú* intentaba fundamentar la ubicuidad del lugar del padre en las sociedades históricas (que Freud no limita a las poseedoras de la escritura). Las huellas del crimen originario y la culpa posterior serían los momentos de consolidación de la cultura, y se habrían registrados indeleblemente en la memoria humana. Este era el sucedáneo del concepto de estructura, que el libro sobre Moisés hacía uno sólo con la *transmisión* transgeneracional.

El tránsito entre la determinación histórica del mito, que Freud creía posible, y sus variaciones espacio-temporales, se constituyó en el *quid* de la siempre peligrosa y discutible extensión del psicoanálisis a otros dominios de saber.

Problemas del psicoanálisis lacaniano

Con Lacan asistimos a una refiguración de la teoría psicoanalítica, con profundas consecuencias para su práctica clínica, pero también para las diversas articulaciones del saber freudiano. Dichas consecuencias debían ser necesariamente desiguales. En lo que nos interesa aquí, las derivaciones respecto a las ciencias sociales son fundamentales.

En contraste con la "aplicación" del psicoanálisis que realizó la primera generación del psicoanálisis (Rank, Ferenczi, Freud), en Lacan la eficacia de las ciencias sociales está en el cogollo más íntimo de su "retorno a Freud". Durkheim y Lévi-Strauss, Saussure y Jakobson, fueron referencias capitales en el inicio del Lacan de los años 50 (Zafiropoulos, 2001, 2003). Pero es también cierto que una vez iniciados los seminarios en Saint-Anne, las "fuentes" de Lacan no son teóricas sino más bien clínicas, y que de esa dominancia de la clínica sobre los discursos de las ciencias sociales emergen los conceptos más novedosos que hoy conocemos como el psicoanálisis lacaniano.

Es posible, sin embargo, interrogar la obra de Lacan a partir de sus eficacias sobre toda ciencia social posible. En otras palabras, más que comparar o contrastar discursos heterogéneos, se trata de mensurar qué sería una ciencia de la sociedad *después* de Lacan, para interrogar luego sobre qué sería dicha ciencia que inscriba la problemática de Lacan. En cualquier caso, no sería ya de "ciencias humanas" de lo que se trata. "*On sait ma répugnance de toujours*", escribía Lacan, "*pour l'apellation de sciences humaines, qui me semble être l'appel même de la servitude*" (1965, p. 859). En revancha, él proponía unas "ciencias conjeturales" calculables, con lo que la oposición aparente con las ciencias exactas se esfumaría (idem, p. 863; 1953, p. 150-151; 1956, p. 472; 1954-1955, p. 341).

La distinción analítica entre los órdenes simbólico, real e imaginario que se encuentra en el "Discurso de Roma" se indica usualmente como el mojón inicial, fundador, del pensamiento de Lacan. La teoría del espejo, muy anterior, o la de los tres tiempos, aparecen como reelaboraciones *après coup* de aquella puntualización teórica sólo comparable con la enunciación del *objeto a* como objeto causa de deseo. Tampoco el artículo sobre los "complejos familiares" de 1938, de singular relevancia para la historia de la trayectoria intelectual de Lacan, me parece imprescindible pues la especificidad del pensamiento lacaniano se sitúa precisamente en ruptura con la "declinación del padre" real que preocupa al conservador psiquiatra de entonces. El primer texto inevitable es sin duda el dedicado en 1950 a las "funciones" del psicoanálisis en la criminología.

En la "*Introduction théorique aux fontions de la psychanalyse en criminologie*", una comunicación escrita con Michel Cénac, Lacan no se hallaba aun en la senda rigurosamente antihumanista. Tampoco su desconfianza respecto a las "ciencias humanas" era absoluta. Por el contrario, nociones como "*sciences de l'homme*" y "sens" aparecían conectadas a la pregunta sobre la criminología. El psicoanálisis debía situarse, en la comunicación teórica con una ciencia humana, como vinculada al "individuo de la experiencia" analítica. Por ende no debía pretender el análisis de ningún objeto sociológico. Esa restricción metodológica no impedía que el descubrimiento de las "tensiones relacionales" que existen en toda sociedad tuvieran una "función basal" por lo que era posible realizar "ecuaciones" bajo la reserva de operar lo que llamaba una "transformación correcta" (1950, p. 127). La apertura de esta transformación tiene una importancia de primer orden pues si convive con la distinción freudiana que Lacan repetiría en numerosas ocasiones, entre *Realität* y *Wirklichkeit*, esto no implica necesariamente que entre ambas exista un abismo infranqueable. ¿Cómo elaborar la transformación sin hipostasiar un "inconsciente colectivo" ni un "super-yo social"?

En el seminario de 1954-1955 coexisten dos formulaciones que atestan una transición. Por una parte, Lacan marcaba la afinidad del psicoanálisis con las ciencias humanas en tanto "c'est de l'action humaine qu'il s' agit, mais je le crois trop vague, trop noyauté par toutes sortes d'échos confus des sciences pseudo-initiatiques qui ne peuvent qu'en abaisser la tension et le niveau", y por otra parte porque lo humano era matematizable: "Le passage de l 'homme de l'ordre de la nature à l'ordre de la culture suit les mêmes combinaisons mathématiques que servirent à classifier et expliquer" (1954-1955, pp: 341 y 354). Un lustro más tarde, en el seminario sobre la ética, afirmaba de modo terminante que encuadrar al psicoanálisis entre las ciencias humanas no sería "une autre chose qu'une méconnaissance systématique et prncipielle de tout ce dont il s'agit dans l'affaire" (1959-1960, p. 373), esto es, una "ciencia del deseo".

La distinción de los tres órdenes posee consecuencias graves para la inteligencia de la constitución de los lazos sociales que superan largamente las delimitaciones edípicas. Si bien es cierto que en Freud la posición paterna es el precipitado de procesos sociales diacrónica y sincrónicamente excedentes del padre real, esa determinación que se encuentra en los historiales publicados fluctuaba entre la instancia filogenética de la sedimentación cultural de larga duración y la contingencia de la instancia ontogenética de la experiencia subjetiva.

Al cuestionar la diferencia metafísica entre un "interior" y un "exterior" de la subjetividad que es perceptible en las dos tópicas freudianas, Lacan desplazaba la condición intervalar en la que se hallaba entrampada la reflexión de Freud. Lacan se desliga rápidamente del "sueño" de *Tótem y tabú*. "Mais quel besoin surtout d'aller si loin dans le temps, voire dans l'espace, pour comprendre la relation de l'homme au langage ?", decía Lacan en una inequívoca polémica con Freud (1953, p. 154). El padre simbólico se constituye teóricamente como un *representante de una representación*. El padre simbólico lacaniano está siempre "muerto". Es, pues, un operador estructural de la castración. Introduce al sujeto al orden sexuado de la cultura. En consecuencia esa estructuración subjetiva que se deriva de la función significante, refiere a una condición doble de la construcción subjetiva. En primer lugar destaca la subordinación del sujeto a su castración simbólica, y a las inevitables manifestaciones de forclusión, represión y denegación (*Verleugnung*). En segundo lugar, establece que es en el lenguaje donde se resuelven las diversas modalidades del ser histórico, despejando la problemática de la memoria en Freud.

En los últimos años la apelación de la teoría lacaniana en Francia fue utilizada para discutir las modificaciones legales de las convenciones ligadas a los lazos familiares. En modo alguno el psicoanálisis lacaniano fue unánime al respecto, pero que fuera concernido al menos parcialmente es significativo. Frente al Pacto Civil (Pacs) que permite el contrato quasi-matrimonial entre personas del mismo sexo y frente a la llamada *homoparentalité*, esto es, a la adopción por parte de una pareja homosexual, diversos argumentos contrarios a estas reivindicaciones se ampararon en conceptos psicoanalíticos donde la inspiraci ón presuntamente lacaniana fue importante.

La argumentación despejaba la contingencia histórica de los diversos modos de subjetivación por una "ley del padre" que presidiría en última instancia la regulación social. Dicha "ley", principio básico de la diferenciación sexual (binaria) y de la limitación de las pulsiones en sus manifestaciones antisociales, sería cuestionada por una familia y una filiación homosexual. Los trabajos de Pierre Legendre (1997) constituyen la expresión más autoconsciente de esta deriva del psicoanálisis como "ciencia de lo social". Un artículo reciente que aboga por una "aproximación lacaniana" para las ciencias sociales no atina sino a mostrar cómo el orden simbólico en tanto instituyente del sujeto en tanto que tal podría ser leído con conceptos lacanianos, despejando la subversión de cualquier legitimidad sustantiva de dicho orden que es esencial para comprender el anudamiento de los tres órdenes (Beckouche, 2003).

Esta intervención, más allá de sus significaciones políticas concretas (que deberían ser discutidas en otro lugar), interesa por la traducción de la teoría lacaniana a un saber de lo social capaz de producir amplios efectos en la vida pública.

Los temas caros al pensamiento lacaniano como la división del sujeto, su dependencia de lo inconsciente estructurado como lenguaje, contrastaban con la estructura del deseo como irreducible a un objeto real, con la falta como causa. El psicoanálisis aparecía en esta intervención como Partido del Orden, como saber garante de la reproducción de lo social. La diferencia sexual biológica, según el binarismo varón-mujer, aparece así como la condición de tramitación de toda condición subjetiva normativizada. La filiación

normal se realiza con la identificación entre generaciones. La generación mayor debería ser una pareja heterosexual. Fuera de esos marcos, presuntamente, hallaríamos sujetos psicóticos o perversos.

Parece relativamente sencillo conjurar la reducción de lo simbólico a una configuración histórica de la conformación subjetiva. El mismo Lacan había aclarado tempranamente que su posición nada tenía en común con el "culturalismo" que refiere a un criterio social de la norma psíquica, pues la fundación de dicha norma es –según entendía que se enunciaba en *Tótem y tabú*- anterior a lo social (1958, p. 166).

La deriva del psicoanálisis de inspiración lacaniana como Partido del Orden no fue, sin embargo, la única. Para restringirnos a las producciones políticas e ideológicas, hallamos en los estudios de Ernesto Laclau (1996) y Slavoj Zizek (1994) dos aproximaciones que, si no son idénticas, comparten un punto de partida: la división del sujeto que desanuda la teoría política del liberalismo subjetivista. Entonces la condición de la democracia no es el individuo sino el sujeto. La incompletud de toda identidad, su negociación permanente, es el supuesto de la vida democrática que es incierta y contingente. La dinámica identificatoria de las ideologías y las identidades políticas se apoya en del deseo antes que en un anclaje entre posiciones en la estructura social e intereses esenciales. Pero sobre todo, el abordaje lacaniano reposa en la aceptación del carácter "imposible" o "virtual" de lo social. Ninguna identificación, incluso la más estabilizada, está exenta de su fracaso ante lo real. A diferencia de una mirada como la de Legendre, Zizek observa que la guerra es la contraparte de la simbolización, no como su exterior, sino como su verdad. La polaridad de la segunda teoría pulsional freudiana, entonces, es el suelo de una articulación entre saber de lo social y psicoanálisis.

Nos hallamos en presencia de dos aproximaciones entre ciencias sociales y psicoanálisis. Una se ampara en la omnipresencia del "orden simbólico" como condición de *normalidad* del sujeto, esto es, como supuesto inevitable de la vida socializada. La otra insiste en la arbitrariedad de esa estructuración subjetiva en la misma medida en que el Gran Otro no posee a su vez un otro que lo avale. El "orden simbólico" que sutura en la identificación de capitonado se caracteriza por la represión de la autoafección imaginaria, por su lugar de "tercero", y no por otra cualidad que esta condición de operador de castración. En concepto, ese orden coincide con el lenguaje social. El hogar de las ciencias sociales de andadura psicoanalítica es, entonces, el de la investigación de las diferencias de la construcción de lenguajes de subjetivación.

Tránsitos, disparates, convergencias

Me permito aquí establecer algunas indicaciones sobre las consideraciones anteriores en torno a una investigación concreta, que espero conocer al menos en sus problemas capitales.

Como historiador emprendí hace un lustro un proyecto de iluminación psicoanalítica de la construcción de la hegemonía peronista inicial en la Argentina (1945-1955). Los ensayos al respecto eran muy endebles, tanto por la teoría movilizada como por las "evidencias empíricas" utilizadas (Langer, 1957; Rozitchner, 1985; Kraniauskas, 1993-1994). Es un dicho ampliamente conocido en la tradición peronista el que dice que "uno no se hace peronista, sino que peronista se nace". La he oído en boca del ex-presidente Eduardo Duhalde, pero es sólo uno caso entre otros. Ese carácter, por lo demás, fue recientemente recordado por el ministro de la producción del gobierno de N. Kirchner, Aníbal Fernández, que habló de un "gen peronista". Esas bravatas peronistas que afirman gozosas la condición de que el peronismo no era un partido de ideas sino una formación de masa, me parece profundamente significativa. No podría hallar casos de "formación de lo inconsciente" más adecuados para explicar que se entiende por ello en psicoanálisis. En efecto, la vivencia natural de la identidad peronista era el modo exacto en el cual el sujeto es introducido inconscientemente en el mundo de su experiencia. El sujeto peronista goza *a posteriori* de ser objeto de una transmisión. Por otra parte, no había indicación más evidente de la condición identificatoria del peronista que la relevancia del apellido "Perón" para autorizar toda condición de sujeto. Incluso eso era válido para entender las dialécticas identificatorias, consideradas sobre todo desde el ángulo imaginario, que reinaba en el mundo de Eva Perón. Se entiende por qué en este periplo de investigación la teoría lacaniana, que transita por las avenidas de la relación del sujeto con el significante, constituye la estación esencial de una teoría de la hegemonía peronista cimentada sobre –como se dice- evidencia empírica.

Como perspectiva general, el discurso peronista en la Argentina apareció (y persistió) como un saber de la política, o lo que es lo mismo, como *discurso del amo*. Perón era un *principe* que no necesitaba consejeros. El mismo elaboró una *doctrina peronista*, que era sólo la justificación de si poder de líder. Si el

psicoanálisis es el *reverso* de dicho discurso como lo señala Lacan en su seminario 1969-1970: ¿cómo no leer el revés de la trama peronista en rastreo psicoanalítico?

Instalado en un medio institucional donde los protocolos de conocimiento exigen una inscripción social de los procesos históricos, me parecía que la comprensión de la hegemonía peronista sobre los sectores populares debía estar relacionada con la historia social de la familia de la primera mitad del siglo XX. En efecto: ¿dónde se habían aprendido las identificaciones con el Padre Perón y con la Madre Evita? ¿Qué otra figura sino la del padre podía sostener el significante "Perón" como instancia estructurante de una realidad simbólico-política?

Por otra parte, este desarrollo a partir de una historia no podía explicar todo. El lugar material y simbólico del Estado como configurador de la realidad aparecía como una novedad peronista. Antes de 1945, para los sectores populares comprender al Estado como una "idea moral" (Hegel), esto es, como una totalidad con sentido, era impensable. El Estado era un conjunto empírico y desarticulado de instituciones, personas y discursos, como hoy lo es en Colombia, en Afganistán, o en Irak.

La revolución militar del 4 de junio de 1943 terminó con una etapa de hegemonía de una coalición de políticos liberal-conservadores que gobernó la Argentina desde 1930, conocida como "Concordancia". La revolución de los coroneles entre los que se destacó Juan Perón rechazó el pasado como contrario a los intereses nacionales y desplegó una política y un discurso de la justicia social y de fortalecimiento del Estado como representante eminente de los intereses nacionales. Con la victoria electoral del 24 de febrero de 1946, el peronismo legitimado constitucionalmente se articuló con la noción de "voluntad popular" y modificó su vínculo con el aparato estatal. Por otra parte, como sucedió en Occidente en la posguerra, el Estado desplegó nuevas fuerzas e instituciones. Los Planes Quinquenales, incluso si materialmente lograron menos de lo que se propusieron, instalaron una imagen distinta del Estado, que dejó de ser ese compuesto heterogéneo para devenir una unidad.

La nueva potencia del Estado se anudaba subjetivamente como unidad a través de una identificación múltiple desde los sectores populares y parcialmente desde la clase media. Dicha identificación (entendible al singular sólo en cuanto es uno el significante que preside) produce formas infinitas, ligadas por parecidos de familia conflictivos. Podía ser un proceso e incontables procesos, en contemporaneidad. La visibilidad de la identificación como un todo se realizó a través de una identificación primera, que encontró a Perón como figura de reconocimiento de la nueva condición del obrero y de la obrera en la Argentina. Perón fue en esta dialéctica un *Dos*, como el monarca de la teología política medieval que estudió Kantorowicz. Fue Juan Perón como forma y biografía, como imagen y objeto. Juan Perón fue representante de una representación, como padre simbólico representante de un Estado en construcción. Aquí la investigación del desarrollo estatal (los Planes Quinquenales, la Ley de Ministerios, la sanción de la nueva Constitución Nacional en 1949, las diversas políticas públicas) no podría ser escindida radicalmente de las transformaciones imaginarias y simbólicas asociadas a Perón y a Evita. En esa urdimbre es donde la reflexión sobre la posible articulación entre ciencias sociales y psicoanálisis halla su pertinencia, e incluso su necesidad.

En otros sectores de los temas que comprendía la cuestión peronista la teoría freudiana aparecía como muy útil. Entendía que el afecto y la pulsión sexual debían hallar un espacio decisivo en la investigación, porque el peronismo inauguró una nueva época del amor y la sexualidad. No fue ninguna revolución radical en la sensibilidad y en los discursos amorosos, pero de todos modos marcó un quiebre. La emergencia de figuras de identificación tan poderosas como las de Juan Perón y Eva Duarte (de Perón) acusaban la incidencia de un lazo libidinal muy preciso.

A diferencia de las lecturas que pretendían fundar una diferencia de Evita respecto a Perón (aquella revolucionaria, este dubitativo y conservador), la indicación de Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* según la cual hay una precedencia en la identificación paterna era preciosa porque resolvía la supremacía de Perón en cualquier economía subjetiva de la época.

En el seminario *La logique du fantasme* (clase del 10-5-1967), Lacan precisaba que antes que situar la política como lo inconsciente había que aceptar que "l'inconscient c'est la politique" (esta es una afirmación que debe comprenderse como lógicamente posterior a la aserción contra J. Laplanche: "el lenguaje es la condición de lo inconsciente" y no viceversa).

El triunfo del peronismo no residió en promover una "política de lo inconsciente". Es cierto que hizo de la movilización controlada una dinámica de subjetivación de masa, y es indudable que Evita articuló al "fanatismo por Perón" como goce y reivindicación de clase. El peronismo se articuló como pulsión a través de expresiones como "La vida por Perón" (luego traducida por "Perón o muerte"), o cuando un día soleado, de vacaciones, de domingo o de huelga, se denominaba como "día peronista". Pero no fue la política peronista lo que significó la victoria subjetiva y social, sino la época del inconsciente en que se incrustó. El peronismo no surgía entonces como causa exterior del sujeto, sino como horizonte que lo trascendía, y que lo sometía a sus propias exigencias. La precisión era fundamental si se deseaba superar el providencialismo o las explicaciones carismáticas. El psicoanálisis estaba prohibido en una traducción similar a la del Althusser de los "aparatos ideológicos de Estado" que concibe un poder en lo alto operando sobre una base inerme. La supremacía del significante debía convivir con la indicación de Foucault de que el poder es una formación reticular y estratégica.

En la zona que imbricaba la historia de las subjetivaciones (*asujetissements*), los dos cuerpos de Perón referidos inauguraban una nueva narrativa de las identidades. La refiguración de lo nacional y popular que a partir de 1945 fue prácticamente prohibida para la izquierda, y la confianza en el Estado (léase el Estado-de-Perón) que se instituía como sitio fundamental de la soberanía se constituyó como el espacio exclusivo del poder. La consigna "Luche y vuelve" (Perón) significaba: Perón vuelve al Poder Ejecutivo.

Si se produjo un quiebre profundo en la política argentina luego de los días del 19 y 20 de diciembre de 2001 fue precisamente que esa confianza en el Estado como ente soberano fue conmovida por primera vez, luego de casi sesenta años, por una diversidad de formas organizativas *populares*. Hoy sabemos mejor que en esos meses agitados que sucedieron a diciembre de 2001 que la conmoción del inconsciente peronista de la política en la Argentina resistiría el embate mejor de lo esperado. La confianza lograda por Kirchner y su relegitimación de casi toda la clase política concernida por la consigna "Que se vayan todos" muestra con toda claridad esa dureza de que lo inconsciente es la política. En cualquier caso, el tipo de legitimidad en que descansa el lugar presidencial varió sustancialmente, y ya no se sostiene por sí mismo, como sitio de Perón.

El psicoanálisis destaca la contingencia de las identificaciones pues su lugar de intervención específico, el de la clínica, es precisamente aquel intervalo entre las identificaciones en curso y sus imposibilidades. En cada interpretación los conceptos se articulan según las instancias en conflicto.

La adecuación de un conjunto restringido de conceptos que se hacen operativos de acuerdo al "objeto" de interpretación es el modo posible de una convergencia crítica, siempre provisoria, entre psicoanálisis y ciencias sociales. En ese cruce la aplicación "salvaje" del discurso psicoanalítico parece ser el más dañino para la coherencia analítica. Esto es necesariamente así porque las exigencias del *discurso universitario* donde las ciencias sociales encuentran su espacio conducen a una adaptación sistematizarte de la *episteme* freudiana. Incluso ante el ideal de la ciencia de Lacan, que aspira a un entendimiento matemático (Milner, 1991), las ciencias sociales marcan una tendencia a la descripción de continuidades y lazos, que más allá de las aporías (e incluso más astutamente alimentándose de ellas) pervierten el *élan* heterológico del psicoanálisis.

¿Qué es un fantasma para las ciencias sociales? ¿Cómo escribir una historia o una etnografía luego de la destrucción de la coherencia archivística que obligan los "recuerdos encubridores"? ¿De qué antropología, e incluso de qué etnología, de pueden organizar viajes etnográficos, cuando ya no hay "hombre"? Sobre todo, se impone una cuestión política: ¿cómo conciliar con rigor al psicoanálisis que destituye al sujeto hegeliano con las ciencias sociales que defienden su cientificidad ante la mirada sobradora de las ciencias físico-naturales?

¿Es que esa conciliación imposible debe ser sólo un pasatiempo de analistas? El cruce, cruzamiento y conflicto, entre psicoanálisis y ciencias sociales, aun está por ser construido. Nada garantiza que sea posible.

Todo diálogo o debate disciplinar debe partir de aquellos principios sobre los cuales el psicoanálisis se funda como tal. Esta aceptación no es una determinación anterior, sino posterior a todo diálogo disciplinar posible. Los principios implican el desplazamiento de la noción de *in-dividuo*, que es la prehistoria del sujeto, la dependencia del sujeto respecto al lenguaje, su posicionamiento frente a la pulsión y al deseo, el

carácter excéntrico de toda identidad y la multiplicidad identificatoria de dicha identidad, la ubicación histórica de las identificaciones y el "a priori histórico" de la distinción entre los órdenes imaginario, simbólico y real. Antihumanismo, contingencia de lo social e identificación: he allí los tres temas molares, imprescindibles en mi parecer, para tentar articulaciones virtuales entre ciencias sociales y psicoanálisis.

Bibliografía

AA.VV. (1986). *Sociología contra psicoanálisis*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Abraham, Karl (1912). "Amenhotep IV: una contribución psicoanalítica para la comprensión de su personalidad y del culto monoteísta de Atón", en *Estudios sobre psicoanálisis y psiquiatría*, Buenos Aires, Hormé.

Adorno, Theodor W. (1980). "Die revidierte Psychoanalyse", en AA. VV. (1980). *Der Stachel Freud. Beiträge und Dokumente zur Kulturismus-Kritik*. Ed. por Bernard Görlich, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 119-138.

Althusser, Louis (1964). "Freud y Lacan", publicado con *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

Assoun, Paul-Laurent (1993). *Freud et les sciences sociales*, París, Armand Colin.

Beckouche, Pierre (2003). "Le symbolique. Une approche lacanienne pour les sciences sociales", *Le Débat*, París, no. 126.

Bernstein, Richard (1998). *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, C. University Press.

Dahmer, Helmut (1983). *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, México, Siglo XXI.

De Certeau, Michel (1995). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1974). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral.

Derrida, Jacques (1986). *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, México, Siglo XXI.

---. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta.

---. (1998). *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

Erikson, Erik H. (1958). *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York, W. W. Norton & Company.

Febvre, Lucien (1938). "Histoire et psychologie", en *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1992, pp. 207-220.

Freud, S. (1912-1913). *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, t. XIII.

---. (1913). "El interés por el psicoanálisis" ["*Das Interesse an der Psychoanalyse*"]. (O. C., t. XIII).

---. (1920). *Mas allá del principio de pla cer* [*Jenseits des Lustprinzips*]. (O. C., t. XVIII).

---. (1923). *El Yo y el Ello* [*Das Ich und das Es*]. (O. C., t. XIX).

---. (1925). "Las resistencias contra el psicoanálisis" ["*Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*"]. (O. C., t. XIX).

---. (1926). *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* [*Die Frage der Laienanalyse*]. (O. C., t. XX).

---. (1927). *El porvenir de una ilusión* [*Die Zukunft einer Illusion*]. (O.C., t. XX).

---. (1930). *El malestar en la cultura* [*Das Unbehagen in der Kultur*]. (O.C., t. XX).

---. (1939). *Moisés y la religión monoteísta*. (O. C., t. XXIII).

Gay, Peter (1987). *Freud for Historians*, New York, Oxford University Press.

Ginzburg, Carlo (1989). "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa.

Jameson, Fredric (1991). *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act*, Londres, Routledge.

Kraniauskas, John (1993-1994). "Rodolfo Walsh y Eva Perón: 'Esa mujer'", en *Nuevo texto crítico*, no. 12-13.

Kroeber, A.L. (1920). "Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis", en Lessa y Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. 2nd. ed. New York, Harper and Row, 1965, pp. 48-53.

---. (1939). "Totem and Taboo in Retrospect", en Lessa y Vogt, eds. (1965), pp. 53-56.

Lacan, Jacques (1950). "Introduction théorique aux fontions de la psychanalyse en criminologie", en *Écrits* [*E*], París, Seuil, 1991 (1966).

---. (1953). "Discours de Rome", en *Autres écrits* [*AE*], París, Seuil, 2001.

---. (1954-1955). *Le séminaire, Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Paris, Seuil; 1978.

---. (1956). "Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956", en *E*.

---. (1958). "La psychanalyse vraie, et la fausse", en *AE*.

---. (1959-1960). *Le séminaire, Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986.

---. (1965). "La science et la vérité", en *E*.

---. (1969-1970). *Le séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, París, Seuil, 1991.

---. (1970). "Radiophonie", en *AE*.

---. (1972-1973). *Le séminaire, Livre XX. Encore, 1972-1973*, Paris, Seuil; 1975.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia* , Buenos Aires, Ariel.

Langer, Marie (1957). "El mito del niño asado y otros mitos de Eva Perón", en *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis*, Buenos Aires, Nova.

Laplanche, Jean y J.-B. Pontalis (1986). *Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía*, Buenos Aires, Gedisa.

Legendre, Pierre (1997). *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, *Leçons VIII*, Paris, Fayard.

Loewenberg, Peter (1995). *Decoding the Past. The Psychohistorical Approach*, New Brunswick and London, Transaction Publishers.

Marcuse, Herbert (1984). *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.

Milner, Jean-Claude (1991). "Lacan and the Ideal of Science", en Alexandre Leupin, ed., *Lacan and the Human Sciences*, Nebraska, Nebraska University Press.

Ortigues, Marie-Cécile y Edmond Ortigues (1974). *Edipo africano*, Buenos Aires, Noe.

Roth, Michael. (1995). *Psycho-Analysis as History. Negation and Freedom in Freud*, Ithaca-London, Cornell University Press.

Rozitchner, León (1985). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*, Buenos Aires, CEAL.

Zafiropoulos, Markos (2001). *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*, París, PUF.

---. (2003). *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud*, Paris, PUF.

Zizek, Slavoj (1994). *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.

Memoria e identidad
La subjetividad y las leyes de la cultura

Gina Paola Donoso R.

Resumen de Contenido

El quehacer psicoanalítico, sugiere la existencia de un ilimitado campo temático dentro de las narraciones culturales de los pueblos. La complejidad y diversidad con que estos cuentan, se encuentran dentro de bordes conceptuales a los que no podemos acceder si utilizamos únicamente el lenguaje de la conciencia y la racionalidad.

Al igual que la subjetividad individual, las identidades sociales y colectivas se apuntalan por las fuerzas apenas perceptibles de nuestros profundos procesos inconscientes.

La finalidad del presente trabajo monográfico consiste en explorar y a la vez sensibilizar la manera por la cual el material reprimido de nuestros orígenes sociales, específicamente, aquellos provenientes de los procesos de conquista y colonización española, puede hacerse manifiesto en los procesos ideológicos culturales, en los que nos vemos contenidos permanentemente. De igual forma, pretende proporcionar un cierto entendimiento de los orígenes de las dimensiones irracionales de las manifestaciones y acontecimientos violatorias de derechos humanos, que no pueden ser accesibles por medio de otras áreas del conocimiento humano.

Para todo esto, es preciso reconocer que los saberes de la psicología y el psicoanálisis no pueden, ni deben restringirse únicamente a procesos psicoterapéuticos individuales, sino que, al igual que en ellos, estas ciencias permiten la elaboración de nuevos y auténticos abordajes teóricos que contrasten y discutan los saberes tradicionales, aunque ello signifique muchas veces, grandes dosis de angustia y resistencia por toda la sugerente "verdad ominosa" de sus contenidos, de los que, al fin y al cabo, todos somos parte.

Recordemos, como nos dice Freud, el inconsciente nunca escapa a la cultura, de ahí que toda psicología individual sea desde un principio, psicología social al mismo tiempo.

Sumario

Parte I

- La Memoria Arcaica
- La Conquista del otro

Parte II

- La Memoria Histórica
- Mecanismos de Reproducción Mnémica Social
- La Identidad como proceso subjetivante
- La Educación y su relación con el pasado histórico
- La Impunidad y su relación con la construcción de una Memoria Histórica

Conclusiones Finales

Notas

Bibliografía

PARTE I

"*Lo que has heredado de tus padres*
adquiérelo para poseerlo"
Goethe, Fausto, parte I, escena 1

"…sin embargo, mientras menos sepa uno sobre el pasado y el presente.
Tanto más incierto será el juicio que pronuncie sobre el porvenir."
Sigmund Freud en "El porvenir de una ilusión"

La Memoria Arcaica

Antes de comenzar a delimitar a qué nos referiremos cuando hablamos de memoria histórica y sus significantes, es preciso, analizar las realidades, que se encuentran circunscritas en ese pasado, es decir, los significantes reales acerca de los cuales vamos a referirnos dentro del proceso mismo de recuperación mnémica.

De esta forma, dentro de este amplio recorrido que representa la reconstrucción de algunos de los hechos más importantes en la historia de la humanidad y sus diversas culturas, hemos querido partir y posicionarnos, básicamente, desde una lectura psicoanalítica de éstos sucesos.

En este sentido, vamos a empezar por redescubrir algunas premisas importantes acerca de la constitución psíquica del hombre en medio del gran Otro, así como también la estructuración social de las llamadas comunidades desde sus orígenes más precarios. Solo así podremos articular en un segundo momento como todo este pasado sobredetermina nuestro actuar presente y posiblemente el futuro.

Encontramos, así que una de las formas grupales de asociación más primitivas, son los llamados sistemas del totemismo (1).

El tótem consiste básicamente en la reunión de algunos individuos que se identifican por lo general con un animal u otro elemento sagrados, y con el cual mantienen un vínculo particular, además, una característica importante que coexiste con éste, es "*la norma severa de que los miembros del mismo tótem no tengan en vínculos sexuales recíprocos, vale decir, no tengan permitido casarse entre sí. Es la exogamia, conectada con el tótem*."(2)

Freud aduce que este sistema de regulaciones totémicas pasa a formar parte de lo que se denomina "tabú", es decir una serie de prohibiciones a los que estos pueblos se ven sometidos sin saber cómo ni porqué, bajo penas o castigos muy estrictos, y que cómo veremos más adelante, tanto la represión de aquellos deseos incestuosos del tótem, como las limitaciones de allí derivadas, pasarán a constituir parte importante de la vida anímica de los seres humanos y por tanto de sus pueblos.

> *"Así, estos tienen hacia sus prohibiciones–tabú una actitud ambivalente; en lo inconsciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo, tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer. Ahora bien, ese placer es, en cada individuo del pueblo, inconsciente como en el neurótico.*
>
> *Las prohibiciones-tabú más antiguas e importantes son las dos leyes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros de sexo contrario del clan totémico.*"(3)

En este mismo sentido, encontramos que la necesidad de castigo o expiación de las rupturas de las prohibiciones tabú es indispensable para la sobre vivencia de la comunidad, puesto que, de no hacerlo, de no pagar su violación, pronto descubrirían que ellos mismos se sienten tentados a transgredir los límites.

Podemos, entonces transpolar estas realidades "primitivas", con las actuales, y deconstruir una suerte de analogía, por la cual intentamos explicar como la estructuración misma de nuestras normas sociales y su

constante ruptura (por ejemplo: la tan conocida corrupción) proviene justamente de esta llamada ambivalencia frente a la Ley. Y por supuesto, la constante impunidad de los hechos delictivos nacería de esta falsa identificación de aquellos deseos violentadores con los nuestros, lo que a su vez, se contrapone con la rigidez de la ley tiránica que hacemos recaer sobre los "otros", aquellos a quienes no vemos como pares: los pobres, los homosexuales, los desplazados, etc. Volveremos más adelante, a retomar los conceptos de incesto, muerte de tótem y Ley simbólica.

Dentro de esta misma ambivalencia, Frazer citado por Freud nos dice: *"el comportamiento de los pueblos primitivos hacia sus jefes, reyes, sacerdotes está regido por dos principios que más parecen complementarse que contradecirse. Uno tiene que cuidarlos y tiene que cuidarse de ellos".(4)*

Ciertamente, nuestros gobernantes y líderes en los más diversos campos del quehacer humano, retienen sobre sí una inmensa carga pulsional tanto de amor y veneración como de hostilidad.

La ley simbólica, aquella que nos mantiene cohesionados en el lazo social, proviene de la intervención paterna al interior del núcleo edípico, es decir el padre viene a cortar la relación simbiótica que se estructura entre la madre y el niño/a en los inicios de la vida, es aquel que implanta la ley de prohibición del incesto y que por ende, lanza al niño/a al mundo social.(5) La gran mayoría de figuras de autoridad, son inconscientemente investidas de las catexias pulsionales, que una vez descargamos en la figura paterna.

En Tótem y Tabú, Freud nos revela como el tótem primitivo, es realmente un sustituto del padre. Para ello, Freud se sirve de algunas teorías sociológicas, entre ellas la darwiniana, con respecto a las cuales, el mismo afirma *"sería un disparate aspirar a la exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas."(6)* Veamos un breve resumen de la teoría freudiana al respecto:

> *"Hay ahí [en la horda primordial] un padre violento celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen y nada más…Un día, los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron acabo lo que individualmente les habría sido imposible….El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión."(7)*

Freud afirma, que tras la celebración, pronto sobrevino el arrepentimiento y la conciencia de culpa. La fuerza del muerto se incrementó, las prohibiciones, esta vez, se las impusieron ellos mismos con mayor rigurosidad, la figura del tótem reemplaza la ambigüedad de afectos por el padre asesinado. Así también, el acceso a las mujeres provoca rivalidad y desavenencias entre ellos. Todo esto, marca justamente el origen de la conciencia moral y la eticidad, por un lado, y la prohibición del incesto con su correspondiente exogamia, por otro.

La conformación de lo social se encuentra construida por metas sexuales inhibidas y sublimadas, al igual que el arte, la religión o la filosofía. La sexualidad, tomada en su más amplio y profundo sentido, como las formas más diversas del pensar, sentir y actuar humano, son el origen mismo del material reprimido y por tanto inconsciente del hombre.

Si el origen y estructuración de lo social, se encuentra sobredeterminado por esta fuerzas pulsionales libidinosas, es de esperar que existan así también toda una serie de contenidos inconscientes en cuanto a lo social del ser humano, que rigen su destino y manifestaciones desde lo profundo, y que no siempre podemos vislumbrar y analizar con las ciencias del conocimiento tradicionales, por lo que muchas veces son justamente dejadas de lado, rechazadas y negadas hasta el cansancio, no únicamente por su condición ominosa sino también porque encierran en sí mismos todo el saber oscuro de la humanidad y por ello, su angustia.

Sin embargo, a pesar de la constante resistencia y el constante retorno de nuestros fantasmas primordiales, no podemos dejar de mirar al interior de toda esta historia real o mítica que, ciertamente organiza nuestra esencia y destino como seres de lenguaje.

"Un proceso como la eliminación del padre primordial por la banda de hermanos no podía menos que dejar huellas imperecederas en la historia de la humanidad y procurarse expresión en formaciones sustitutivas tanto más numerosas cuanto menos estaba destinado a ser recordado él mismo."(8)

Freud nos habla acerca de la condición básica de cualquier relación humana: la coexistencia de amor y odio, y toma como paradigma el símil de Schopenhauer sobre los puerco espines.(9) Esta agresividad imperceptible en virtud de la represión, desaparece de manera temporal al conformarse un grupo o masa de personas.

"Mientras esta perdura o en la extensión que abarca, los individuos se comportan como si fuesen homogéneos; toleran la especificidad del otro, se consideran como su igual y no sienten repulsión hacia él. De acuerdo con nuestros puntos de vista teóricos, una restricción así del narcisismo solo puede ser producida por este facto: una ligazón libidinosa con otras personas ".(10)

Podemos concebir entonces, como las relaciones sociales y la conformación de la cultura actúan como el hilo movilizador del intrínseco egocentrismo humano, el mismo que deviene en altruismo. Ahora bien, ¿qué sucede, en nuestras sociedades actuales, para que esta situación se quedara en condición de temporal (como las guerras, el fútbol, los efectos migratorios, etc.) y no respondan a un carácter de permanencia, el cual nos permitiría, ciertamente mayores progresos psíquicos y de toda índole, tanto a nivel individual como grupal?

El hombre ya sea en su actuar individual o gregario, se encuentra descansando sobre sentimientos hostiles originarios, ‹‹*Homo homini lupus*››* y son los límites o regulaciones de la ligazón social, los que permiten sofocar dichas mociones agresivas, reprimiéndolas, pero no por ello dejando de hacer sentir sus efectos o transformándolas por diversos mecanismos defensivos (la sublimación, sería uno de ellos) en una infinita gama de pulsiones y afectos, algunos creadores y vitales, como el arte, la ciencia, la ideología y otros destructivos y violentos, como las diversas la guerras, todas formas de exclusión y discriminación, etc.

Así, cuando hablamos de identidad, identidades o espíritu comunitario, hablamos de principios de igualdad y no-discriminación. Sin embargo, esta justicia social, según Freud, implicaría no necesariamente, que exista una repartición equitativa sino una restricción sin miramientos, que nace de estas pulsiones mortíferas, de una envidia originaria que recubre como una gran máscara aquellos aspiraciones más altruistas del hombre, pero sin que por ello, se pierda su enorme significado y trascendencia en la vida del hombre. Más, no debemos olvidar que, al ser poseedores de mayor saber acerca de los fenómenos, tendremos más oportunidad de actuar sobre ellos.

"El reinado de una providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida; 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…Cuando digo que todas esas son ilusiones, tengo que deslindar el significado del término. Una ilusión no es lo mismo que un error, tampoco es necesariamente un error."(11)

En este sentido Freud explica que, de la religión en todas sus manifestaciones, pero ciertamente, lo consideramos válido también para otras formas de reivindicación social ajenas a todo sentido místico. La bandera de los Derechos Humanos, la gestión social y muchas ong´s caben dentro de esta afirmación. Los mismos que, muchas veces al cumplir sus propósitos y metas últimas, precisarían un análisis profundo y exhaustivo de la realidad o realidades más allá de sus cualidades fenomenológicas y de las motivaciones personales e inconscientes que los mantienen, más allá del orden de la eticidad que ha empujado a un individuo o un grupo de ellos para consignar su trabajo en estos campos.

"Un abordaje ético, cuya motivación más profunda habrá de evidenciársenos luego, pretende ver en esta disposición al amor universal hacia los seres humanos y hacia el mundo todo, la actitud suprema hasta la que puede elevarse el hombre. No queremos dejar de consignar desde ya nuestros dos reparos principales. Nos parece que un amor que no elige pierde una parte de su propio valor, pues comete una injusticia con el objeto."(12)

En este sentido para ir adentrándonos más en estas temáticas, analicemos lo que Freud entiende por cultura:

> *"Por un lado, abarca todo el saber y poder hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas la normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles."(13)*

Las diversas regulaciones y castraciones simbólicas que impone la cultura, despierta gran hostilidad en los seres humanos, pero a la vez, una vez instaurada una mayor conciencia moral desde el superyó de los individuos, los sentimientos antisociales y enemigos de la formación cultural, se convierten en sus mayores portadores.

Esta renuncia, que impone la cultura a la real naturaleza humana, crea la necesidad en el hombre de replegarse a círculos sociales más cercanos y pequeños (familia, religión, cultura, etc.), lo que otorga un escape de la agresión hacia los extraños o ajenos a ese círculo. Y he ahí, la hiperbolización de esta dinámica que ha suscitado, en gran parte, el inicio de muchas de las grandes catástrofes actuales. No hay que olvidar tampoco, que dentro de estas terribles perversiones sociales, el proceso de reificación del otro, también juega un papel trascendental, el trastocarlo no como un igual con sus diferencias, sino como el objeto abyecto en el cual se deposita todo aquello poco gratificante del sí mismo y lo proyecta sobre aquel, y así, dos grandes vertientes de goce son asumidas: por un lado existe un deshago de aquello que representa una porción de angustia y displacer y se produce un apego más al ideal del yo; y por otro lado, puedo descargar toda la hostilidad contenida en un objeto que, debido a las proyecciones hechas se presenta como meritorio, racional y justificado.(14)

Ahora bien, todo lo examinado hasta aquí, tiene el sentido de haber recorrido varias de las caracterizaciones propias de los lazos sociales, sus orígenes y fundamentos, sus giros, su funcionalidad, y por supuesto, los anudamientos de su acontecer con la vida en general de los seres humanos. *"…la coincidencia entre el individuo y la masa es en este punto casi perfecta: también en las masas se conserva la impresión del pasado en unas huellas mnémicas inconscientes."(15)*

En este orden, Freud nos habla de la **memoria arcaica**, la misma que contendría predisposiciones y contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores y que sin duda tienen un efecto; se actualizan en el las vivencias presentes.

Básicamente, esto es lo que Freud denomina, "el retorno de lo reprimido", que por cierto, nos dice, se consuma poco a poco, bajo el influjo siempre de los diversos y muy particulares espacios y temporalidades que llenan de sentido la historia de la cultura humana y que a su vez ejerce un profundo grado de direccionalidad sobre los mismos.

La Conquista del otro

¿Qué sería entonces lo que retorna? ¿Lo reprimido, que nos causa tantos estragos? Para empezar a analizar, aspectos específicos relativos a nuestra propia realidad, es decir la de América Latina y la del Ecuador en especial, es preciso remitirnos a consideraciones básicas acerca de los procesos de **Mestizaje** y **Colonización** de nuestras culturas. Ambos conceptos, de corte trágico y marcados por el dolor, ya que sin duda se inscriben en la más amplia categoría de guerra y genocidio olvidado pero que al mismo tiempo señalan procesos que se enmarcan dentro de vivencias, contenidos y afectos, que han sido desplazados al olvido, por medio de la represión principalmente; desde lo inconsciente, estas categorías no han muerto y por el contrario, mantienen efectos psico-sociales individuales y grupales que influencian ampliamente muchas de las características y fenómenos que nos acontecen en nuestro presente y seguramente ocuparán un sitial muy importante en el porvenir. *"Cierto es que la historia del globo está hecha de conquistas y de derrotas, de colonizaciones y de descubrimientos de los otros; pero, (...) el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente (...)".*(16)

Cuando Colón y los españoles llegaron a América, sus impresiones, sus contactos y el nivel de interrelaciones que mantuvieron con los indígenas se caracterizaron por ser estructuras bastante vertical, en la cual, los españoles no pudieron identificar a los indígenas como sus semejantes y eran vistos más

como objetos animados, como parte del paisaje. Existía un amplio margen de incomprensión debido al lenguaje y a lo simbólico propio de la cultura.

> *"(L)a percepción sumaria que tiene Colón de los indios, mezcla de autoritarismo y condescendencia, la incomprensión de su lengua y su señas, la facilidad con que se enajena la voluntad del otro en aras de un mejor conocimiento de las islas descubiertas; la preferencia por las tierras frente a los hombres. En la hermenéutica de Colón, éstos no tienen un lugar aparte."(***17***)*

En principio, la toma de posesiones y el conocimiento de las nuevas tierras, es realizado por los colonizadores por medios relativamente pacíficos, aún con la existencia de esta reificación del mundo indígena, que se ve reducida a categoría de "bestias" y páginas en blanco a la espera de la inscripción española y cristiana.

En cuanto al tema de la evangelización que surge de forma muy natural, sin explicación, sin demanda ni consentimiento de los pueblos aborígenes, es muy importante notar, la ambivalencia que se siente desde el principio, que es la misma ambigüedad que regirá la idiosincrasia de nuestros pueblos con respecto a sus líderes, creencias y leyes, veamos:

> *"La mayoría del tiempo, este proyecto de asimilación se confunde con el deseo de cristianizar a los indios, de propagar el Evangelio. Sabemos que esta intención es la base del proyecto inicial de Colón, aún si la idea, al comienzo, es un poco abstracta (ningún sacerdote acompaña a la primera expedición)." (***18***)*
>
> *[…]*
>
> *"Colón habla como si entre las dos acciones se estableciera un cierto equilibrio: los españoles dan la religión y toman el oro. Pero además de que el intercambio es bastante asimétrico y no forzosamente conviene a la otra parte, las implicaciones de los dos actos se oponen entre sí. Propagar la religión presupone que uno considere a los indios como sus iguales (ante Dios). Pero ¿y si no quieren dar sus riquezas?. Entonces habrá que someterlos, militar y políticamente. (...) ahora bien, Colón habla una vez más sin la menor vacilación de la necesidad de someterlos, sin darse cuenta de la contradicción de lo que implican ambas acciones (...)(***19***)*

A lo que se debe agregar que únicamente existió una sustitución de ciertos símbolos o imágenes y lugares por otros, lo que contribuyó enormemente al sincretismo de los cultos.

En cuanto a las mujeres indígenas, los españoles incurren dentro de la misma perspectiva, no se las reconoce con voluntad propia y se las juzga como objetos susceptibles de una doble violación. El maltrato físico, la tortura, y la descalificación viene unido con la invasión de sus cuerpos y la violencia sexual, la misma que como veremos más adelante, tuvo impactos sociales muy grandes e importantes. En suma como nos dice Todorov: "*Colón ha descubierto América, pero no a los americanos."*(**20**)

Es interesante además, para nuestro estudio, cómo se derrumba prontamente el mito de la unión y la solidaridad de los indígenas y sus formas de resistencia contra los españoles. En general, los indígenas eran pueblos divididos, en constantes guerras internas de conquista, y muy especialmente contra sus invasores primarios, los incas en el sur y los aztecas al norte. Esta situación decidió en gran medida el triunfo español, a lo que se unieron otros factores tales como; la creencia (aunque temporal) de que los españoles eran dioses, o las "advertencias y castigos" de la naturaleza y divinidades en forma de desastres naturales. "*Por lo demás el error de los indios, no habrá de durar mucho, pero sí lo suficiente, para que la batalla, esté definitivamente perdida, y América se encuentre sometida a Europa."*(**21**)

Otra categoría que es preciso rescatar como parte influyente de la represión del colonizaje español y sus efectos, es precisamente, la inexistencia de un lenguaje escrito desde la visión indígena, que permita preservar en la memoria colectiva y la incidencia de los hechos acaecidos por sus pueblos en manos españolas.

Estos acontecimientos se vieron sujetos a permanecer dentro de una tradición oral, que sin duda, iba perdiendo cada vez mayor contenido y, muy especialmente, la historia fue sujetada por el discurso evangelizador de la iglesia, la misma que tenía una versión parcializada y asimétrica de las cosas. *"...tenemos la impresión de que la voz de los sacerdotes mexicanos, afirmando sus lazos con el pasado, va siendo progresivamente ahogada por los abundantes discursos de los franciscanos."(* **22***)*

Retomemos ahora, el tema de las mujeres indígenas: éstas se convirtieron en un pretexto más de la conquista y fueron muchas veces ofrecidas en calidad de regalos a los españoles; otras veces las mujeres tomadas prisioneras y como ya dijimos frecuentemente violadas. Ahora bien, lo peculiar de todo esto es que en la gran mayoría de ocasiones en que ellas tuvieron la oportunidad de ser devueltas a sus comunidades, simplemente no quisieron hacerlo y prefirieron quedarse como concubinas, parejas y sirvientes de los españoles.

> *"Durante varias generaciones, los hombres deprimidos no tenían erecciones y las mujeres sufrían de amenorrea, no lograban reproducirse. Este quiebre del pacto simbólico había modificado tanto el equilibrio subjetivo y la estabilidad del horizonte, que la población no logró reproducirse."(***23***)*

Un gran ejemplo de esto es la india Malinche en México, quien sirvió de intérprete y amante de Cortés, lo que la hizo "ganadora" del título de traidora y encarnación de la servidumbre, aunque en realidad no es ella una de las primeras figuras de nuestro mestizaje actual?

En resumen, esto agotó profundamente la psiquis de los indígenas varones y repercutió enormemente en el exterminio de los indígenas pues el nivel de reproducción y natalidad bajó en gran medida, a lo que por supuesto, había que agregar las grandes matanzas, las enfermedades traídas desde España como la viruela y el sarampión, el agotamiento físico y las fuertes depresiones y trastornos psíquicos que sufrió la población. Veremos después las secuelas que todo ello dejó en nuestro actual mestizaje e idiosincrasia.

> *"...diremos que, en el año de 1500 la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10. O si nos limitamos a México: en víspera de la conquista, su población es de unos 25 millones, en el año de 1600, es de un millón."***24**
>
> *[…]*
>
> *" Las criaturas nacidas, chiquitas, perecían, porque las madres, con el trabajo y el hambre, no tenían leche en las tetas; por cuya razón murieron en la isla de Cuba,...7000 niños en obra de tres meses: algunas madres ahogaban desesperadas las criaturas, otras, sintiéndose preñadas, y tomaban hierbas para malparir con que las echaban muertas."(***25** *)*

En este punto, es preciso señalar que, a pesar de la crueldad generalizada de los conquistadores españoles, existieron también notables personajes dentro de éstos, quienes destacaron por su nobleza frente al indígena y denunciaron los atropellos de los que éstos eran víctimas. Entre estos se encuentra Fray Bartolomé de las Casas, el mismo Colón y los Reyes de España, estos últimos procuraron hacer respetar los derechos de los aborígenes y su condición humana. Es importante notar, aún en contra de toda la tradición histórica e ideológica de nuestros pueblos, que es imposible no rescatar los beneficios que advinieron con los españoles, como son el adelanto técnico y científico, legado que hasta ahora mantenemos y utilizamos de forma provechosa.

En el mismo sentido debemos rescatar, que todas las culturas y pueblos del mundo se originaron desde el encuentro o sincretismos de diversas y hasta contrapuestas cosmovisiones. Aceptar esta realidad en nuestro interior es el primer paso para asumir nuestra subjetividad y nuestra identidad.

Sin embargo toda esta ambigüedad, sin duda confundió a nuestros indígenas, veamos: *"Preguntando españoles a indios (y no una vez acaeció sino más), si eran cristianos, respondió el indio: Sí señor, yo ya soy un poquito cristiano, dijo él, porque ya saber yo un poquito mentir; otro día saber yo mucho mentir y seré yo mucho cristiano."(***26***)*

Sin duda, la gran violencia que ejercieron los españoles durante este período es innegable, la ambición de riquezas y territorios no es la explicación última ante la tiranía sin límites. Nos encontramos hablando de la pulsión de muerte encarnizada en las personas de los españoles, lo perverso elevado a su máximo nivel. Y es que durante toda esta etapa, se vivió una realidad fuera de todo parámetro que puede imponer una cultura o sociedad. No existe ninguna suerte de Ley simbólica, ni siquiera simples legalismos. La Ley ha sido anulada, los indígenas se encuentran a expensas de forma total y absoluta de sus, ahora, amos. Estos "otros" son el absurdo y atomizado "eje del mal" sobre los que descansan los más profundos sentimientos de ira, culpa, y menosprecio. "*Hicieron (en los indios) crueldades inauditas, pues les cortaron narices, brazos y piernas y a las mujeres, los pechos...*(**27**).

El recordar y realizar el análisis de estos hechos, como nos dice Todorov, van en sentido no de encontrar formas retributivas, de venganza o resentimiento respecto a aquellos que un día causaron dolor y muerte, sino más bien:

> *"que se recuerde qué es lo que podría producirse sino se logra descubrir al otro"....tratamos de combinar lo que nos parece mejor en los dos términos de la alternativa, queremos igualdad sin que implique necesariamente identidad, pero también diferencia sin que ésta degenere en superioridad, inferioridad...aspiramos volver a encontrar el sentido de los social, sin por ello perder la cualidad de lo individual."(*28)

Podemos afirmar que no existe un discurso como tal en el colonialismo, pues esto supondría que existe una suerte de equivalencia y capacidad de diálogo entre las partes, pero no es así, *"el hombre importa aquí como objeto del discurso, más que como su destinatario."(***29***)*

Es indudable que tanto la conquista como el colonizaje español, constituyeron un corte dentro del normal proceso histórico de toda América y que ello significó un resquebrajamiento y a su vez, su posterior re-composición de la psiquis individual y colectiva de nuestros pueblos.

> *"Cada país tiene una historia diferente. La de América Latina está marcada por el colonialismo, que constituyó una ruptura del pacto simbólico, es decir, del reconocimiento y del respeto del otro como un semejante, aunque no hable la misma lengua, ni tenga la misma cultura ni el mismo dios..."(* **30**)

Podríamos decir, que toda forma social se constituye a partir de la exogamia, como veíamos antes, y que por ende, se encuentran formadas de varias vertientes o influjos externos. Es decir, no vamos a encontrar culturas puras provenientes de un solo origen. Esa es la riqueza de la naturaleza gregaria del ser humano. ¿Pero entonces, no contribuiría dentro de este enriquecimiento, el aporte español en la conquista y la colonia?

Aunque a la larga, ciertamente resultan provechosos los adelantos europeos en América, la respuesta es absolutamente negativa. Este sincretismo cultural que se produjo hace más quinientos años, no fue fruto de alianzas o acuerdos simétricos, todo lo contrario, fue un salto abrupto, lleno de violencia y sin sentido que vino a alterar toda la concepción simbólica y de valores constituidos anteriormente en toda América.

> *"Cuando en Cajamarca, Pizarro, logró tomar a Atahualpa como rehén, pidió un rescate; cuando obtuvo el rescate, mató a Atahualpa. Esto es un ejemplo histórico y elemental de una ruptura decisiva de lo que Charles Merman llamaba pacto simbólico."(***31***)*

Retomemos el tema del mestizaje y veamos como, esta ambigüedad respecto a nuestros orígenes, a nuestros padres en lo imaginario social toma una fuerza inusitada para hablar de nuestra identidad. Así como la importancia de recuperar ésta en nuestra memoria histórica, para así fortalecer nuestros vínculos recíprocos, reducir el nivel de violencia y quizá conseguir una sociedad más justa. Veamos:

> *"En el Ecuador, tenemos una situación doble, que un aspecto puede ser generalizado a lo latinoamericano, y en otro aspecto particularizado al ecuatoriano y tiene que ver con nuestra ascendencia justamente. Por un lado, nos hallamos mestizos y descendientes de los españoles y de indios, pero tenemos vergüenza de decir que somos descendientes tanto de españoles como de indígenas. De los españoles, porque supuestamente los colonizadores que llegaron a este país no fueron los más calificados, aunque nos olvidamos que en esa época, España era la mayor*

> *potencia del mundo; y por el lado indígena, olvidamos que somos descendientes de los incas y tratamos solamente de tomar los pueblos indígenas locales, desconociendo el imperio incaico que fue una de las mayores civilizaciones del mundo".* (**32**)

Ahora bien, consideramos, que esta recapitulación de la historia olvidada de nosotros mismos, necesita y debe ser recordada y elaborada por todos. Sin embargo, no debemos caer en *"esta creencia ilusoria de que si estamos entre gente de la misma familia nos comprenderíamos mejor, pero que, como sabemos, los conflictos en el interior de la familia son tan grandes como la familia misma."(* **33**)

Por supuesto, el develamiento de cualquier conocimiento, por sí solo, no repercutirá de forma inmediata en la transformación de una realidad, y ésta siempre se presentará con sus disfuncionalidades propias. No es bueno creer aún en el mito del "paraíso perdido", pero sí en una sociedad más humana. Es válido suponer, como Foucault afirmaba, en su libro *Vigilar y Castigar; "Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo por que lo sirva o aplicándolo porque sea útil"(***34**), si poseemos mayores saberes respecto de algo, tendremos mayor oportunidad para influenciar sobre este fenómeno y esa sería la consigna con respecto al retorno de nuestro pasado elaborado hasta aquí.

PARTE II

"He aquí la memoria, o mejor la experiencia, que es la
memoria más la herida que te ha dejado,
más el cambio que ha operado en ti
y que te ha hecho diferente"
Italo Calvino

"…Hay pendiente una lucha en común
en el campo de la memoria.
No alcanza con no olvidar para recordar.
Es necesario además un recordar CONJUNTO.
Es necesario unir y nutrir memorias".
Eduardo Müller

La Memoria Histórica

Para hablar acerca de memoria histórica, es preciso conceptuar a ésta como una de las formas estructurantes de todo ser humano, es decir, que la historia cualquiera sea esta (familiar, étnica, nacional, etc.) atraviesa los núcleos más íntimos y subjetivos de todo los hombres y mujeres: Al mismo tiempo, los sujetos son elementos activos en la construcción de sus propias historicidades. *"Así el sujeto psíquico es el sujeto histórico y viceversa, y no solo en una inmediatez familiar o microgrupal; cada sujeto habita y es habitado por la historia que construye y que lo construye en su singularidad social."(***35***)*

La memoria como tal, posee significaciones individuales y sociales muy amplias, no puede estar ya solo reducida a funciones cognitivas y de aprendizaje. La memoria es una instancia estructurante de la vida del ser humano, un compendio de contenidos tanto recordados como olvidados.

Aquello que no es familiar, cercano y conocido es tan significativo como aquello que hemos preferido evitar, negar y reprimir en el inconsciente. La memoria y la no-memoria son partes de la historia, ambas existen en función y gracias a la otra. El sujeto no puede recordarlo todo, pero tampoco puede olvidarlo todo, (recordemos al singular Funes el memorioso de Borges (**36**) y cada recuerdo u olvido es fruto de una significación especial.

> *"Memoria y olvido como dice, Juan Goytisolo, son elementos complementarios e inesperables de nuestras vidas. Es evidente que el hombre no puede con el peso de una memoria absoluta y total. Por eso necesita a veces desdibujar y seleccionar para olvidar aquello que le incomoda y retener solo lo que no le molesta. El ser humano apuesta por aquellas parcelas de sus recuerdos que más le interesan o que más se acomodan a sus necesidades."*(**37**)

Está claro, entonces, que tanto los recuerdos como los olvidos son elementos encubridores de una realidad actual y presente, que no han desaparecido y no han sido borrados a pesar del tiempo, del sufrimiento o de las políticas y leyes que nos imponen historias oficiales desde los poderes dominantes, para intentar que olvidemos nuestro pasado, el mismo que atentaría contra los intereses de dicho poder.

La libertad del ser humano en cuanto autonomía e independencia para excogitar sus formas de vida, es comprendida en tanto se encuentre atravesada por idea de sujeción al gran Otro de la cultura y el ordenamiento social. Ahora bien, nuestro poder de decisión y elección disminuye o inclusive desaparece cuando las premisas de saber que lo anteceden se encuentran distorsionadas, cuando los conocimientos o verdades en los que nos basamos, se encuentran falseadas, quebrantadas o disfrazadas. Esto lo que ha acontecido con respecto a nuestros orígenes y a nuestra identidad.

> "*El psicoanálisis es empresa de liberación del pasado, convoca a recordar, ejercicio de memoria en transferencia, es decir, en relación a otro, cuyas vicisitudes permitirá la historización, soporte de nuevas organizaciones. Recuperación de lo borrado por la censura a partir de indicios de transferencia.*
>
> *Repetición: re-petición: pedir de nuevo. Todo se teje entre dos…La repetición es una tentativa fallida de trascripción, traducción."(***38***)*

En este sentido, a nivel socio-cultural ¿Qué nos encontramos repitiendo? ¿Qué estamos pidiendo por vez consecutiva? ¿Qué necesitamos que se nos traduzca verdaderamente?. Pues bien, no hemos alcanzado a comprender e introyectar lo que verdaderamente somos, nuestras vertientes de origen, por ello estamos constantemente repitiendo lo vivido pero no registrado conscientemente, para alcanzar así, quizá imaginariamente, una mayor intelección sobre aquello.

La denegación y trastrocamiento del lugar de la Ley simbólica (metáfora paterna), en sus más amplias variaciones (violencia, corrupción, exclusión, egocentrismos, etc.); fruto del desconocimiento de sus significantes fundantes, es decir, la denegación de la coexistencia de lo indígena y lo español en cada sujeto; negamos y despreciamos cada una de sus manifestaciones en un pintoresco doble discurso, pues al mismo tiempo que nos disfrazamos de *majos* en la plaza de toros, no podemos dejar de comer chochos con tostado y de hablar de nuestros hijos como los *guaguas*.

> *"Pero el lugar del padre no es solamente en la familia; el lugar del padre es una representación de la cultura que tiene una función importante se sostén e identificación para los sujetos y para la constitución subjetiva de la generación siguiente.(…) En la época actual tenemos un padre inconsistente, insisto no me refiero a las personas en su singularidad, sino a la representación que transmite el discurso social: violento e inconsistente(…) Lo que queda oculto es la perversión del padre, perversión a entender estructuralmente como Freud la entiende (y como Lacan), como aquel cuya posición frente a la castración es ignorarla. O sea, un discurso de Amo. Es decir, un lugar simbólico, el lugar paterno está ocupado por el Amo, Y el Amo desconoce las leyes fundantes de prohibición del incesto y del crimen."(***39***)*

Efectivamente, la carencia de significante paterno evidenciado en gran parte de nuestra historicidad, ha sido ocupado por una no-ley, por este significante amo que rige nuestros intercambios, es decir, una significación arbitraria que invalida o mimetiza los principios rectores de convivencia social.

En este contexto, las violaciones de derechos humanos en la mayoría de nuestras sociedades, pasan a ser el pan de todos los días. Realmente no existe una conciencia clara acerca de su naturaleza, lo qué significan y sus alcances reales. Por el contrario, son muchas veces utilizados como un simple artilugio político de las esferas de poder. La sistematización organizada de su violación al interior de los Estados y por parte de los mismos, son hechos que sin duda, se constituyen en la representación emblemática de lo que muchos parecen considerar, como propio de su efímera naturaleza: "utópica" "moralista" "irreconciliable con la realidad" y por tanto, desdeñable.

> "*Esa forma particular de olvido que es la represión produce efectos en lo normal y en lo patológico, en lo singular y en los lazos sociales, los actores están implicados: soportes agentes u objetos de prácticas institucionales que transmiten mandatos y ofrecen representaciones que hacen eco a las*

representaciones inconscientes de los sujetos. El obstáculo principal para la toma de conciencia está en la propia estructura, la escisión del yo, producto del trauma constituyente; aquello inasimilable que hará eco en lo inasimilable de la realidad: afecto de terror."(**40**)

Efectivamente, existe una clara división subjetiva en cada uno de nosotros, nos encontramos des-identificados desde lo más profundo de nuestro interior, por tanto, es imposible poder reconocernos en el *otro.* Al contrario, aquello que encontramos en este *otro* nos parece extraño, ajeno a nuestra realidad y al mismo tiempo temible y ominoso, pues constituyen lo que hemos negado y escondido de nosotros mismos, por ello nos enfrentamos contra este, desplegamos toda nuestra violencia y formas de comportamiento ambiguo y contradictorio, producto de nuestra propia confusión y agresividad.

"El narcisismo implica siempre la relación al otro y la identificación. Cuando el agente de la violencia es a la vez condición para sobrevivir (trauma precoz o trauma histórico) el deseo de la muerte psíquica y/o material pesa como sentencia. El proceso de inscripción y fijación, el afecto de terror y la fascinación consecuente comprometen de manera fatal el proceso identificatorio: ***el destino será autodestructivo o destructor."****(* **41***)*

Mecanismos de Reproducción Mnémica Social

La variabilidad de artefactos, espacios y formas representacionales (monumentos, museos, mercados, iglesias, danza, música, literatura), encarnan una memoria social que produce y reproduce significaciones culturales emblemáticas y prácticas sociales que van creando poco a poco una suerte de continuidad, un hilo argumentativo entre lo pasado y lo actual, así como también, van creando lazos de identidad y afectos entre los sujetos, en tanto sus actos conmemorativos formales o no, conscientes o inconscientes continúen en vigencia.

En este sentido, es preciso no ignorar el fundamental papel que juegan todos aquellos medios de comunicación, pues son éstos quienes concentran en sí la capacidad de creación y dirección de la memoria histórica*. "Los medios de comunicación y sus formas paralelas de presentación y discurso limitan y dan forma a lo que puede, o no, ser pensado, dicho, escrito y recordado."* (**42**)

Si sabemos que tanto el recuerdo como el olvido forman parte de nuestra memoria social y ésta es, justamente, la base del poder y la integridad de un pueblo o comunidad, es justo suponer que esta dinámica entre lo que está permitido recordar y lo que no, además de nuestras propias motivaciones individuales e inconscientes que hemos revisado, se encuentre también una instancia organizada que pretenda regular nuestras huellas mnémicas, *"No es solo que quien controla el pasado controla el futuro, sino que quien controla el pasado, controla quiénes somos."(***43** *)*

La Identidad como proceso subjetivante

Es claro, que debido a la actual y emergente crisis de modernidad y las dinámicas globalizantes, las fracturas de las totalidades comunitarias han desprendido una serie de identidades sofocadas por largos períodos o que en su defecto, han sido marginados en calidad de "objetos" de museo, folklóricos y artificiosos. Ese es el caso de los pueblos indios y afros de América Latina, así como también de los grupos yugoslavos y las comunidades de la antigua URSS. Es preciso, enfatizar, que los procesos identitarios se construyen en la tensión permanente entre las "exterioridades" y las "interioridades" de lo social de cada pueblo o comunidad.(**44**)

*"Si la cuestión de la identidad e identidades ha adquirido un tal relieve, se plantea hoy con la intensidad, y en ella se cifran tan fuertes apuestas, es porque la identidad ha dejado de ser algo "dado" y "recibido" , para convertirse en algo "producido". Lo que hasta ahora se definía en términos de tradición, por referencia al pasado, las nuevas identidades se construyen en base a rupturas con dicho pasado y cada vez más en término proyectivos; como si la actualización de las memorias colectivas comportara el ejercicio de dichos olvidos necesarios, y las nuevas conciencias de identidad se nutrieran menos de los recuerdos de lo que un grupo ha sido y cada vez más de lo que quiere ser."(***45***)*

Se trata entonces de otorgar o estructurar un sentido a la escena social. Tanto las rupturas con los significantes del pasado, como la emergencia de nuevos paradigmas individuales y colectivos nos imponen la búsqueda de sistemas de referencia, es decir, un orden simbólico que organice y descifre los dispersos fragmentos sociales sobre una experiencia y un pasado común y compartido *"que les permitan dar un sentido relativamente estable, sino fijo, y coherente a su existencia: de construir una identidad, de comunicar con los otros, de participar y compartir en la producción real e imaginaria, del mundo, haciéndolo subjetiva y colectivamente vivible y habitable."(46)*

Al no existir esta imagen coherente y medianamente integrada por los sujetos, se desprenden los elementos de intolerancia, disgregación, hostilidad, des-identificación y vínculos socio-afectivos superficiales en los que priman sentimientos disipados y no se reconoce al otro como igual. Lo identitario se funda y se construye en este reconocimiento de la alteridad, es lo que define su carácter relacional.

> *"… (E)n el 'yo soy yo', valida el principio sociológico de la diferencia, que del otro, el lugar del descubrimiento de sí mismo (tal era el ideal viajero de los antiguos griegos que encontraban en el conocimiento de otros pueblos diferentes, la mejor forma de profundizar 'su propio reconocimiento', el **gnosei seauton**).*"(47)

Las identidades, entonces se conforman sobre un continuum de identificaciones y diferenciaciones con sus "otros" más cercanos. Ahora bien, toda sociedad nos dice Sánchez-Parga, posee un **óptimun de diferencia**, por la cual esta categorización es importante en tanto núcleo cohesionador de un pueblo, pero puede volverse amenazante si rebasa su umbral máximo pues se trastoca en elementos xenófobos y si rebasa su umbral mínimo una sociedad determinada puede mimetizarse y volverse irreconocible entre el resto de culturas.(48)

En este punto surge la ideología del mestizaje, proceso complejo y polémico que ha despertado grandes discusiones, que ha sido objeto de muchas críticas pero también de fervientes adhesiones. Se ha intentado ubicar lo mestizo como la gran pantalla que borra todo sesgo de particularidad india diferenciada, la antítesis de lo plurinacional como herencia arcaica, lo cual es ciertamente lamentable y cuestionable, pues implica un vaciamiento de todos los significantes e intercambios culturales y la anulación de sus reales alcances en cuanto la riqueza histórica y etnográfica que posee como una:

> *"nueva identidad que recoja, acrisole y valorice dichos elementos, pero acompañado dicho acto con la aceptación de los grupos humanos que conservan con mayor volumen, consistencia e integralidad aquellos rasgos que también forman parte de esa suerte de etnicidad mestiza."(49)*

La convergencia del fenómeno y la idea del mestizaje cultural es una realidad a la que accede cualquier cultura en el mundo; prácticamente no existe ninguna que no sea el producto, a través de la historia, de numerosos y densos sincretismos culturales.

> *"(L)as culturas no solo existieron interculturalmente sino que el mismo origen, la formación y desarrollo de las culturas se operó en base a la interculturalidad. En este sentido, las relaciones interculturales no son una simple posibilidad o contingencia de las culturas, sino mas bien la condición de su posiblidad y de sus existencia misma*".(50)

El mestizaje de nuestros pueblos no es la excepción de este proceso de hibridación; existieron pueblos, etnias cacicazgos, y algunos persisten todavía, incluso antes de la llegada incaica y cuyas organizaciones cambiaron y se fueron transformando con las diversas conquistas y alianzas que establecieron, tanto entre sí, como con lo incas y posteriormente los españoles (éstos últimos que también proceden de una variada mezcla de culturas), sin tomar en cuenta además la población negra introducida durante la colonia.

Por un lado, las concepciones de hispanidad sobrevaloran el origen español, negando el carácter civilizatorio de los pueblos originarios de nuestro continente.(51) Mientras que las ideologías reivindicatorias extremas de lo indígena pretenden encontrar en "lo indio" el mito de salvación al interior de la esfera socio-política en el Ecuador y quizá en el continente americano.

La educación y su relación con el pasado histórico

La relación que debe establecerse entre los conocimientos y saberes que nos otorga la enseñanza de la historia de nuestros pueblos, sus guerras, su idiosincrasia, sus héroes, sus triunfos y calamidades, con respecto, a la simbolización y apropiación de una cultura que nos identifique a unos con otros, que mitifique nuestros orígenes en la memoria colectiva, constituye uno de los ejes movilizantes del presente y un referente claro para el futuro.

La educación de la historia cobra sentido, en cuanto se propone adecuarse a las necesidades del presente, es decir, el conocer los hechos y situaciones de un determinado acontecimiento no significa nada realmente, si no se lo reinscribe dentro de un margen contextual y se traspola sus diferencias y similitudes pragmáticas a nuestra vivencia actual. Si no se efectúa un esfuerzo de *apres-coup,* (resignificación) los significantes quedan borrados, anulados o inclusive trastocados.

> "… (*L)a idea de que quien desconoce la historia corre el grave peligro de repetirla. La imitación del pasado y de quienes vivieron en él; esto es en circunstancias distintas, puede implicar anacronismos sumamente dañinos y peligrosos.*"(**52**)

En este sentido, la historiografía queda corta, si a ella no se añaden los componentes simbólicos e imaginarios del acontecimiento de un puro real; pero más allá de esto, las catexias afectivas de los mismos, han sido, permanentemente aisladas y dejadas de lado.

Partimos de aquella premisa popular según la cual, no se puede amar lo que no se conoce. Por tanto, no podemos simpatizar con aquellas obras o actos que se ignoran, ni distinguir entre aquello que me identifica como parte de un gran Otro y disentir con aquello que es invasivo y alienante. (**53**)

La memoria histórica y sus operaciones se sostienen básicamente en torno a la formación cultural. Es justamente lo simbólico, en su alcance, tan claro y objetivo como neutro y difuminado a la vez, lo que permite la intersubjetividad. Los componentes cognitivos, políticos e ideológicos son parte también de ella. La construcción de una cultura histórica articularía las más diversas gamas de lo social, desde la educación formal, hasta las festividades conmemorativas, monumentos, etc. Los lugares y objetos de memoria recrean o pueden recrear espacios para la crítica, la legitimación, el saber, la diversión y demás; las mismas que constituyen fuentes claras de análisis y transmisión.

Si los conceptos de historia, identidad, pertenencia de los pueblos y conciencia histórica, entre los más importantes, son la base fundante del porvenir de los mismos; es claro que no somos los primeros en notarlo, los sectores económica y políticamente dominantes, se encuentran actualmente "*intentando fabricar pueblos bonsai; al privarlos de su conciencia histórica cercenan sus raíces y los vuelven pueblos enanos…"*(**54**)

En este sentido, el conocimiento del pasado, el develamiento de una memoria histórica intra e inter-subjetiva permite a los sujetos reconocerse como tal en la alteridad y actuar con plena conciencia del alcance y significación de sus movimientos. Esta representación nos introduce directamente en el espacio del poder. Recordemos nuevamente lo que nos dice Foucault:

> *"El poder no debe pensarse sin escapatoria, así como tampoco puede esperarse un lugar del gran rechazo. Las relaciones desempeñan en las relaciones de poder el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder"*(**55**)

Los saberes míticos, aquellos que involucran los orígenes de nuestro devenir humano son aquellos que se cargan de mayor significación, de mayor contenido ontológico y por ello, más investidos de poder, razón por la cual mayor resistencia liberan.

La Impunidad y su relación con la construcción de una Memoria Histórica

La impunidad, como proceso institucionalizado en varios países de América Latina, marca el registro simbólico de aquello que es vivido como "normal". La tortura, las desapariciones forzadas, el genocidio de los indígenas de toda América, entre otros, son hechos ciertamente crueles y perversos cuyo castigo

olvidado y muchas veces hasta negado, ha impuesto la idea socializada de que todo está permitido, incluso la reificación total y absurda del ser humano.

La Ley, en sus funciones organizativas, reguladoras, reparatorias y cohesionadoras, no ha logrado otorgar sentido a las catástrofes sociales que hemos vivido, ha quedado en el limbo, en la anomia absoluta. Todo lo permitido y lo no permitido se ha diluido entre sí, esto ha llevado a la perversión social en su más amplia significación.

> *"La ausencia de sanción del crimen por parte del Estado –que en el ámbito psicosocial inhabilita las funciones que debería cumplir en cuanto garante del orden simbólico, lugar de terceridad y regulador de los intercambios- deja abierta la posibilidad de reactivación periódica de vivencias de desamparo. (Kordon y Edelman 1999)."(**56**)*

¿Cómo se puede simbolizar, historizar, otorgar referencialidad a hechos que no pueden ser siquiera nombrados, que no son temas adecuados para una conversación, que son evitados, minimizados, negados, ridiculizados y hasta glorificados?.

Los hechos de la conquista y colonia en América, sin duda caen dentro de estos parámetros "*dificultando de este modo la urgente labor de sanar y reparar lo dañado; sabemos que quiebra el sentido de comunidad política y de sociedad humana, deshaciendo los lazos de reciprocidad y solidaridad que implica cualquier relación humana y organización social verdadera. ("**57**)*

Sin embargo, son estos saberes los que nos llevan a encontrar más que respuestas, interrogantes acerca de acaecido en el pasado y su relación con nuestro presente. De igual forma, nos impulsa hacia la búsqueda de nuevas explicaciones que orienten la demanda social del derecho a un coexistir en medio de un ambiente y una cultura de paz.

Por tanto, limitar la cuestión de la impunidad al ámbito jurídico, sería un reduccionismo fatal. Considerarla como un aspecto inherente únicamente a los actos violatorios de derechos humanos de la época actual, es decir, a partir de 1948, sería cometer un doble olvido.

> *"La impunidad tiene sobre todo una dimensión política, más aún, es un problema de sociedad. Tiene que ver con el presente y el futuro: con el tipo de sociedad, de relaciones y formas de ejercicio del poder, de construcción de una cultura política, uno de cuyos elementos es la memoria histórica."* (**58**)

Ahora bien, el pasado de nuestras culturas y de nuestros países, casi como en todos, ha sido construido sobre la base de guerras, muertes, sacrificios, dolor, y demás. Por esta razón, no es difícil caer en la tentación de querer olvidarlo todo, de no recordar más tanto dolor y sufrimiento y es por ello, que encontramos tan poco desarrollada la consciencia de la necesidad de una memoria histórica que represente el sentir de una colectividad.

En este sentido, podemos afirmar que lo impune de los sucesos de la colonia, la conquista y los procesos de mestizaje en América, han legitimado inconscientemente el uso y abuso de un tipo de violencia tanto real como simbólica (aquella ejercida desde los estamentos de poder que hace que les otorguemos a los hechos un sentido acorde a los intereses de ese poder. –Bourdieu) en sus más variados planos. La intolerancia frente al otro, la agresividad e inseguridad social, el individualismo o narcisismo exacerbado, la corrupción, la ingobernabilidad, son solo efectos psíquicos internos que se develan y se ponen en juego en la escena social.

> *"Así la memoria, que es fuente de la construcción del saber y de la elaboración del pensamiento, con la Impunidad pierde su capacidad de adquirir, retener, y por tanto, utilizar satisfactoriamente una nueva experiencia. En ocasiones los hechos más banales de la vida cotidiana despiertan dramáticamente la evocación del pasado"*. (**59**)

El verdadero desarrollo por tanto implica, no solo una mirada hacia delante, sino que conlleva necesariamente la investigación del pasado, resignificarlo y difundirlo. La historia se trasmite, como ya

vimos, de múltiples maneras y desde variados espacios. La responsabilidad, por tanto, la compartimos de todos.

> *"También se puede legar a los descendientes lo que quedó sin palabras y no fue pensado. Esta es la transmisión negativa que se hace presente repitiendo aquello que no pudo ponerse en ideas."* (**60**)

Conclusiones Finales

Las implicaciones que posee la memoria histórica de los pueblos dentro del alienante campo de lo social, resulta sin duda alguna, de gran trascendencia para la estructuración simbólica, tanto de los sujetos individuales como de los actores colectivos.

Sin duda, el carácter constitutivo del pasado como referente básico de la realidad presente, como de los posibles escenarios futuros, ha hecho que se resignifique y se abran espacios de diálogo acerca de la búsqueda y orientación de nuestros orígenes en sus más variados aspectos. Los contenidos arcaicos reprimidos de nuestras vivencias subjetivas y sociales guardan saberes muy profundos acerca de nuestra esencia humana y ofrecen explicaciones que rebasan los conocimientos de la ciencia positiva.

El re-descubrir y re-significar hechos fundantes de nuestra subjetividad, como el contenido inconsciente del mito de la horda primitiva de Freud, así como los procesos de conquista y colonización que produjeron el mestizaje, entre otros, nos marca y debe llevarnos a reflexionar acerca de quiénes somos y qué tipo de vínculos estamos creando en nuestras sociedades latinoamericanas. Así como también, interrogarnos acerca del porqué de las rupturas de los pactos simbólicos, el resquebrajamiento de la Ley y consecuentemente la sistemática violación de Derechos Humanos, como signo evidente de un plus de violencia exacerbado.

Todos los pueblos tienen su propia historia y por tanto, sus propias conflictividades y es responsabilidad de ca da uno de ellos asumir su propia historicidad y devenir. En nuestro caso, el presente trabajo ha buscado sembrar inquietud, curiosidad o incluso provocación frente a los conocimientos planteados y ha preferido producir mayores cuestionamientos frente a los axiomas culturales con los que hemos vivido mucho tiempo, antes que pretender imponer verdades absolutas.

La responsabilidad por la búsqueda de otras formas de comprensión de los fenómenos sociales y sus consecuentes mecanismos y estrategias de contrapoder frente al orden establecido es nuestra, de cada uno de nosotros, desde nuestros propios posicionamientos al interior de la sociedad.

Recordar y reconocer la historia nos permite, al fin y al cabo, reflexionar sobre nosotros mismos, pues el conocimiento de uno mismo pasa por el conocimiento del otro, cualquiera sea éste.

La conquista del saber nos significa un paso hacia el poder, un forma de poder-resistencia, analizar las armas de la conquista es indispensable si queremos algún día vencer sus consecuencias. Porque las conquistas no pueden ser solo hijas del pasado...

Notas

1 Sigmund Freud, Tótem y Tabú, en Obras Completas, Vol. XIII, ciudad, Amorrortu Editores, Bs. Aires, 1986 p. 12.

2 Ibidem, p.13-14.

3 Ibidem, p. 39.

4 Nomre Frazer, "Manslaywers tabooed" (Tabúes de los homicidas), p. 13 citado por Sigmud Freud, ibidem, p.48.

5 Freud analiza esta temática alo largo de toda su obra. Es justamente el conflicto edípico el núcleo central de su teoría, como elemento explicativo de la sexualidad humana, su represión y el inconsciente

6 Op. Cit. Freud, supranota 50, p.144

7 Ibidem, p.152

8 Ibidem, p. 156

9 "Un helado día de invierno, los miembros de la sociedad de los puerco espines se apretujaron para prestarse calor y no morir de frío. Pero pronto sintieron las púas de los otros, y debieron tomar distancias. Cuando la necesidad de calentarse los hizo volver a arrimarse, se repitió aquel segundo mal, y así se vieron llevados y traídos entre ambas desgracias, hasta que encontraron un distanciamiento moderado que les permitía pasar lo mejor posible" (nombre Parerga and Paralipomena, parte II, 31, Símiles y parábolas, ciudad 1851 pagina).

10 Sigmund Freud, Psicología de las masas y análisis del yo, en Obras Completas, Amorrortu editores, Vol.18, Bs. Aires, 1986, pág. 97.

* ‹‹El hombre es el lobo del hombre›› Paluto, Asinria, II, iv, 88. lo mismo de sierre,

11 Sigmund Freud, El porvenir de una ilusión, en Obras Completas, Amorrortu editores, Vol., 21, Bs. Aires, 1986, p. 30.

12 Sigmund Freud, El malestar en la cultura , en Obras Completas, Amorrortu editores, vol. 21, Bs. Aires, 1986, p. 100.

13 Op. Cit., Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión" p. 6.

14 La complejidad de estos análisis, pueden en realidad, coincidir con la investigación diagnóstica de cualquier psicopatología, es decir como una categoría multi-causal e integral, pero básicamente se ha descrito la dinámica de lo que ocurrió con la cuestión judía, el fraccionamiento de la ex -Yugoslavia, y aún más cercanos los procesos de colonización en América, la exclusión del mundo indígena, la migración, y todos aquellos fenómenos de exclusión como el racismo, el machismo, etc.

15 Sigmund, Freud Moisés y el monoteísmo, en Obras Completas, Amorrortu editores, Bs. Aires, vol, 23, año p. 90.

16 Tzvetan Todorov, La Conquista del América, El problema del otro, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001. p. 15.

17 Ibidem, p.41.

18 Ibidem, p.51.

19 Ibidem, p.53.

20 Ibidem, p.57.

21 Ibidem., p.85

22 Ibidem, p. 90.

23 Charles Melman, "Lo ingobernable en la sociedad"(CORDES) en El Complejo de Colón y otros textos, Clínica Psicoanalítica y lazo social,, Cuarto de Vuelta Editorial, Bogotá 2002, p. 240.

24 Op. Cit. Todorov, p. 144

25 Ibidem. P.145

26 Ibidem, p.98.

27 Ibidem, p.154.

28 Ibidem, p.257

29 Ibidem, p.76

30 Op. Cit, Melmam, p.231.

31 Ibidem, p.238.

32 Ibidem, p. 242.

33 Ibidem. P. 243.

34 Michel Foucault, Vigilar y Castigar, México, Siglo Veintiuno, 1976. p.34.

35 Ana Berezín, La Oscuridad en los Ojos – Ensayo psicoanalítico sobre la crueldad, Homo Sapiens, Rosario, 1998, p. 56.

36 Jorge Luis Borges, Artificios 1944, Ficciones 1944.

37 Baltasar Garzón, "Justicia Penal Internacional, Derechos Humanos y Terrorismo", Revista Reflexión, 28, (2002), p. 32.

38 Gilou García Reinoso, Comentarios, n/A-Nº8, p.28.

39 Ibidem, p.32.

40 Ibidem, p.29.

41 Ibidem, p.30.

42 David Middleton, Derek Edwards, Memoria Compartida, La naturaleza social del recuerdo y del olvido, Paidós, 1992, p. 21.

43 Ibidem, p. 26

44 José Sánchez Parga-, "Producción de Identidades e Identidades Colectivas", en Identidades y Sociedad, Quito, CELA- PUCE, 1992, p. 14-15.

45 Ibidem, p.17.

46 Ibidem, p.22

47 Ibidem, p.25,26.

48 Ibidem, p. 34.

49 José Almeida Vinueza, "El mestizaje como Problema Ideológico ", en Identidades y Sociedad, Quito, CELA- PUCE, 1992, p. 139.

50 José Sánchez Parga, "Identidad Nacional, Cultura y Globalización", en Identidad Nacional y Globalización, Quito, ILDIS, 1992, p.111.

51 Rafael Quintero López, "Identidad y Estado nacional en el Ecuador", en Identidad Nacional y Globalización, Quito, ILDIS, 1992, p.145.

52 Muria J.M., Ocampo J., Pino E., "Enseñar la Historia de América Latina" en La Identidad en e l Imaginario Social, México, AAVV, BUAP-ICS-Geor Eckert, 2000, p. 140.

53 Ibidem, p.142.

54 Andrea Sánchez Quintanar, "Identidad y Conciencia de la Enseñanza de la Historia", en La Identidad en el Imaginario Social, México, AAVV, BUAP-ICS-Georg Eckert, 2000, p. 296.

55 Michel Foucault, El Discurso del poder, Comp. De O. Terán; Ed. Folios, Buenos Aires, 1975, p.175 en Op. Cit., Emiliozzi Sergio, Flaster Gabriela, Introducción al concepto del Poder en Michel Foucault, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 25

56 María Celia Robaina, "Reparación desde lo Terapéutico" , en Revista Reflexión Derechos Humanos y Salud Mental, (Santiago) 27, Septiembre 2001, p. 28.

57 Fabiola Letelier del Solar, "La impunidad y sus efectos en los procesos democráticos", en Varios, Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos, ciudad, CODEPU, 13-15 de diciembre de 1996, Santiago, (Recopilación) 1999, p. 13.

58 Federico Guzmán, "Algunas reflexiones sobre la impunidad en Varios", Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos, CODEPU, Chile, 13-15 de diciembre de 1996, santiago, (Recopilación) 1999, p. 46.

59 Diana Kordon, "Incidencia psico-social de la impunidad", en Varios, Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos, CODEPU, Chile, 13-15 de diciembre de 1996, (Recopilación),Santiago, 1999, p. 211.

60 Granjon E. 1986, Kaês R., 1990, citado por Elina Aguiar, "Efectos psicosociales de la Impunidad" en Varios, Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos, CODEPU, Chile, 13-15 de diciembre de 1996, (Recopilación) Santiago, 1999, p. 217.

Bibliografia

1. Berezín Ana, *La Oscuridad en los Ojos – Ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*, Homo Sapiens, Rosario, 1998, p. 56.
2. Foucault Michel, El Discurso del poder, Comp. De O. Terán; Ed. Folios, Buenos Aires, 1975, p.175 en Op. Cit., Emiliozzi Sergio, Flaster Gabriela, Introducción al concepto del Poder en Michel Foucault, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 25
3. Foucault Michel, *Vigilar y Castigar,* México, Siglo Veintiuno, 1976. p.34.
4. Frazer Nomre, *"Manslaywers tabooed" (Tabúes de los homicidas),* p. 13 citado por Sigmund Freud, ibidem, p.48.
5. Freud Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Obras Completas, Amorrortu editores, Vol.18, Bs. Aires,1986, pag. 97.
6. Freud Sigmund, *El malestar en la cultura* , en Obras Completas, Amorrortu editores, vol. 21, Bs. Aires, 1986, p. 100.

7. Freud Sigmund, *El porvenir de una ilusión, en* Obras Completas, Amorrortu editores, Vol., 21, Bs. Aires, 1986, p. 30.
8. Freud Sigmund, *Moisés y el monoteísmo,* en Obras Completas, Amorrortu editores, Bs. Aires, vol, 23, año p. 90.
9. Freud Sigmund, *Tótem y Tabú*, en Obras Completas, Vol. XIII, ciudad, Amorrortu Editores, Bs. Aires, 1986 p. 12.
10. García Reinoso Gilou, Comentarios, n/A-Nº8, p.28.
11. Garzón Baltasar, "Justicia Penal Internacional, Derechos Humanos y Terrorismo", Revista *Reflexión*, 28, (2002), p. 32.
12. Granjon E. 1986, Kaês R., 1990, citado por Elina Aguiar, "Efectos psicosociales de la Impunidad" en Varios, Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos, CODEPU, Chile, 13-15 de diciembre de 1996, (Recopilación) Santiago, 1999, p. 217.
13. Guzmán Federico, "Algunas reflexiones sobre la impunidad en Varios", Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos, CODEPU, Chile, 13-15 de diciembre de 1996, santiago, (Recopilación) 1999, p. 46.
14. Kordon Diana, "Incidencia psico-social de la impunidad", en Varios, Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos, CODEPU, Chile, 13-15 de diciembre de 1996, (Recopilación),Santiago, 1999, p. 211.
15. Letelier del Solar Fabiola, "La impunidad y sus efectos en los procesos democráticos", en *Varios, Seminario Internacional sobre la Impunidad y sus efectos en los procesos democráticos*, ciudad, CODEPU, 13-15 de diciembre de 1996, santiago, (Recopilación) 1999, p. 13.
16. Melman Charles, "Lo ingobernable en la sociedad"(CORDES) en *El Complejo de Colón y otros textos*, Clínica Psicoanalítica y lazo social,, Cuarto de Vuelta Editorial, Bogotá 2002, p. 240.
17. Middleton David, Edwards Derek, *Memoria Compartida, La naturaleza social del recuerdo y del olvido,* Paidós, 1992, p. 21.
18. Muria J.M., Ocampo J., Pino E., "Enseñar la Historia de América Latina" en *La Identidad en e l Imaginario Social*, México, AAVV, BUAP-ICS-Geor Eckert, 2000, p. 140.
19. Quintero López Rafael, "Identidad y Estado nacional en el Ecuador", en *Identidad Nacional y Globalización*, Quito, ILDIS, 1992, p.145.
20. Robaina María Celia, "Reparación desde lo Terapéutico", en *Revista Reflexión Derechos Humanos y Salud Mental*, (Santiago) 27, Septiembre 2001, p. 28.
21. Sánchez Parga José, "Identidad Nacional, Cultura y Globalización", en *Identidad Nacional y Globalización*, Quito, ILDIS, 1992, p.111.
22. Sánchez Quintanar Andrea, "Identidad y Conciencia de la Enseñanza de la Historia", en *La Identidad en el Imaginario Social*, México, AAVV, BUAP-ICS-Georg Eckert, 2000, p. 296.
23. Sánchez-Parga José, "Producción de Identidades e Identidades Colectivas", en *Identidades y Sociedad*, Quito, CELA- PUCE, 1992, p. 14-15.
24. Todorov Tzvetan, *La Conquista del América, El problema del otro,* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001. p. 15.
25. Vinueza José Almeida, "El mestizaje como Problema Ideológico", en *Identidades y Sociedad*, Quito, CELA- PUCE, 1992, p. 139

Máquina de goce: ¿un desafío para el psicoanálisis?

Silvia Moino y Manuel Velásquez

Resulta de inmediato evidente que con el psicoanálisis no ocurre lo mismo que con la medicina – y que precisamente ese carácter incierto, equívoco, en extremo dudoso, gangrenado, poroso, arruinado, ese carácter de residuo que presenta la definición de su intención explica que siempre se puede declarar ¡hay demasiados!, ¡nada los detiene!.

Jaques Alain Miller,
El Banquete de los Analistas

La sociedad humana, a diferencia de la sociedad animal, no puede fundarse en un vínculo objetivable. Esta tiene una dimensión de intersubjetividad, que está sostenida en la dialéctica del amo y el esclavo. La relación entre el amo y el esclavo no es una relación de domesticación del hombre por el hombre. Se funda en el hecho de que el amo se ha comprometido a esa lucha por razones de puro prestigio y por ello, ha arriesgado su vida. Este riesgo marca su superioridad y es en su nombre y no en el de su fuerza, que es reconocido como amo por el esclavo. Lo que preserva y hace que la cultura funcione, es el discurso del amo, marco perpetuo del movimiento del goce.

Miller (2000) mencionó que el discurso del Amo implica al sujeto en un circuito de goce, en donde la satisfacción se da a nivel de la realidad del fantasma; así, la relación intersubjetiva se constituye en un juego que estructura la acción humana. Esta se desarrolla en lo imaginario, y está implicada, implícitamente, en tanto estructura, en una regla de juego.

La entrada dentro del plano simbólico está marcada por estas reglas de juego y es este registro el que permite un vínculo interhumano que responde a la sociedad y a la historia, teniendo como aspecto esencial la lucha y el trabajo. La respuesta de la civilización contemporánea, ante el discurso del amo, que en su variante moderna lo encarna el discurso capitalista en un intento masificante de eludir la castración, no sólo plantea que el plus de gozar sostiene la realidad del fantasma, sino también que puede traducir la realidad transformada en fantasma.

Guatemala es una nación que no se escapa a este impasse de goce. Como pocas, determinada por una población de carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe, en su mayoría de origen maya y principalmente de género femenino, vivió durante 36 años un enfrenamiento armado interno que borró comunidades enteras y desarticuló la estructura psíquica de los distintos sujetos. Experiencia externa que vino a irrumpir el mundo interno de éstos y provocó una carga de afectividad imposible de significar desde su propio código social.

Estos sujetos, desde la conquista, habrían sufrido ya una desestructuración como resultado del choque con un registro simbólico diferente que les fue impuesto en un afán de sustituir el viejo orden por el importado de Europa. Desde entonces parecen haber perdido su saber sobre cómo conducirse en la vida desde su propia cosmovisión, y pasaron a ser significados desde una red significante ajena que los conformó a la manera del objeto que viniera a complementar a ese gran Otro de la cultura occidental; es decir, por el lado de la dialéctica del Amo y del esclavo de Hegel, éstos fueron obligados a posicionarse en el lugar del objeto para el goce de ese gran Otro.

Desde entonces la historia de estos pueblos ha venido a ser una de opresión y exclusión por parte de diferentes elites que han encarnado la función del Amo y han imposibilitado un lugar para el Sujeto. Historia que viene a culminar con el enfrentamiento armado iniciado en la segunda mitad del siglo XX, en un intento por parte de distintos discursos políticos de posicionarse en aquel lugar. El enfrentamiento estuvo marcado por ejecuciones arbitrarias, desapariciones forzadas, torturas, violaciones sexuale s, masacres, reclutamiento forzado y genocidio dirigido a grupos campesinos, miembros de organizaciones gremiales rurales, profesores y estudiantes universitarios y de nivel medio, simpatizantes de la guerrilla, niños y niñas guatemaltecos entre otros.

Esta experiencia traumática vino a evidenciar una vez más el vacío estructural dentro del cual podría haberse dado el proceso creador desde los posibles significantes que vinieran a poner un límite al sufrimiento. Sin embargo, fue nuevamente significada desde fuera quedando estos sujetos capturados en su papel de víctimas, posición ésta que les ha permitido conformarse como grupo con el fin de lograr el elemento reparador del daño provocado.

En lugar de posibilitar este acto creador, un nuevo significante Amo ha venido a taponar esa falta-en-ser, construido en un nuevo discurso político que pretende una paz eterna que potencialice un goce a perpetuidad.

En este contexto y con la instauración de los acuerdos de paz, en 1996, como una posibilidad de recuperar y "resarcir"(3) lo perdido, se implementa el discurso que marca la encrucijada entre bien-estar y mal-estar. Un discurso que ofrece recuperar la prosperidad, la tranquilidad y la felicidad fundamentado en la promesa de "una paz firme y duradera". Con éste se inicia el trabajo en Salud Mental que así, viene a convertirse en una situación de derecho, como Foucault (1974) lo mencionó al referirse a las funciones del Estado con respecto a la salud física después de la II Guerra Mundial. Es decir donde los ciudadanos demandan al Estado – o a otras instituciones – que les proporcione la misma, ubicándolo así en la postura mítica del Amo.

El marco teórico importado de "salud mental", que desde el discurso científico está vinculado al de salud física, ya que busca la desaparición de los trastornos que se refieren a lo psíquico, es un discurso racionalista fundamentado en el saber y ligado a representaciones imaginarias en tanto que prometen un bien-estar imposible de alcanzar por estructura. En Guatemala, éste gira alrededor del resarcimiento cristalizado en una promesa de recuperación del objeto perdido imposible de alcanzar; en un afán de lograr la mítica felicidad perdida a la manera de un ideal que no reconoce la escisión estructural del Sujeto; es decir de una promesa de algo que no se tiene y que por lo tanto se desplazará de un imaginario a otro.

Es así como, éste trabajo tiende a formular e implementar abordajes que de entrada podrían anular la subjetividad de los integrantes de cada una de estas poblaciones, y marcar la búsqueda de una cura masificada. El fin perseguido detrás de la mayoría de estos, está ligado a una promesa de felicidad y bien-estar en respuesta a la demanda de estos sujetos vinculados por el sufrimiento.

Ante este escenario, ¿Qué lugar podría tener el psicoanálisis en Guatemala? Inicialmente, el psicoanálisis desde su posicionamiento ético - fundamentado en la falta constitutiva del sujeto - no responde a esta demanda, al reconocer su imposibilidad dentro del orden humano. Solamente desde lo imaginario es posible recuperar ese objeto eternamente perdido y, consecuentemente, alcanzar esa totalidad traería consigo el borramiento del sujeto y la caída en lo real del goce.

Es aquí donde el discurso psicoanalítico devendría no solo, en la puesta en cuestión – que como diría Kristeva, nada tiene que ver con "hacer preguntas" o responder a ellas – de estos abordajes, sino también como lo indicó Laurent (2000) buscando insertarse en los dispositivos de asistencia ya establecidos. Tomando como propias "dos preocupaciones, abrir el psicoanálisis… y sacarlo, además, de su aislamiento y hacerlo intervenir en la política social, preocupaciones encaminadas a la revitalización del psicoanálisis contemporáneo". (Kristeva, 2000, Pág. 102)

Es decir, que la propuesta del psicoanálisis en Guatemala estaría del lado de un involucramiento que tenga como objetivo, por un lado cuestionar – como mencionó Laurent – las "pasiones imaginarias" de las organizaciones que se están haciendo cargo de la salud mental en las distintas comunidades e instituciones; y por otro lado, el hacerse oír y aliarse con todos aquellos que desempeñan un cargo público. Esto permitiría definir la inserción del psicoanalista en los aparatos de asistencia social. Un estar ahí que posibilite impedir que se olvide la particularidad de cada Sujeto dentro de cada población y caer nuevamente en ese discurso del Amo que domine, como ha venido sucediendo, el espacio de la subjetividad. De acuerdo a Lacan (1975), se debe evitar que la intención agresiva en el Sujeto encuentre el apoyo de una idea actual "suficientemente elaborada para que pueda organizarse en esas reacciones de oposición, de negación, de ostentación y de mentira que nuestra experiencia nos demuestra que son los modos característicos de la instancia del yo en el diálogo".

Esta apuesta está por el lado del no taponamiento, del lado del acto creativo que bien podría darse en la elaboración, por parte de cada comunidad y de cada sujeto del significante que posibilite un sentido al sin-sentido provocado por sucesos como el conflicto armado y la violencia social. Así mismo, viabilizar un espacio que permita la elaboración por parte de los promotores y sus comunidades de un significante "salud mental"; un significante "capaz de respetar los derechos de ciudadanía de los sujetos que están en este campo y este marco concreto" (Laurent, 2002). Es a partir de estos significantes que se podrán construir los distintos abordajes que vengan a barrar el goce y permitir la movilización a partir del deseo. Como dice Canguilhem en Yospe (1999, Pág. 8), "Lo característico de la salud es la posibilidad de superar la norma que define lo momentáneamente normal, la posibilidad de tolerar infracciones a la norma habitual e instituir norma nuevas en situaciones nuevas (...)"

Ante este impasse de goce, en la que se encuadra la intervención tradicional en Salud Mental, el psicoanalista puede propiciar el diálogo con otros discursos que ya están dentro del marco de la intervención y quizá posibilitar, ante la demanda, una respuesta eminentemente terapéutica (Tangle, 2002). Es decir, aceptar el reto de Laurent (2000) al mencionar los usos posibles del Psicoanálisis ante las nuevas formas de malestar contemporáneos: instalar un " uso posible" del psicoanálisis, para todos. "El objetivo de participar en estas instituciones… no es conseguir la cura analítica para todos; se trata mas bien de que sea posible para los sujetos, uno por uno"... "Hay que formar analistas que puedan dedicarse a este objetivo; precisamente, no ofrecer la cura analítica para todos, sino poder instalarse en un lugar de un "uso posible" para todos" (Pág. 58).

BIBLIOGRAFÍA

Kristeva, J. (2000) **El porvenir de una revuelta**. Editorial Seix Barral: Barcelona

Foucault, M. (1974) ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina? En **Michel Foucault, Estrategia de Poder [1999].** Obras Esenciales, Vol. II. Editorial Paidós: Barcelona.

Lacan, Jaques (1988) **El Seminario VII La ética del Psicoanálisis**. Ediciones Piados: Buenos Aires.

Lacan, Jaques (1975) **Escritos II.** Siglo XXI Editores: México.

Laurent, E. (2000) **Psicoanálisis y Salud Mental.** Editorial Tres Haches: Buenos Aires.

Miller, J. A. (1999) **Lógicas de la vida amorosa**. Editorial Manantial: Buenos Aires.

Miller, J. A. (2000) **El Banquete de los Analistas**. Paidos Buenos Aires

Tangle, P. (2002) **Usos posibles, respuestas posibles**. (NEL - Lima). II Jornadas Nueva Escuela Lacaniana-Nel-, Medellín, Colombia.

Yosspe, J., Isaguirre, G. Y otros (1999) **Salud Mental y Psicoanálisis**. Eudeba: Buenos Aires.

Belleza Global

Jorge Yunis

"Lo curioso en todo esto es que el analista en los próximos años dependa de lo real y no lo contrario. El advenimiento de lo real no depende para nada del analista. Su misión, la del analista, es hacerle la contra. Al fin y al cabo, lo real puede muy bien desbocarse, sobre todo desde que tiene el apoyo del discurso científico". (1)

I

Hay épocas en las que la separación entre aquello que aconteció con anterioridad y lo actual, está absolutamente marcada, como un corte transversal. Hay otras, donde a pesar de los cambios y modificaciones, pareciera mantenerse cierta continuidad, al menos en ámbitos y temas de importancia.

Precisamente, lo que viene sucediendo desde hace algún tiempo, es de tal índole que sólo puede ser incluido en el primero de los casos. ¿A qué nos referimos?. Muy sucintamente, y desde diversos enfoques, podríamos decir que lo que se ha cambiado repentina y abruptamente son las relaciones económicas, jurídicas, sociales y éticas. Esto ha traído consecuencias, desde la perspectiva psicoanalítica, que intentaremos despejar. Pero sin duda también las repercusiones se han extendido a los ámbitos que antes citamos.

Iremos por parte. Por un lado, el incremento inusitado de la globalización, pareciera requerir cada vez más un centralismo en cuanto a la autoridad y a la toma de decisiones, para afianzar, defender o extender su dominio. Es así -como lo vemos en nuestros días-, que el simple consenso -y nos los tratados o acuerdos jurídicos internacionales históricos- legitima las medidas a tomar, aún aquellas que implican intervenir en territorios ajenos. No escapa entonces -a quien mínimamente observe tal estado de cosas- que dicha legitimidad se basa estrictamente en la efectividad con que utiliza la fuerza -ya sea de coerción, contención, o represión aplicada al castigo-. En este avance hacia el poder centralizado y global, lo que llama la atención es algo que a manera de contrapunto se va dando simultáneamente: la división o mejor dicho escisión o dispersión, en múltiples parcelas, de lo que antaño aparecía como la oposición al mismo. Hay algo así como la partición en esquirlas de los antagonismos, una especie de "deconstrucción" que abarca a todas las áreas; por ejemplo, problemas étnicos, grupos ecologistas, ahorristas, jubilados, deudores de créditos, gays, lesbianas, cartoneros, travestis, caceroleros, prostitutas, grupos religiosos, desempleados, gremios combativos, piqueteros, grupos de vecinos, asambleas barriales, los "inseguros", los familiares de muertos en accidentes, los damnificados del "gatillo fácil", etc.

Todo este florecimiento de diversidades -que no hacen sino reducir los conflictos a una pequeñísima expresión-, puede llevar a mínimas alianzas entre algunos de estos grupos, pero meramente contingentes y fugaces.

Lo que se esconde tras esta parcelación y dispersión al infinito, es que subyacente a ello -y tras la máscara de la democracia ampliada a las multitudes- el poder se reafirma cada vez más como UNO.

Esta creciente multiplicación de protestas y reclamos -que evidentemente no son antagonistas, por sí mismos, del poder- es absorbida globalmente por el sistema y sirven de mero señuelo.

En *Bienvenidos al desierto de lo real* de Slavoj Zizek, encontramos lo siguiente: "Es un hecho bien conocido que el botón de *cerrar la puerta* en muchos ascensores es un placebo sin utilidad, dispuesto en el lugar sólo para darle a los individuos la impresión de que participan de algún modo, contribuyendo a que el ascensor apure su jornada cuando apretamos ese botón. La puerta se cierra exactamente en el mismo tiempo que cuando apretamos el botón que indica el piso al cual vamos -sin que apretar el botón de *cerrar la puerta* acelere el proceso. Este caso extremo de falsa participación es una metáfora apropiada de la participación de los individuos en nuestro proceso político "postmoderno"... Por supuesto, la respuesta postmoderna a esto sería que el antagonismo radical emerge sólo a medida que la sociedad es aún percibida como totalidad. ¿No fue acaso Adorno quien dijera que contradicción es diferencia bajo el aspecto de identidad?. De modo que la idea es que con la era postmoderna, el retroceso de la identidad de la sociedad involucra simultáneamente el retroceso (o la desaparición) del antagonismo que parte en dos el cuerpo social, y aquello que recibimos a cambio de esto es el Uno de la indiferencia como el medio neutral

en el cual la multitud (de estilos de vida, etc.) coexiste. La respuesta de la teoría materialista a esto es demostrar cómo, este verdadero Uno, este territorio en común en el que múltiples identidades florecen, reposa de hecho en determinadas exclusiones...".

Entre las innumerables secuelas de esta cultura del capitalismo global -más allá de las consabidas consecuencias referidas a lo económico y a la exclusión de grandes grupos sociales-, no podemos no estar atentos -desde la perspectiva psicoanalítica- a los demoledores embates contra el lenguaje; y me explico.

Conocemos, por un lado, el peso enorme que se ha dado a todo aquello que priorice la imagen, lo imaginario. El mismo nombre con que se designa -globalización- remite, por dos vertientes, a lo imaginario.

Por un lado, el globo, la esfera, fue considerada desde antaño la forma perfecta, la perfección de la imagen, el mundo cerrado que recién con Giordano Bruno, Nicolás de Cusa y otros, pudo abrirse a lo infinito. Tenemos entonces en el mismo término global la vinculación con la forma, con la imagen perfecta, las órbitas circulares que desmanteló Tycho Brahe con su hipótesis de la elipse.

Por otro lado, lo global también refiere a lo *total*: el saber como totalidad es precisamente uno de los rasgos del capitalismo sostenido por el discurso científico. Y sabemos que la idea de totalidad es introducida por la imagen del cuerpo. Por tanto, desde ambas perspectivas, se constata la vinculación entre el dominio de lo global y el cosmos imaginario.

Pero también sabemos la primordial operación que sostiene a una cultura consumista: la producción de objetos, el intercambio de bienes. El lenguaje, la riqueza del lenguaje, su cualidad de siempre decir más de lo que dice, sus equívocos, sus indeterminaciones, son un peligro para los amigos de lo concreto, del mandato o de la imposición. La estrechez estúpida y patética de las vías verbales o escritas de los medios -y también de la literatura best seller de la época- no es sino la mejor prueba del aplastamiento a que el lenguaje es sometido pues se sabe que en sus matices, en su riqueza, radica su mayor potencia crítica. Luego, veremos algunas consecuencias correlativas a esta degradación del lenguaje.

Hablaba antes de la producción de objetos. Aquí es donde juega su papel la ciencia. Cito a Lacan: "...¿qué nos procura la ciencia a fin de cuentas?. Algo para distraer el hambre en lugar de lo que nos falta en la relación, la relación de conocimiento, como decía antes. Nos procura en su lugar algo que para la mayoría de la gente, en particular todos los aquí presentes, se reduce a *gadgets*..." (2).

Ahora bien, todos estos temas -más los que podría n agregarse: desastres ecológicos, manipulación de la información, bloqueos económicos que dejan en absoluto aislamiento y desamparo a poblaciones enteras o naciones, intromisión en las legislaciones de otros países, fuerzas de ocupación que exigen inmunidad para ejercer sus tareas, etc.-, toda esta gama de despropósitos que imperan con la anuencia global, tienen, como esbozamos al comienzo, otras consecuencias además de las apuntadas. Trataremos de señalar aquellas que el psicoanálisis nos permite despejar.

II

Hay una vieja leyenda de la mitología griega donde su personaje central es Procusto o Procustes.

Este era un bandido, un asaltante de caminos, que tenía una posada. En ella había dos camas: una muy corta y otra larga. Procustes acostaba a los altos en la cama pequeña, y cortaba la parte de piernas que excedían el tamaño de la cama. Y, a los más bajos, los acostaba en la cama larga, y como no llegaban a cubrirla toda, los estiraba hasta matarlos.

Así, como Procustes, es la ilusión del discurso del Amo: que todos se avengan a su medida.

Ante esta disyuntiva ¿qué hacer desde el psicoanálisis?, ¿cómo transitar los caminos sin caer en el lecho de Procustes, es decir, sin que se nos recorten los fundamentos básicos o sin estirar al psicoanálisis para transformarlo en un recurso más del sistema? (como efectivamente sucedió con la Psicología del Yo en los Estados Unidos).

Freud fue muy cuidadoso en deslindar la especificidad del psicoanálisis y en apartarlo de otras prácticas (hipnosis, sugestión, medicina, etc.). Y Jacques Lacan, prácticamente a lo largo de toda su enseñanza, no deja de indicar la dimensión ética del psicoanálisis -incluso dedicando un año de seminario a dicho tema-.

En uno de sus *Escritos* tempranos -año 1957- plantea lo siguiente: "La heteronomía radical cuya hiancia en el hombre mostró el descubrimiento de Freud, no puede ya recubrirse sin hacer de todo lo que se utilice para ese fin una deshonestidad de fondo" (3). Es decir, requiere una condición *sine qua non* para aquel que practica el psicoanálisis: debe ser *honesto*.

¿Qué significa esto?.

Daremos un rodeo para terminar refiriéndonos a ello.

Hemos visto que el discurso capitalista -coaligado al científico- procura completar, obturar con objetos -*gadgets*- la falta estructural, constitutiva, del sujeto humano. Lacan, en El saber del psicoanalista, plantea con todas las letras que lo característico del discurso capitalista es un rechazo -*verwerfung*- de la castración (a lo que hay que sumarle la exclusión del sujeto en el discurso científico).

Por otro lado, en *El envés del psicoanálisis*, va a plantear lo siguiente: "Toda canallada se basa en esto, en querer ser el Otro (...) de alguien, allí donde se dibujan las figuras que captarán su deseo." (4); esto es, usufructuar el lugar del Otro para recubrir la falta en ser del sujeto.

Si el psicoanálisis -a partir de la lectura que J. Lacan hace de los textos freudianos- parte del presupuesto de que el ser humano está constituído por palabras, hay que proseguir el camino y plantearse sus efectos y consecuencias.

Primero: debemos admitir que este estar inmersos en un mundo de palabras, trae como correlato aquello que Freud descubre bajo el nombre de Inconsciente.

Segundo: aceptar lo inconsciente -como efecto de esa apropiación del organismo por la palabra- implica una constitución subjetiva caracterizada, entonces, por la *no adequatio*, es decir, una falta de acuerdo.

Esta falta de acuerdo se expande a todos los niveles y registros: ya no hay acuerdo entre el hombre y el mundo -como sí puede haberlo a escala vegetal o animal, o, desde la perspectiva religiosa-, ya no hay acuerdo entre los sexos -toda la gama de desacuerdos puede ser expuesta-, ya no hay acuerdo entre la palabra y la cosa, por ende entre yo y el otro, y, para colmo de males, ya no hay acuerdo con uno mismo. Es decir, la hipótesis del Inconsciente -que es resultado de la inmersión del ser en el lenguaje- mina toda ilusión de completud, de plenitud.

Tercero: además de estas consecuencias, todo el estatuto de la verdad con que se ha manejado la filosofía y la lógica durante siglos, pierde consistencia. Toda verdad se constituye sobre un fondo de mentira; o, si quieren, aquel movimiento que lleva a Descartes a suponer un genio maligno que puede engañarlo y, luego, desestimar esta hipótesis pues Dios en su infinita bondad no podría aceptar que sea engañado, este movimiento -digo- queda totalmente subvertido: al suponer el inconsciente, al suponer la dimensión de la Otra escena -como la menciona Freud-, al suponer el deseo, entonces, siempre puedo ser engañado. La exclusión del sujeto como operación esencial, según Lacan, en la constitución de la ciencia, no es sino el intento de exorcizar esa dimensión subjetiva para que nada tenga que ver en las condiciones de formalización del saber.

De allí que, a partir de estas coordenadas, desde la perspectiva del psicoanálisis la verdad tenga estructura de ficción.

Cuarto: esto implica la disyunción verdad / saber. Una de las consecuencias del cogito cartesiano es la coalescencia de verdad y saber: si el razonamiento es correcto, consistente, formalmente coherente, no contradictorio, entonces, Dios es garante de que sea verdadero. En cambio, desde el enfoque que nos provee el psicoanálisis, es imposible tal conjunción. Podríamos pensar la dialéctica verdad / saber en términos de la teoría de la incertidumbre: allí donde se despliega el saber, la verdad queda excluida (es

la *verwerfung* de la verdad de la que habla J. Lacan refiriéndose a la ciencia), y allí donde la verdad emerge, el saber es sorprendido, conmocionado.

Desde estas perspectivas, entonces -hemos mencionado sólo un mínimo de ellas- el discurso psicoanalítico opera en las antípodas de lo que caracteriza al discurso del amo sostenido por la ciencia: de allí que el Seminario 17 se titule *El envés* -o el reverso- *del psicoanálisis*.

Veremos ahora, entonces, las derivaciones que pueden extraerse de lo expuesto.

III

Partiendo de esta *repulsa de la verdad* -de la que hemos hablado- por parte de la ciencia, Lacan introduce la responsabilidad que le cabe al psicoanálisis -es decir, *qué puede responder*-.

El psicoanálisis debe recoger el efecto de verdad que responde a la producción de un nuevo saber. Freud ya había nombrado este efecto, de forma genérica, como *malestar.*

En su época, la represión característica de la moral victoriana era el fenómeno más constatable, y a partir de allí elaboró gran parte de su teoría y de su práctica.

Hoy, la producción masiva de objetos de recuperación de goce -los *gadgets* de que hemos hablado- es el recurso por excelencia del discurso capitalista. ¿Recurso ante qué?. Ante la falta. Pero no sólo la falta entendida como falta en ser, a la que tantas veces se menciona, sino, más específicamente, como el intento de suturar la falta de relación sexual..

Allí donde es necesario inventar para soportar el encuentro entre los sexos -es decir, el paso por la castración- y en el territorio que nos es permitido como hablantes -el del goce fálico-, allí, precisamente, la operación del discurso capitalista -reiteramos, sostenido por el de la ciencia- nos provee de objetos tendientes a colmar el otro goce, el goce del Otro, taponando el deseo y coagulando lo fantasmático. Es decir, un goce no fálico, por fuera de los senderos del significante.

Este goce del Otro, ubicado entre lo real y lo imaginario -por fuera de lo simbólico- sabemos que es introducido o por las estructuras -cada una, a su manera, psicosis, perversión y neurosis tienen un tratamiento particular de este Otro goce-, o por el amor -como un intento de suplir la falta de relación sexual-, o, por último, inventado por la ciencia, que a través de los mencionados gadgets logra colmarlo -cosa que, gracias al psicoanálisis, sabemos que no sucede ni con las estructuras ni con el amor-. Pero colmarlo ¿a qué costo?.

Este rechazo de la castración -pero no al modo de la represión sino manifiesto y explícito- no es tan difícil de comprender si lo pensamos desde la perspectiva del *todo puede ser mostrado*, *todo puede ser percibido, todo puede ser dicho*, o las múltiples variantes que a Uds. se les ocurran. ¡Es notable que los *reality shows* hayan aparecido en la época en que hemos abandonado la realidad por la inclemente dedicación a la invisible red digital donde el orden virtual es, precisamente, el Gran Hermano!. Nuestra vida misma -un viaje aéreo, la compra en un supermercado, el funcionamiento de los semáforos de una ciudad, la información bancaria, los trenes subterráneos, las comunicaciones, la iluminación, la provisión de agua potable- pende totalmente de un orden virtual objetivado. (Recuerden los grandes temores a los efectos catastróficos que podían producirse en los programas de las computadoras por el cambio de siglo). Y entretanto, pareciera que a través de los medios se nos lanza a una realidad sin semblantes, es decir, sin acotamiento del goce.

Estos objetos del bien vivir se nos prometen por doquier, la distancia al deseo parece fácilmente eliminable; se ha generado así un sujeto global, el consumidor ideal, el neurótico distraído por los bienes de consumo masivo, anegado por un goce no sexual, no fálico y por tanto no fuera-del-cuerpo pero sí fuera-del-lenguaje.

Ubicando su producción entre real e imaginario, fabricando objetos a la mano de todos, la ciencia obtura el lugar del síntoma, es decir, lo que clásicamente ha sido la respuesta -entre simbólico y real- ante la falta de relación sexual.

Esto podemos rastrearlo también tomando la caracterización que da Heidegger de *lo matemático* como: "introducir en el conocimiento aquello que ya es conocido de antemano" (5), es decir, aquello que encontramos no es sino lo que hemos puesto. Y, teniendo en cuenta que para el mismo Heidegger, la ciencia moderna es matemática en ese sentido, no es difícil entonces considerar que este poner de la ciencia condice con su no querer saber nada respecto de la falta (*verwerfung* de la castración, como hemos dicho que lo menciona Jacques Lacan). (No queremos extendernos en ello, pero a modo de referencia complementaria, vale la pena agregar que en 1938, en el texto "La época de la imagen del mundo" incluido en *Caminos de Bosque*, dicho pensador plantea que el accionar de la ciencia moderna se basa, precisamente, en que el mundo es comprendido como imagen, es decir, pasa a ser imagen).

Podemos apreciar con más contundencia, entonces, que lo característico del proceder científico, tal como lo plantea Jacques Alain Miller en *De la naturaleza de los semblantes* sea el *descubrir* (6); es decir, des-cubrir, des-velar lo que ya ha puesto de antemano -a diferencia del psicoanálisis que sería *inventar* alrededor de la falta-.

Esto, obviamente, ha cambiado las formas del síntoma. Es constatable -más allá de la estructura- la enorme frecuencia, en las consultas, de trastornos ligados a consumos tóxicos, de anorexias, bulimias, pasajes al acto, fenómenos psicosomáticos, etc. donde suele estar fuertemente comprometido lo corporal.

Es muy distinto acudir a análisis por la conmoción sufrida en los Ideales, es decir, por el desfallecimiento, la vacilación padecida en los significantes amos, como un sujeto, en fin, del inconsciente, que hacerlo por un goce desbordado, un exceso o un defecto de sustancia -alimenticia, tóxica, etc.-, un rechazo del Otro -como en los pasajes al acto-, o una comparecencia de lo real del cuerpo -en los trastornos psicosomáticos-.

Las condiciones particulares de estas últimas formas, presentes con abundancia en la actualidad, hacen que varíe enormemente el tipo de modalidad en que se manifiesta el pedido de atención.

Hay dificultades para hacer pasar los padecimientos por la vía de los significantes y, por ende, para constituir una demanda de análisis. En muchas circunstancias, la demanda proviene de un familiar, de una institución o de algún amigo, pero sin que el sujeto sepa demasiado bien si quiere acudir.

Este déficit simbólico no es sino el correlato del desamarre del sujeto de la referencia fálica -hecho al que ya hemos aludido-, y se corresponde con la constatable degradación del lenguaje, de lo simbólico.

¿Qué hacer desde el psicoanálisis?.

Aquí retomamos la pregunta que nos hicimos antes.

IV

Sabemos que el psicoanálisis está situado en el marco de lo que la ciencia deja fuera como imposible. Por ello mismo, tal como leíamos en el epígrafe citado al comienzo, Lacan se interroga sobre las perspectivas futuras del psicoanálisis, y nosotros debemos preguntarnos sobre cómo hacer frente a ese real.

Entramos así en la dimensión ética del psicoanálisis, una ética que no busca sustento en nada exterior a la praxis misma.

El rigor ético sobre los fundamentos y sobre los fines de la cura analítica, es la enunciación que subyace a todo enunciado sobre la técnica. Es decir, la táctica subordinada a una política referida a los fines y fundada en los principios.

No se trata de una ética *aplicable* al psicoanálisis, sino que éste *es* una ética -no sustentada en nada exterior a él sino consumada en el acto mismo que sostiene la experiencia y cuya condición es un deseo-.

¿Cuál puede ser un deseo tal?.

En la clase del 17 de junio de 1970, en el *Seminario XVII*, Lacan vincula honestidad y vergüenza, jugando con la proximidad (aunque sus raíces etimológicas nada tengan que ver) entre *honnête* -honesto- y *honte* -vergüenza-. Podríamos decir que toda esta clase está dirigida a provocar a sus alumnos, a suscitar en ellos el afecto de vergüenza y orientada a que no se dejen embaucar por los oropeles del discurso del amo capitalista ni los del discurso universitario. Para el analista, su deber es el deseo de analizar.

El deseo del analista, ya explicito en *La dirección de la cura* (de 1958 pero transformada en escrito en 1961) y luego formulado en el *Seminario XI*, aparece así como no siendo un *deseo puro* -ya que tras éste siempre yace la pulsión de muerte o el imperativo moral que concluye en el sacrificio-, sino que es *el deseo de obtener la diferencia absoluta*; es decir, que cada uno pueda desasirse de los significantes amos a que está sujeto y pueda confrontarse a su modo de goce.

En el *Seminario XVII*, al presentar el discurso psicoanalítico, Lacan plantea el lugar del analista en posición de semblante del objeto, es decir, sostenerse en ser un objeto más del mercado para, precisamente, desde allí, poder operar al revés del discurso del amo.

Hace pocos días, leyendo los ejes temáticos de las próximas Jornadas Anuales de la EOL en Buenos Aires, encontré resumido lo que podríamos considerar como los tres principios que rigen la práctica del psicoanálisis, en contraposición a las psicoterapias.

Por su sencillez y su rigor voy a citarlos:

- La transferencia no se ejerce en el sentido de la sugestión.
- El psicoanálisis promueve la desidentificación.
- El psicoanálisis no desconoce lo real -y por ello no especula con el sentido-.

Tenemos allí una guía para responder al ¿qué hacer? con que nos confrontamos a diario en la práctica clínica.

No debemos retroceder ante lo real, aunque este se presente al modo del horror.

Jacques Lacan, en el Seminario *La ética del psicoanálisis* (año 1960), dice lo siguiente: "...esta formidable elucubración de horrores (está hablando del Marqués de Sade), ante la cual flaquean, no sólo los sentidos y las posibilidades humanas, sino la imaginación, no es estrictamente nada al lado de lo que se verá efectivamente a escala colectiva si el gran, el real desencadenamiento que nos amenaza, estalla. La única diferencia que hay entre las exorbitantes descripciones de Sade y una tal catástrofe, es que ningún motivo de placer habrá intervenido en esta última. No serán los perversos quienes la desencadenarán, sino los burócratas, acerca de los cuales ni siquiera habrá que saber si serán bien o mal intencionados. Será desencadenada por una orden, y ésta se perpetrará según las reglas, los engranajes, los escalones, las voluntades doblegadas, abolidas, encorvadas, por una tarea que pierde aquí su sentido. Esta tarea será la reabsorción de un desecho insondable, dado aquí en su dimensión constante y última para el hombre." (...) "Allí donde hay una acumulación de desechos, en desorden, hay hombres". (7)

Y en el último punto de su última clase dice: "Creo que a lo largo de este período histórico, el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias, se refugió, se reprimió muy sencillamente, en la pasión más sutil y también la más ciega, como nos lo muestra la historia de Edipo, la pasión del saber. Es ella quien está marcando un paso que aún no ha dicho su última palabra" (...) "La organización universal tiene que enfrentar el problema de saber que hará con esa ciencia en la que se despliega manifiestamente algo cuya naturaleza se le escapa" (...) "Acerca de aquel que comió el libro y el misterio que sostiene, se puede en efecto hacer la pregunta -¿es bueno, es malvado?. Esta pregunta aparece ahora sin importancia. Lo

importante no es saber si en el origen el hombre es bueno o malo, lo importante es saber qué dará el libro cuando haya sido totalmente comido". (8)

Voy a finalizar con una breve digresión.

Quizá, a los aquí presentes que hayan visto la película *Belleza americana* de Sam Mendes, el título de este trabajo les pueda resultar familiar.

En dicha película se registra -a mi gusto- una de las imágenes más bonitas que el cine nos ha deparado: unos breves minutos dedicados a la proyección -dentro de la filmación- de un video acerca de una bolsita plástica vacía mecida por el viento. Es un momento de pausa, de equilibrio y cadencia entre la delgada transparencia -el semblante por excelencia de lo que envuelve todo objeto de consumo- y el vacío interior que le concede elevarse y volar al son de la brisa.

Es la imagen -precisamente con lo más banal- del último velo, la belleza, velando y desocultando precisamente lo que queda, el resto, el desecho, lo que quedará como testigo del paso del hombre cuando todos los otros semblantes hayan caducado.

Notas

1. Lacan, J. - "La tercera"-*Intervenciones y textos* - Ed. Manantial- Bs. As. 1993 - pg.87
2. Lacan, J. - Idem - pg. 107
3. Lacan, J. - "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" - *Escritos I* - Siglo XXI editores - Méjico 1976 - pg. 209
4. Lacan, J. - *El reverso del psicoanálisis* - Ed. Paidós - Bs. As. 1992 - pg. 64
5. Heidegger, M. - *La pregunta por la cosa* - Ed. Alfa Argentina - Bs. As. 1975
6. Miller, J.A. - *De la naturaleza de los semblantes* - Ed. Paidós - Bs.As. 2001
7. Lacan, J. - *La ética del psicoanálisis* - Ed. Paidós - Bs. As. 1988 - pgs. 280/281
8. Lacan, J. - idem - pgs. 385/386/387

El padre: autoridad y miseria de la masa

Marta Gerez Ambertin

"Lo que había empezado en torno al padre se consuma en torno a la masa".
S. Freud.

1. Introducción: planteo del problema

Me propongo interrogar las condiciones de postración de las subjetividades y las masas ante lo que la *doxa* considera autoridad y autoritarismo.

Para Jenofonte, Sócrates "Pensaba que la tiranía y la realeza eran dos clases de autoridad, pero creía que entre las dos había una diferencia: y llamaba a la una poder aceptado voluntariamente por los hombres, y conforme a las leyes de la Ciudad, y tal era la realeza; mientras que la tiranía era un poder impuesto a personas forzadas, sin reconocer otras leyes que el capricho del mandatario" [Jenofonte, VI,12]. La modernidad, empero, denominó a una autoridad y a la otra autoritarismo ubicándolas como antitéticas, así, lo que se imponía por la ***ley de la razón*** era autoridad y lo que lo hacía por ***la fuerza*** era autoritarismo. Obviamente el mundo clásico no establecía esa antítesis, ambas eran autoridad, querida la una, impuesta la otra.

Pero es preciso analizar si es posible sostener la hipótesis de que los hombres aceptan la autoridad pero rechazan el autoritarismo. Aparentemente nadie acepta ser dominado. Podríamos creerlo si ignoráramos que no sólo de deseo está hecho el hombre, también está hecho de goce; y esto, que parece tan difícil de aceptar o entender para los racionalistas a ultranza, lo sabían los líderes nazis. En vísperas de la guerra decía Hitler: "La crueldad impone respeto. La crueldad y la brutalidad. El hombre de la calle no respeta más que la fuerza y la bestialidad. Las mujeres también, las mujeres y los niños. La gente experimenta la necesidad de sentir miedo; los alivia el temor. [...] ¿Y me venís a hablar de crueldad y os indignáis por habladurías de torturas? Pero si es precisamente lo que quieren las masas. Necesitan temblar. [...] El terror es el arma política más poderosa y no me privaré de ella so pretexto que resulta chocante para algunos burgueses imbéciles" [Rauschning, 1940: 82].

Como en casi todo, Hitler simplemente repetía, en este caso a Maquiavelo quien daba cuenta de la paradoja que se aloja en el sujeto: "Los hombres se atreven más a ofender al que se hace amar que al que se hace temer, porque el afecto no se retiene por el mero vínculo de la gratitud, que, en atención a la perversidad ingénita de nuestra condición, toda ocasión de interés personal llega a romper, al paso que el miedo a la autoridad política se mantiene siempre con el miedo al castigo inmediato, que no abandona nunca a los hombres" [Maquiavelo: 178]; tres siglos más tarde Napoleón acotaba: "Preciso es que el príncipe los castigue de continuo" (*ibídem*) .

Hay, pues, que interrogar esa economía que procura el castigo, indagar por qué los hombres se someten a él, más allá de toda lógica racional que pareciera repudiarlo.

Los líderes-amos han advertido esa "precipitación hacia lo atroz" de la miseria de las masas y la utilizan ampliamente, claro que sus teorizaciones sobre ello son, en el peor de los casos interesadas, y en el mejor, ridículas. Sin embargo, aún pensadores de la talla de Foucault, vacilan: "Sucede que las masas, en el momento del fascismo, desean que algunos ejerzan el poder, algunos que, sin embargo, no se confunden con ellas, ya que el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su masacre, **y ellas, sin embargo, desean este poder, desean que este poder sea ejercido**. Este juego del deseo, del poder y del interés es todavía poco conocido" [Foucault, 1972:85] [la negrita es nuestra].

Resulta claro, entonces, que la problemática en torno a autoridad-autoritarismo no puede concluir en la puerilidad de la exaltación de la primera y la condena al segundo.

2. El paradójico poder de la autoridad

Autoridad proviene de *autorictas* que en Roma era la facultad de mando de la cual derivaba el poder coercitivo militar: el *Imperium*. Esta facultad de mando estaba revestida de una serie de atributos "físicos" llenos de significados que componían juntos lo que se entendía por *autorictas.* Signos de *autorictas* eran la toga pespunteada; atributos como el cetro y la silla curul; el acompañamiento de líctores -portadores de fasces- y la inclusión, dentro de las fasces, de la segur, símbolo de la soberanía legítima de origen divino (dirá Plutarco que las varas eran para "corregir" las maldades curables, y las hachas para cortar de raíz las incorregibles).

Es decir, atributos que, remontando a los dioses, mostraban el poder de quien gozaba de *autorictas*. Las cosas no han cambiado mucho: "En la gran corporación, lo mismo que en el ejercito, el dirigente siente la necesidad de signos altamente visibles de su autoridad" [Packard, 1959:121]. Los "signos visibles" de la autoridad remiten tanto al portador de la autoridad -y su necesidad de destacarse y destacar su importancia-, como a sus subordinados que aprueban esa diferenciación que se establece entre ellos y el superior: "él no puede ser igual que nosotros", porque si lo fuera no sería nuestro superior.

La *autorictas* fue en principio el poder que la asamblea de los jefes de familia delegaba en un hombre, transferíale los poderes divinos de los que ella misma estaba investida. En la actual elección presidencial ocurre algo similar: el conjunto de los habilitados elige un jefe que estará por encima de ellos y esa elección lo inviste de poder. Que ahora la fuente del poder no sean los dioses (como lo fueron para la realeza de la que habla Sócrates, o en Roma) sino la soberanía popular (para nuestros cánones de liberalismo occidental) no cambia en esencia el punto. Como en Roma la "autoridad" suprema es investida de atributos característicos: un bastón de mando -recuerdo de las fasces-, una banda presidencial -recuerdo de la toga pespunteada-, una custodia especial -recuerdo de los líctores- y lo que en Roma fue el *Imperium*: el supremo mando militar. Decimos, entonces, que nuestro gobernante tiene "autoridad", y nos referimos a una autoridad concreta: es el jefe de la milicia, por tanto, posee la facultad de castigo. Caemos -se dice- en el autoritarismo cuando nuestros gobernantes ya no gobiernan en beneficio del pueblo que los eligió sino en el propio y obedeciendo, exclusivamente, a su voluntad sin cuidarse de la voluntad soberana que reside en la "nación": Rompiendo el pacto con la "nación" la autoridad se torna omnímoda, deviene autoritaria.

Hasta acá no habría muchos problemas: la autoridad es *propiciadora* porque actúa en beneficio de todos y el autoritarismo es *nefasto* porque procede sólo en beneficio de uno o de algunos. Pero las cosas se complican cuando el uno -dictador, líder, Jefe- proclama que sólo él posee la facultad de conocer e interpretar la voluntad de la nación y de ejecutarla, que su desempeño no es en interés propio sino en interés de todos y... *¡las masas le creen!* Cuando esto ocurre -y lo hace con excesiva frecuencia- válido es preguntarse: ¿qué es lo que hace procurar la autoridad, aun devenida autoritarismo? ¿Cuáles son los motivos que han tenido y tienen los humanos para ejercer sobre sí mismos una **coacción** que, dicen, repudiar? ¿Por qué buscan la sumisión, el castigo, el sometimiento? ¿Por qué aceptan postulados como estos?:

> -"[...] el Jefe asume en su entera plenitud la más absoluta autoridad. El Jefe solo responde ante Dios y ante la Historia". [Art. XI de los Estatutos de la Falange Española],
>
> -"Mussolini tiene siempre razón". [Art. VII del Decálogo de las milicias fascistas]
>
> -"Creer, obedecer y combatir" lema de los jóvenes fascistas
>
> -"Debemos ser crueles [...] La verdadera dominación no puede originarse sino allí donde se encuentra la verdadera sumisión. En modo alguno se trata de suprimir la desigualdad entre los hombres, sino por el contrario, de amplificarla [...] Nuestra misión es la de sojuzgar otros pueblos. El pueblo alemán está llamado a dar al mundo la nueva clase de sus amos" [Rauschning, 1940:48-49].

Lo extraño no es que un hombre o grupos proclamaran estas aberraciones, lo -aparentemente- extraño es que miles, millones las aceptaran, que obedecieran órdenes criminales, que acataran decisiones que ponían en peligro sus vidas y/o las de sus seres amados. No faltaron ni faltan los

que "explican" por la "locura" de los líderes nazi-fascistas los millones de muertos de la guerra. "Explicación" no sólo infundada, sino encubridora: tiende a liberar de responsabilidad a las masas que aplaudieron, vitorearon y siguieron a los supuestos "locos".

3. Autoridad y Autoritarismo. La responsabilidad

Autoridad y Autoritarismo son conceptos que no pueden tomarse aisladamente. Ambos apuntan a una relación. Hay una *relación de autoridad*, y una *relación de autoritarismo*. Aquella es imprescindible al lazo social ya que se trata de una *relación contractual*. Vivir en sociedad implica soportar, sostener y apelar a un sistema de leyes que crean derechos y obligaciones; implica hacer "pactos" en torno a la ley. Eso es insoslayable y quiebra la esperanza imaginaria de una supuesta "libertad absoluta". El libre albedrío supone libertad en torno al cumplimiento de leyes, códigos y normas que nos hacen circular por un "mundo simbólico", pero no impide que las leyes tengan eficacia en momentos y lugares concretos; pasado cierto tiempo, o en lugares diferentes, las leyes pierden su eficacia simbólica y entonces se anhela su actualización. De lo contrario, las que servían para regular el lazo social coaccionan automáticamente, coaccionan contra la regulación de aquel lazo y contra el sujeto mismo. Es claro que toda ley que regula las relaciones de alianza e intercambio social tiene siempre un costado de "paradoja de ley", esto es, un costado imperativo asediado por desarreglos.

Los seres hablantes tienen derechos y obligaciones y se trata de sostener la *responsabilidad* ante los mismos. Aunque, generalmente, se tiende (aparentemente) a soslayar las obligaciones y atrincherarse en los derechos, los humanos -decía Freud- incorporan la ley que se inscribe en la subjetividad bajo la figura de la culpa y los restos desregulantes de la ley bajo la temible instancia del superyó. Así, la legislada obligación puede tornarse compulsión del deber y llevar la vida por los oblicuos caminos de la necesidad de castigo y del goce masoquista.

¿Por qué se confunde autoridad con autoritarismo? Por la confusión entre autoridad y poder. La *autoridad legal* es de alcance limitado y la obediencia se basa en el respeto al conjunto impersonal de ordenaciones legítimamente estatuidas. El autoritarismo, en cambio, supone un más allá de tal poder legitimado y deriva en coerción, influencia, persuasión, compulsión. Es evidente que el autoritarismo, o los líderes autoritarios, ejercen cierta atracción sobre las masas, y ello porque si el lazo de autoridad *responsabiliza*, el lazo de autoritarismo, en cambio, *desresponsabiliza*. Hay una gradiente relación entre inseguridad subjetiva y autoritarismo. A mayor inseguridad subjetiva -ya por razones internas: inhibición, temor, debilidad, culpabilidad, etc., ya por externas: crisis socioeconómicas, amenaza bélica, catástrofes- mayor tentación a ponerse en manos de alguien que se ofrece como salvador, lo cual incrementa la relación de autoritarismo. El autoritarismo es una tendencia general que prima en algunos sujetos de colocarse en situaciones de dominación o sumisión frente a otros como consecuencia de una subjetividad frágil. El sujeto sometido al autoritarismo está dominado por la precariedad subjetiva de su deseo y por un profundo sentimiento de culpa que acrecienta su goce de someterse. Los autoritarios -los que someten... y los sometidos- son sujetos que tienden a coincidir excesivamente (sumisamente) con las autoridades porque necesitan la aprobación de éstas como alivio de sus inhibiciones, sus angustias, sus culpas, sus coacciones de repetición que les impiden sostener una posición de "responsabilidad" con ellos y sus semejantes. La solución a los problemas, entonces, debe provenir de un 'iluminado', de un ser 'especial', de un 'salvador': "la idea del líder aparentemente ofrece la seguridad y también la severidad asociadas con el padre" [Edelman, 1991:50].

Por la difundida falacia de que "comprenderlo todo es perdonarlo todo" son multitud los que piensan que, precisamente el psicoanálisis -al que por un calculado error se atribuye ser una "psicología de la profundidad"- es el que en mejores condiciones está de "comprenderlo todo" y, por tanto, de "perdonar", lo que es absurdo no sólo porque el "perdón" es un concepto ajeno al psicoanálisis sino porque si hay algo que se procura desde el psicoanálisis es el encuentro del sujeto con su "responsabilidad" en lo que cabe al deseo y aun a los goces que lo atraviesan.

La causalidad psíquica que inaugura el discurso freudiano deja de lado la pura exterioridad que antaño dominaba a la subjetividad e implica, por fin, al sujeto en su destino. No será, así, un mero resultado de una causalidad exterior que lo maneja, sino que, desde la causalidad psíquica, estará implicado en sus deseos, sus actos y sus claudicaciones.

Paradojas del descubrimiento freudiano, mientras proclama al sujeto del inconsciente al que le concierne, por un lado, un saber no sabido, asevera, al mismo tiempo, que hay una responsabilidad que cabe a ese sujeto en su acto y su decir; su destino, por tanto, no le es ajeno. No hay un destino que hace al sujeto, hay un sujeto hacedor de su destino.

Obviamente, no planteo la autonomía del sujeto, sino la responsabilidad de involucrarse en sus dichos y en sus actos; en última instancia, de subjetivizarlos interrogando el lugar que le cabe en relación a ellos pese a su incertidumbre subjetiva o, más claramente expresado, interrogando desde esa misma incertidumbre las encrucijadas de sus deseos y goces.

El psicoanálisis da un gran paso en lo atinente al respeto a la subjetividad al rechazar la posición del sujeto como víctima y al sostener que, mientras se reconozca responsable de sus actos no cediendo en su deseo, también se corre de la posición de víctima, rehúsa entramparse en la fascinación sacrificial para interrogar por su deseo, y por el de los otros; lo que ya es también un límite al goce propio y al de los demás que jamás cesan de participar "complicentemente" del festín sacrificial. Festín propiciado, de una u otra manera, por las masas artificiales y el amo atroz al que esas masas sacralizan.

Resaltemos que el psicoanálisis, si bien dice por un lado que al sujeto le compete interrogar su responsabilidad en cuanto a la fascinación por ceder en su deseo y ofrecerse como víctima cómplice del banquete sacrificial, también invita a interrogar esos desvaríos de goce por los cuales un amo atroz o un verdugo toma impunemente el destino humano en sus manos. Es responsabilidad del sujeto y los pueblos rehusar tal arbitrariedad y denunciarla, y no implorar perdón por los crímenes del verdugo, su verdugo.

4. La construcción del enemigo

"[...] si el judío no existiera habría que inventarlo.
Necesitamos un enemigo visible y no tan solo un enemigo invisible"
(Rauschning, 1940:202-203).

Los líderes autoritarios generalmente comienzan por definir -con gran dosis de ambigüedad- a los "enemigos" a los que atribuirán la causalidad de todos los males; así, la "solución" pasará, simplemente, por "aniquilarlos". Las estructuras sociales deben continuar intactas, pues el mal no está dentro sino fuera de ellas, en el **enemigo**. Este será caracterizado por un conjunto de rasgos que lo signan como malo, inmoral, retorcido o patológico, por tanto, es una amenaza continua que debe desaparecer. El líder señala al enemigo y moviliza a las masas contra él. Personificando en "enemigos visibles" la causa de los males sociales los líderes logran: a) construir enemigos que, en tanto visibles, están a la mano; b) se enmascara, y por tanto quedan intactas, las causas económicas, políticas o sociales de las crisis internas del grupo o pueblo en cuestión.

Pero, ¿es que el líder puede "construir" un enemigo? El líder utiliza los saberes conscientes e inconscientes que circulan por los corredores claros y oscuros de nuestra cultura, no inventa sus saberes, los utiliza, los exacerba. Hay un "ambiente" de saberes y de verdades oblicuas que propicia la construcción de un enemigo en lugar de otro. Los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lengua, sus posibles formas de significación, su ética, la jerarquía de sus prácticas sociales- fijan de antemano para cada hombre los sistemas significativos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. Y lo primero que reconocemos es al "diferente", al que posee ciertas características físicas o intelectuales que lo distinguen de nosotros. Las diferencias son esquematizadas y se les impone una descalificación moral que los chistes reflejan a la perfección. Es en ese magma de saberes -que se constituyen como *doxa*- de donde se extraerán los componentes con los que los líderes "construirán" al enemigo. Una vez que a fuerza de propaganda y reiteraciones -que explotan los miedos y culpas de las masas- se ha instalado al "enemigo", de lo que se trata es de lanzarse contra él; combate que, obviamente, encabeza el líder. El de Propaganda fue el más importante de todos los ministerios de la Alemania nazi. Bien lo saben los asesores publicitarios de los partidos políticos: "(La) competencia (electoral norteamericana) de 1960 (es) una pugna titánica entre dos gigantescas agencias de publicidad [...]" [Packard, 1970:251]. Esto se escribía hace más 40 años; las cosas no han cambiado… o lo han hecho para peor.

Como en la imposición publicitaria de una marca, hay que ser "sencillo" y "directo", nada de complicaciones, no se trata de que piensen sino de que compren. Y comprarán la marca que más profundamente haya penetrado en su deseo inconsciente. De allí la insistencia publicitaria, de allí la apelación a los recursos más impactantes. Llamar la atención o despertar una atención adormecida conr un bombardeo incesante de mercancías que solo difieren en sus envases -razón de la vital importancia del packaging en la imposición de un producto- y la utilización constante del psicoanálisis para mejor acceder a deseos y goces de los consumidores. Y ¿qué más sencillo que "refresca mejor"? después de repetirlo millones de veces -y por todos los medios posibles- terminarán incorporándolo. Sencillo, claro, simple, vulgar, cotidiano, accesible. Las ideas, los significantes y el sentido se pueden vender igual que las mercancías, es sólo cuestión de elegir la publicidad adecuada. Por lo demás "Culpar a los grupos vulnerables por el sufrimiento y la culpa que las personas experimentan en sus vidas cotidianas es emocionalmente gratificador y políticamente popular..." [Edelman, 1991:103]. Pero esto comienza a encontrar su tope por los impasses a los que se confronta el discurso capitalista.

5. En búsqueda del "superhombre" perdido

"Que un hombre esté por encima de la humanidad les cuesta demasiado caro a todos los otros".
Montesquieu

En "*El superhombre de masas*" Umberto Eco expone la tesis -que ha tomado de Gramsci- de que la concepción del *Superhombre* proviene de la novela popular. La caracterización que hace de él es aplicable al paradigma del "héroe" cinematográfico postmoderno: Rambo -y sus decenas de clones-, quien logra "solucionar", apoyado exclusivamente en sí mismo, problemas aparentemente insolubles. Estos "héroes" jamás apelan al pueblo, logran solos lo que los pueblos no han conseguido; tampoco se ajustan a las normas legales, muy por el contrario, las soluciones provienen, generalmente, del avasallamiento de los más elementales derechos humanos. Su mundo está perfectamente dividido entre malos malísimos y buenos buenísimos, no hay matices -y cuando los hay son de una puerilidad ridícula: algunos "buenos" se equivocan, algunos "malos" se conmueven, pero "son" intrínsecamente buenos e intrínsecamente malos-. El supuesto superhombre no se rige por una ley reguladora del lazo social, sino que utiliza las trampas de la ley lo cual es, quizás, el costado más peligroso de ese "personaje" venerado por las masas. La justicia que pone en marcha se basa en un abuso del poder que, ofreciendo o prometiendo una "justicia venerada" apela a toda la maquinaria de los desenfrenos de la ley y -en verdadera aporía- se vanagloria de hacerlo en honor a esa misma ley de la regulación del lazo social. Pero, más allá de la discordancia de su discurso, o por eso mismo, logra seducir a las multitudes.

6. El Superhombre, las masas y la autoridad

"... la esencia de la masa no puede concebirse descuidando al conductor"
(Freud, 1921:113).

Para Freud la reivindicación de igualdad formulada por la masa se refiere solamente a los sujetos que la componen, pero no al líder; la igualdad es para dentro de la masa pero la desigualdad es propuesta, ansiada respecto al líder. La masa quiere ser dominada por un Jefe que ama a todos por igual con un amor justo y equitativo. Freud desnuda la miseria de la masa que, tras un padre-líder idealizado, procura amparo, y se evita confrontar con la responsabilidad de su causalidad psíquica y de su destino. Y es que es más fácil ponerse en manos de un amo-líder que tomar en las manos el propio destino... y hacerse cargo de esa apuesta.

Freud adelanta una de las razones del padecimiento que inocula la cultura en la subjetividad y los restos ominosos con los cuales los sujetos deben pagar su acceso a ella, más allá de sus maravillosos beneficios. En "El Malestar en la cultura" relaciona este temor a la autoridad y, a la vez, ese deseo de autoridad, con la culpa; el pago más alto que hace el hombre por acceder a la civilización. Un hombre civilizado es un hombre culposo. Establece, allí, dos orígenes del sentimiento de culpa: uno es el miedo a la autoridad, el otro, el temor al superyó. El primero insta a la renuncia pulsional, el segundo al castigo. Dos pagos hará el sujeto de la cultura: la culpa que crea el lazo social y hace posible que ese lazo se sostenga como inscripción de la ley; y el lastre del superyó que, como gendarme interior, ejerce una vigilancia implacable desde la plaza más íntima de la subjetividad, mucho más implacable que la autoridad exterior. Por eso la ley del superyó siempre será obscena y comandará hacia un goce irrestricto.

Freud desconfiaba de las convocatorias propuestas por el ideal del yo (representado por el *superhombre* de Eco). Tenía claro que el pasaje de la idealización al sometimiento aniquilante al que comanda el superyó, es siempre factible: la faz amable del ideal del yo puede transfigurarse, inesperadamente, en la del imperativo del superyó que clama por crueldad.

¿Cuál, entonces, el paso del *Ideal que exalta* al *superyó que somete*? Pasaje de la faz idealizada y protectora del líder-amo hacia aquella diabólica y maligna que destruye. Si no pueden obtenerse las perfecciones del excelso conductor, al menos es posible someterse a él -degradante manera de sostenerlo-.

Dos movimientos que pueden diferenciarse en la *psicología de las masas*; en el primero se ensalzan las supuestas perfecciones del líder de quien todo se espera y con quien se comparte una comunidad identificatoria basada en insignias; en el segundo, se eleva al líder a la posición de amo absoluto para quedar a su total merced en prácticas sacrificiales que exaltan más la aniquilación y el temor que el amor. Este extraño emparentamiento del "Ideal del yo" con el superyó indica un importante camino a investigar en la teoría, en la clínica y en el malestar de la cultura. La encarnación del Ideal siempre oscila entre la *exaltación* y la *opresión*. Pese a la primacía simbólico-imaginaria del Ideal que promueve lo amable de las insignias, la captura de la imagen no deja de coaccionar desde la trama simbólica: "¡¡Así debes ser para tornarte amable!!", mandato que, paradojalmente, acaba oprimiendo y mostrando, de este modo, el pasaje de una primacía de lo simbólico-imaginario a lo real del goce.

La desgraciada historia de la *psicología de las masas* y los variados holocaustos del siglo XX -a los que ya agregamos los del XXI- son lamentables muestras de la conexión entre el lado amable de las insignias y el lado mortífero al que conducen "hipnóticamente", más allá del amor. Si el psicoanálisis es el revés del discurso del amo -tal la profecía de Lacan al siglo XXI- es porque se per-mite interrogar allí donde el discurso del amo se coloca al servicio del goce: las masas procuran ciegamente un *'amo'* que no solo les brinde una in-signia (un Ideal) sino que las haga gozar. Ahí su desvarío.

Proponer una insignia que aglutine y, a su vez, provoque horror, llevó a la matanza más devastadora de la centuria pasada. La actual las reinstala con nuevas y sofisticadas tecnologías. Y eso humano, demasiado humano de nuestros congéneres parece resurgir prontamente: el encandilamiento en pos del ofrecimiento sacrificial.

Al concluir el Seminario XVII Lacan bosqueja su enseñanza al siglo: "... hago (...) no demasiado pero sí lo suficiente (...) si justo lo suficiente, llego a darles vergüenza" (Lacan, 1969-70:208).

Si aún es factible enrojecer de vergüenza, es posible convocar a los Nombres del Padre y a la mirada del Otro como legislante, que haga caer el velo que ciega de goce e impide ver que, en un mundo agujereado de goce, la promesa totalitaria de cualquier color nos despoja, y nos quema el pasado, el presente y el porvenir. Allí el holocausto. Comenzar por la vergüenza es un buen paso para reconocer su presencia, su amenaza e intentar rehusarlo. Es una apuesta en procura de la respuesta deseante que mueva al sujeto y a las masas de su gula miserable y de su cobardía.-

Referencias Bibliográficas

Edelman, Murray (1991) La construcción del espectáculo político. Bs. As.:Manantial.

Foucault, Michel (1972) Los intelectuales y el poder. En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979.

Freud, Sigmund (1921) Psicología de las masas ya análisis del yo. *XVIII.* Bs. As.: Amorrortu, 1979.

Jenofonte Recuerdos de Sócrates. Versión de J. D. García Bacca, México: UNAM, 1993.

Lacan, Jacques (1969-70) El Seminario, Libro XVII, El reverso del psicoanálisis Barcelona: Paidós, 1992.

Maquiavelo, Nicolás El Príncipe. Versión de G. Cabanellas. Bs. As.: Heliasta, 4ª ed. 1984.

Packard, Vance (1959) Los buscadores de prestigio. Bs. As.: EUDEBA, 1964.

Packard, Vance (1970) Las formas ocultas de la propaganda, Bs. As.: Sudamericana, 8ª ed.

Rauschning, Hermann (1940) Hitler me dijo. Bs. As.: Hachette.

Resumen:

El trabajo plantea la enigmática apuesta de los sujetos a la sumisión al amo idealizado en tanto estrategia inconsciente para recusar la responsabilidad que les compete en su destino y en cada uno de sus actos. Parte de dirimir las relaciones y diferencias entre autoridad y autoritarismo, para arribar a la apuesta autoritaria de la miseria de la masa, la cual, aún al costo de su sumisión no cesa de buscar al "superhombre" perdido, al que es capaz de crear y hacer existir a fuerza de inexplicables sacrificios que suelen desembocar en holocaustos.

Finalmente, analiza las variedades actuales del sacrificio tomando como eje la íntima vinculación que guardan las categorías psicoanalíticas de ideal del yo -relacionada con la cara amable del líder- y la del superyó -vinculada con la faz atroz y coactiva del líder-amo que sólo conduce a la aniquilación-.

Salvador Allende
El suicidio como productor de sentido

Pilar Soza Bulnes

"*Esta será la última oportunidad en que me pueda dirigir a ustedes. (...) Mis palabras no tienen amargura sino decepción. Que sean ellas el castigo moral para los que han traicionado su juramento (...) ante estos hechos solo me cabe decir a los trabajadores: yo no voy a renunciar. Colocado en un tránsito histórico pagaré con mi vida la lealtad del pueblo y les digo que tengan la certeza de que la semilla que entregamos a la conciencia digna de miles y miles de chilenos no podrá ser segada definitivamente. Tienen la fuerza, podrán avasallarnos, pero no se detienen los procesos sociales ni con el crimen, ni con la fuerza. La historia es nuestra y la hacen los pueblos*". (Último discurso de Salvador Allende)

¿Podrá, la voz cierta de Allende pronunciando su último discurso, acompañarnos aún, interpelándonos, para hacer que los surcos con que nos marcó la dictadura produzcan, puedan ser historizados?

La voz serena de Allende supo poner en sentido, en evocativas condensaciones, al acontecimiento brutal que vivimos a partir del 11 de Septiembre de 1973 y sabe seguir resonando más allá de la historia oficial. También siguen siendo, el golpe y los diversos actos de la dictadura, eventos traumáticos que hasta el día de hoy nos hacen trabajar, individual y colectivamente, intentando subjetivarlos, darles alguna representación que logre ir mas allá del horror y del dolor. Capturarlos en sentidos es el trabajo psíquico para que dejen de ser "eso", que rompe, que desinviste nuestra capacidad de representar lo vivido y, ocupen, aunque sea, el lugar de lo ominoso en la historia colectiva y en cada historia singular.

Allende pronunció su discurso desde su legítimo lugar institucional: el de presidente de Chile, de su estado. Por tanto enuncia desde un lugar que tiñe, sino de oficial, en todo caso de legítima representación de un pueblo a sus palabras. Legítimas y además ciertas pues Allende explicitó saber que ocupaba ese lugar de poder representando a parte de los chilenos, a los trabajadores, a los campesinos y obreros, al interior de un conflicto de clases frente al que no pretendía ser neutral : quería defender los intereses del proletariado.

Hoy sus palabras desenmascaradoras del conflicto de clase, pueden resonar oraculares: él sabía de las diferencias, el da cuenta de certezas, las tenía. ¿Las podremos escuchar instaladas como posibles hitos, en que apuntalar los esfuerzos de historización, singulares y colectivos? "Será la última oportunidad en que me pueda dirigir a Uds.", "nos avasallarán".

El propósito es intentar "segar definitivamente", arrasar en nuestras conciencias, los retoños de la semilla que, entre otros, él sembró.

Exhorta, incita, imperiosamente, a sostener la certeza de que la siega de esa semilla no será definitiva pues ya hemos vivido, que "la historia es nuestra y la hacen los pueblos" ¿Es , por tanto, posible desear e instalar un proyecto colectivo con miras a recuperar el poder delegado para hacerla?

Allende asegura que la conciencia del pueblo de Chile ha sido inseminada por ese presente del ayer condensado cual semilla en ese saber sobre el "proceso social" vivido. Con su discurso instala como interlocutor a ese pueblo mientras lo define, tanto desde su particular condición de sujetos sociales de ese presente, como por la cualidad uniformante, des-singularizante , de "perseguidos" que adquirirán tras el avasallamiento :

"(Me dirijo) a la modesta mujer de nuestra tierra (...), a la obrera (que trabajo mas), a la madre (que supo de nuestra preocupación por los niños); (me dirijo) a los profesionales patriotas, a los que siguieron trabajando contra la sedición auspiciada por los colegios profesionales, (colegios clasistas que defendieron también las ventajas de una sociedad capitalista). (Me dirijo) a la juventud, a aquellos que cantaron, que entregaron su alegría y su espíritu de lucha. Me dirijo al hombre de Chile, al obrero, al campesino, al intelectual; a aquellos que serán perseguidos, (...)"; que serán objeto de los actos del fascismo que "ya estuvo hace muchas horas presente: en los atentados terroristas, (...) frente al silencio de los que tenían la obligación de proceder: estaban comprometidos".

"Fascismo", impunidad y complicidad son las herramientas con las que el poder de una clase operará para uniformar a hombres y mujeres; a viejos, jóvenes y niños; a obreros, profesionales , campesinos y estudiantes, a los representados por Allende, a los que se definían defendiendo los intereses de los trabajadores , en la condición del nuevo sujeto social que produjeron: seres sospechosos de desear y pensar algo distinto, seres representativos del peligro de dar cabida a la alteridad en el conflicto de clases; seres amenazados por el saber cierto de que develar junto a otros ,transformar en discurso el lugar que se ocupa como sujeto histórico, decir y hacer acorde a una particular puesta en sentido del conflicto político, dando así una particular proyección al deseo, a aquello que colectivamente se lee como lo posible por realizar de los propios anhelos, exponían a la muerte por asesinato . Dicho de manera simple: "la gente", según la dictadura, eran personas peligrosas que merecían la muerte si, apropiándose de su poder decir, relataban y compartían su modo de historizarse al interior del discurrir del conflicto de clase que hace a la historia colectiva de "los chilenos".

Pero, ¿qué sucede con la subjetividad de un pueblo sometida a saber que si , en la enunciación del conflicto que hace a la historia colectiva, se rescata en sus ideales , en un proyecto identificatorio que dé cuenta de su lectura de las diferencias que le hagan deseable un futuro y soportables los sinsabores del presente, puede hacer que su cuerpo muera?¿Se podría hipotetizar que produjeron así un sujeto social avasallado en sus posibilidades de sostener su vivir, su producción respecto del conflicto vital padecido, mas allá de los propósitos de autoconservación? ¿Que pasa si dar cuenta de que se piensa y se tiene palabra se torna peligro de muerte?

Piera Aulagnier en Los Destinos del Placer, plantea que el yo cuenta con una singular organización pulsional anclada en una particular referencia identificatoria, construida sobre objetivos narcisistas que son los que pueden dar sentido al vivir y hacer tolerables los dolores y el displacer.

Además señala que la realidad que interpela al yo es siempre social : "no es la realidad como espacio neutro, como lugar donde se desarrollan fenómenos naturales, tierra que exige trabajo para que proporcione los productos que el hombre necesita, que en sí plantearía problemas al yo o se tornaría fuente de conflicto, no es ese tipo de exigencias que el yo rehúye , reniega, rechaza, sino las posibles consecuencias de su relación con esos "objetos " hallados en ese espacio exterior , que son los "yoes" de los otros." (Aulagnier, p.180-181)

Entonces, ¿que sucede cuando la realidad, ese espacio de relaciones con otros se torna tan amenazante que impide al yo cumplir a la vez con sus demandas narcisísticas y de autoconservación, dado que todo otro es un potencial asesino de toda alteridad? ¿Que pasa cuando el yo se ve impelido a renegar, rechazar, rehuir de sus soportes narcisísticos en pro de la autoconservación? Concretamente ¿en que nos transformamos cuando para sostenerse vivo hay que no solo renunciar sino, además atentar contra los propios ideales, contra aquello que provee de un sentido a la vida? ¿Es que se ve convertido en sobreviviente del derrumbe del mundo querible, mundo que es de relaciones? ¿Que pasa cuando el sujeto se ve enajenado de su posibilidad de pensar sus descontentos y de actuar sobre el medio para transformarlo? ¿Será este un camino para conocer sobre una realidad que promueve la devastación psíquica, de ruptura de las instancias y espacios que integran el aparato psíquico freudiano, como efecto de la instauración de un medio relacional donde impera la arbitrariedad y la impunidad? ¿Qué nos pasó?

¿Que nos sucedió al hallar en ese espacio exterior, que son los yoes de los otros, la imposición de la posibilidad de la muerte si se transgrede la prohibición de pensarnos y pensar, dando coherencia a la propia historia en relación a nuestros ideales? ¿Es hipotetizable que Salvador Allende anticipándose al futuro vivido por nosotros tuvo una respuesta que hoy y también antes lo instaló como un posible lugar ante el cual rescatarse de esa muerte en vida que implica la renuncia a los propios soportes nárcisisticos?

Allende dijo: "Ante estos hechos solo me cabe decir a los trabajadores: yo no voy a renunciar. Colocado en un tránsito histórico pagaré con mi vida la lealtad del pueblo..."(...) "Trabajadores de mi patria, quiero agradecerles la lealtad que siempre tuvieron, la confianza que depositaron en un hombre que solo fue intérprete de grandes anhelos de justicia; que empeñó su palabra en que respetaría la Constitución y la ley, y así lo hizo. En este momento definitivo, el último en que yo pueda dirigirme a ustedes... (...)Seguramente radio Magallanes será acallada y el metal tranquilo de mi voz no llegará a ustedes. No importa. Me seguirán oyendo. Siempre estaré junto a ustedes. Por lo menos mi recuerdo, que será el de un hombre digno ((...) Trabajadores de mi patria, tengo fé en Chile y en su destino. Superarán otros hombres este

momento gris y amargo donde la traición pretende imponerse. Sigan uds. sabiendo que mucho mas temprano que tarde, de nuevo se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre para construir una sociedad mejor")

Allende no renuncia, su voz insiste... allende su muerte. ¿buscando destinatarios de una interpelación historizante? Nos interpelan, su palabra y su acto, ejecutados cuando, "colocado en un transito histórico", puesto en la situación límite de tener que optar o por la sobrevivencia , la autoconservación, o por dejar caer aquellas causas que dan sentido a su vivir , opta por las causas y se sostiene deseante.

Allende no renunció a su palabra, a sostenerse como sujeto de su historia, a mantenerse en ese lugar en que el poder hacer de una clase lo instaló... aunque su cuerpo no lo pueda acompañar... salvo como monumento. Con su suicidio Allende se adueñó del sentido de todo su vivido; es desde este acto que ha de resignificarse su historia; con él se apropió de su palabra y deseo. No se sometió a clandestinizarlos, deformarlos, desmentirlos, olvidarlos, para sobrevivir.

Además, apropiándose de su muerte no reconoce en los traidores ni siquiera el poder de asesinarlo o transformarlo en mártir, o en víctima. Menos aún en claudicante o "arrepentido". Sometiéndolos a la imposibilidad de decidir sobre el destino de su vida, los instala en la impotencia respecto de un decir cierto, interpretante y productor de sentido : los traidores solo podrán usar la palabra para esconderlo tanto en los actos propios, como de otros. Quedaron sometidos a necesitar de las palabras para imponer versiones , dar forma a una historia oficial enajenada de la posibilidad de dar cuenta del conflicto de clase que la moviliza, de las diferencias, de los deseos y pasiones de los sujetos que construyen un modo de ser y hacer. La palabra solo la podrán usar para tapar, esconder y tergiversar ese pasado , el de la Unidad Popular, que intentan borrar con el golpe militar y sus actos de violencia y horror y erigir en fantasma que los justifique. Intentan pervertir a la palabra en su función de hacer actualizable el pasado vivido, de traer al presente eso ausente, eso que fue y ya no es. Tratan de intervenir nuestras memorias.

Por tanto, ¿el "no morir" de Allende en tanto representante de ideales que orientaban el hacer que constituye a ese vivido-compartido durante el tiempo de la Unidad Popular, se instala como un faro que orienta nuestros intentos por historizar? Tal vez Allende, desde la lontanza, sea soporte de la producción de uno y otro sentido que continúen haciendo posible imaginar un futuro distinto del que nos advierte Orwell: "Todo se desvanecía en la niebla. El pasado estaba borrado. Se había olvidado el acto mismo de borrar, y la mentira se convertía en verdad." (p.83)

Silvia Bleichmar en su texto Clínica Psicoanalítica y Neogénesis (p.338), plantea que la represión social impone mediante una cierta violentación de otro un coto a su libertad. Cuando esa violentación no obedece a una transmisión de cultura sino a imposiciones que la contradicen, se instituye una realidad relacional que somete a un quiebre entre las funciones de autoconservación y narcisisticas del yo. Cuando la satisfacción de necesidades cotidianas se hace incierta, transformando a la salud y la educación en mercancías inalcanzables, se cuestiona la seguridad respecto del propio cuerpo y de la pertenencia e inclusión en el escenario básico de lo humano: la sociedad. Es este un yo fracturado, enajenado de su narcisismo en aras de sobrevivir, es un yo expuesto a ser dominado por el terror. Es una violencia que es sentida como efecto de "fallas" , de "carencias" individuales. Es una violencia que atenta en contra de los entramados sociales capaces de socializar las necesidades y el derecho a su satisfacción produciendo cultura e historia. Tal vez se pueda afirmar que es este uno de los modos de dominación que la dictadura impuso y que aún impera.

El discurso oficial, el del Estado, ha respaldado hasta ahora estas imposiciones de la dictadura. No existen todavía espacios instituyentes que produzcan un discurso alternativo y de suficiente representatividad social. Mientras no se produzca este discurso ¿estará virtualmente representado en la memoria de los anhelos que hicieron al tiempo de la Unidad Popular? ¿Es posible que ante el lugar de Allende, significado desde su no-renuncia, pueda retornar ese desear que guarda relación con recuperar el poder-hacer de un pueblo? ¿Es posible que convoque los anhelos de instituir un entorno relacional que articule la satisfacción de la autoconservación y de los ideales que soportan la estructuración narcisística? ¿Será un intento de este tipo el que en Chile ha producido el fenómeno de escribir a ciertos muertos emblemáticos como Balmaceda, Allende, Miguel Enriquez, Pablo Neruda, Víctor Jara?

Al menos hasta la instalación del monumento a Salvador Allende en la plaza de la Constitución, en su tumba se le dejaban escritos.(Cerca de 100 en dos años) Son misivas , mensajes, recuentos de últimos sucesos privados o públicos, escritos a mano sobre hojas de cuaderno, agenda o alguna postal.

Están firmados por una o varias personas que se sienten representativas del pueblo de Chile, de los pobladores o trabajadores; de las mujeres, los hombres, los jóvenes .; en todo caso de los disconformes con el modelo económico y político actual. Con frecuencia recurren a autodenominarse como "los populares " o "los pobres de Chile".

Tienen en común reconocer al gobierno de la Unidad Popular y a Allende como símbolos de la potencialidad que todo pueblo tiene de ser consciente de la posibilidad de recuperar el poder que delega en los gobiernos que se dicen democráticos. Consecuentemente, consideran que si esto no sucede así es porque los funcionarios gubernamentales y el estado que dicen servir, no responde a las necesidades del pueblo supuestamente representado, sino a quienes les han enajenado de su poder a través de lo que han instituido.

Consecuentemente, son escritos que denuncian que la violencia "legal" del Estado chileno se ha ejercido - y se ejerce - para resguardar, inalterado ese instituido que con falaz ropaje de derecho, constitución, supuestos ideológicos compartidos, intentan cubrir la desnudez que resultaría en grotesca de los intereses particulares.

Son escritos que interpretan al tiempo de la dictadura, a sus representantes, a su discurso infaltablemente grosero , emitido por una voz chillona y destemplada (según un resonante enunciado de Carlos Pérez V.), como el aspecto cierto y representativo del cuerpo deforme y purulento, que producen los que no tuvieron límite en el reconocimiento del otro y su alteridad, para renunciar a la satisfacción de sus intereses.

A los gobiernos post- dictadura los consideran el intento de cubrir con nueva ropa y maquillaje, siempre insuficientes, por mínimos o transparentes, para lograr su objetivo: tapar lo que ya se vio, disfrazar lo que se develó con el golpe y los 17 años de dictadura.

Dicen saberlos servidores de un instituido que los usa para recubrir de legitimidad a prácticas que atentan en contra de los intereses de la mayoría de los chilenos. La salud y la educación transformadas en mercancías les sirven de suficiente ejemplo. A los actuales detentores del poder y gobernantes los presentan como a sujetos ajenos a la dignidad con que provee la lectura de la historia. Son quienes quisieran poder olvidar, son quienes quisieran no haber sabido. Son quienes no pueden historizar sin autodenunciarse como comprometidos con el sector social en condiciones de beneficiarse con la legalización de una violencia estatal que impone la mercantilización de derechos humanos, ej. la salud y la educación. Son administradores de un Estado que abusa del deseo de preservar al cuerpo de su destino.

A los transgredidos por el ejercicio del asesinato, la tortura, la perdida de libertad, en fin, por los crímenes de lesa humanidad, no los mencionan como víctimas. Los recuerdan como quienes pensaron, creyeron y hasta a veces actuaron en consecuencia con el intento de construir un sistema social más justo.

Ellos, los autodenominados "populares" "los pobres de Chile", heridos y ofendidos, pero que siguen vivos y que por eso no pueden optar por olvidar ni por dejar de saber lo que ya supieron, se rescatan en la posibilidad de recoger lo que los caídos dejaron para seguir haciendo algún camino.

El tiempo del gobierno de la Unidad Popular aparece como aquel en que se expresaron, cantaron y rieron; en que el pueblo habló, dijo de sí y por sí; escuchó, del otro, de su pasado, de sus ideales, de su proyecto de futuro. Una especie de escenario en que el pueblo se pensó, se produjo, se tradujo, del pasado a ese presente y donde pudo concretar en demandas a anhelos que marcaban un norte. Es el tiempo en que se develó lo velado del conflicto social; el que puso y pone en palabras el deseo de ser dueño del propio destino, de recuperar el poder el poder delegado en las instituciones.

Allende su tumba Salvador de la esperanza, el compañero Presidente aparece como el interlocutor válido de un pueblo que puede saber que fue y que , adolorido y horrorizado, tal vez opta por desconocer que se le reprimió y reprime porque potencialmente puede volver a ser sujeto de su historia; puede volver a tomar su palabra. Citan a Allende en su frase tan representativa del sentir con que acompañan este saber: "La

historia es nuestra y la hacen los pueblos....." .Tal vez por esto mismo le responden: "alguien se ha preocupado mas de los pobre que Allende" "profético fue tu nombre (orgullo de nuestra historia, amante de la justicia, eterna es ya tu memoria)". "gracias por estar con los populares", "la semilla está proliferando en tu pueblo", "los sueños se multiplicaron y los caídos como remolinos en vendaval se agitaron y el movimiento se acrecentó...!quien lo podrá detener!"

Bibliografía

Aulagnier, Piera. Los destinos del placer, Paidós, Bs As, 1994.

Bleichmar, Silvia. Clínica psicoanalítica y neogenesis, Amorrortu, Bs. As, 2000.

Orwell, George. 1984, ediciones Destino, Bs As, 2003.

Obesidade - Uma das formas do mal-estar contemporâneo

Jorge A. Pimenta Filho

Introdução

Freud em o *Mal-estar na Civilização* lembrou-nos do caráter toxizante de determinadas patologias, bem como de uma satisfação irrestrita que elas trazem para os sujeitos. Essa satisfação a mais é o que nomeamos gozo.

Ao listar a obesidade como mal-estar contemporâneo, pensamos que essa patologia segue muito de perto a eclosão dos objetos ofertados de modo invasivo pelo capitalismo moderno.

Para abordar esse tema – a obesidade, privilegiaremos sua incidência sobre os adolescentes, fazendo algumas aproximações e distinções dessa patologia à anorexia e à bulimia (A&B).

O presente artigo está organizado em uma série de pontos, tomados de diversas elaborações realizadas por autores do Campo Freudiano e demos atenção especial às elaborações desenvolvidas por Mássimo Recalcati.

1- Situando a questão

Hoje a função paterna de nomeação simbólica tem pouca consistência, e, diferentemente das sociedades antigas, não observamos de forma nítida determinadas normas sociais.

Nos chamados novos sintomas da clínica psicanalítica: anorexias, bulimias, obesidades, toxicomanias, a função da palavra e do sentido ficam subsumidas diante da presença maciça do corpo.1

Será que podemos pensar a obesidade ou a anorexia/bulimia restritas à noção de transtorno alimentar?

O alimento é considerado como suporte material do verdadeiro objeto em torno do qual essas patologias se organizam – o nada. 2

A Psicanálise, como veremos, situa a obesidade como vicissitude do desejo e do gozo.

E o que chamamos de gozo é aquilo que está para além do prazer, o que está em excesso. Gozo é um excesso por que é uma infração do princípio do prazer. O prazer é homeostático, o gozo é equiparado ao mais além do princípio do prazer, então podemos situá-lo na dimensão da pulsão de morte: o que a tentativa desesperada da recusa anoréxica nos aponta.

2- Globalizações, aumento do consumo e declínio do convívio

Vivemos hoje o tempo da globalização. Mas que é a globalização?

A globalização é uma revolução. Mas uma revolução silenciosa porque modifica a relação do sujeito com o outro: com o seu semelhante, com o seu vizinho, com seu próximo. Há uma transformação do tempo e do espaço: houve, por exemplo, uma intensificação, nos últimos anos, do que chamamos comunicação. Ela é agora virtual e instantânea: aquele que está do outro lado do mundo está agora do meu lado. 3

Um outro efeito que nos interessa: a globalização não funda comunidades, mas centros comerciais. N ão produz cidadãos, mas consumidores. E o mercado é como uma máquina que auto-regula, como se fosse a famosa mão invisível descrita em 1776, pelo pai do liberalismo econômico Adam Smith em sua obra clássica: *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações.* 4

Um dos aspectos antropológicos que caracterizam as relações contemporâneas é o fenômeno do *declínio do convívio.* Anteriormente tínhamos a marca da relação humana: de que não se ia à mesa sem um ritual simbólico que envolvia relações complexas, como o dito de Apollinaire: "jamais comemos sozinhos". Hoje a pressa, a rapidez da vida faz com que se coma cada vez mais sozinhos: os fast-foods são o protótipo da vida contemporânea: pouco tempo é dedicado à convivência com o Outro. A dimensão coletiva do ritual das refeições é substituída pelo consumo solitário, sem tempo, de um alimento pré-fabricado. 5

A morte do modelo de convívio vai de par com as transformações na indústria alimentícia e o aumento da escolha anoréxico-bulímica e da obesidade. Morte que implica o declínio das funções simbólicas, declínio do Outro: **A/.** E esse declínio implica em que o sujeito abandona a mesa do Outro: essa é a recusa anoréxica. Ou ofende a mesa do Outro, devastando-a, consumindo o objeto-alimento numa multiplicação infinita sem respeitar uma razão simbólica: essa é a devoração bulímica. O sujeito anoréxico-bulímico escolhe trair o Outro, trair o Outro do significante, trair o Outro simbólico, trair as leis simbólicas do Outro para poder preservar a integridade de seu próprio gozo. Não respeita as leis simbólicas da castração que nos humaniza, que localiza nosso desejo. 6

A obesidade se manifesta como voracidade, um comer que está para além da refeição: algo canibalístico e destrutivo.

Essas mudanças nos hábitos e costumes é o que nos interessa aqui mais de perto. Vamos ver o que isso repercute em um determinado seguimento da nossa população: os adolescentes.

3 – A posição do adolescente na contemporaneidade

Atualmente vemos o adolescente encurralado por um vazio, marcado pela falta de um pai, falta de uma função paterna, no sentido simbólico, que lhe possa transmitir sua experiência.

Comenta-se que nos anos sessenta e os pais lamentavam quando seus filhos saiam de casa e iam viver com outros de sua idade, ou mesmo sozinhos, isso quando tinham em torno de mais ou menos 20 anos. Os pais lhes diziam que saíssem de casa nessa idade, mas já casados. Hoje, nos setores sociais de classe média a coisa muda. Não são poucos os pais que se perguntam quando deixarão suas casas esses filhos dependentes que ali permanecem até os 30 anos, com aparência de adultos e comportamentos de adolescentes.

Sabemos que a adolescência marca dois momentos distintos na vida humana, primeiro o da entrada, diante do qual é mais fácil nos situarmos – trata-se da puberdade. O outro momento, o da saída, não nos é muito fácil determiná-lo, pois implica uma série de questões, históricas, políticas, sociais, mas, sobretudo diz respeito e está intimamente ligada a um sistema simbólico. Portanto a saída se articula ao momento em que o sujeito deve aceder a certos lugares, a certas responsabilidades diante do Outro social. E só podemos verificar isso no caso a caso. Não há uma saída universal, ela é sempre única, singular para cada sujeito.

Há um momento no desenvolvimento humano em que a dependência do Outro, dos cuidados familiares, não é mais necessária. Esse é momento da puberdade, ou seja, do desenvolvimento genital do organismo humano. Quando o sujeito não se contenta mais em estar ligado aos objetos maternos como fazia quando era criança. Na puberdade, a relação com os objetos muda. Os nomes de fantasia, da infância, não valem mais. A proibição do incesto torna-se real e esse é o requisito para que o sujeito se articule bem no mundo da civilização humana. O sujeito adolescente tem agora que se afastar do objeto mãe – aquela que encarnava o grande Outro, r esponsável pelos cuidados mínimos para sua existência.

4 – Ritos de iniciação na adolescência

A certeza de que essa separação aconteceu, o sujeito vai encontrá-la num ponto do seu próprio corpo. Ponto que é sinal dessa passagem. Isso acontecia na tradição dos povos, com os chamados ritos de iniciação. Ritos que eram como um carimbo que se colocava, uma marca, uma cicatriz que testemunhava que o corpo estava habitado por um sujeito.

Qual era o agente da separação no tempo dos ritos? Era o ideal; pois o pai podia ser deixado pelo filho e o filho conservava dentro de si mesmo o ideal paterno, a lei paterna, a lei simbólica. Assim funcionava a transmissão nas diversas culturas humanas.

Os ritos de iniciação que existiam na tradição dos diversos povos guardavam três características fundamentais que se articulavam. ***Primeira*** - havia sempre a marca sobre o corpo, as mutilações físicas, mais ou menos destacáveis. Como a conhecida cerimônia da circuncisão ou as escaras ou marcas sobre a pele como era realizado entre aborígines da África, da Polinésia etc. ***Segunda*** – nos ritos havia a presença constante do segredo, pois se tratava de cerimônias esotéricas em que não havia nada a ser aprendido. Calava-se diante do que se via ou não se podia dizer tudo, pois na iniciação o que estava em jogo era um ato social e não se tratava de uma educação, termo ou noção que tem conteúdo moderno e racional. ***Terceira*** – nos ritos de iniciação considerava-se sempre a estrutura de autoridade, que era única e sancionava a passagem dos indivíduos de uma etapa a outra da vida, para uma situação que significava a vida social, com as atribuições que isso podia representar.[7]

Havia um ideal que produzia significado. Hoje, na sociedade globalizada, o ideal ou os ideais não estão mais em moda. Falamos em queda dos ideais: **I < *a*.** Ou seja, há uma supremacia dos objetos sobre os ideais.

5 – Advento de um gozo irruptivo

Mas ao advir da puberdade o sujeito se encontra diante de um gozo que lhe é ao mesmo tempo absolutamente íntimo e ao mesmo tempo estranho: há uma disjunção daquilo que Freud nomeava corrente terna – o amor, da corrente sensual — o sexual. Essa nova modalidade o púbere é, para o sujeito, por vezes dolorosa ou mesmo ruidosa. O púbere não é da ordem de uma escolha, ele vem para o sujeito como uma irrupção. O sujeito disporá de algo que antes não possuía: mas não sabe o que fazer com esse algo novo. Há a irrupção de um real.[8]

Podemos pensar que na adolescência o sujeito está bem próximo e permeável à problemática do gozo.Trata-se do momento onde a tarefa não é nada fácil: pode-se escolher uma modalidade de satisfação que encontra prazer no que dá desprazer ou se inventar um saber oportuno como saída ao desligamento dos pais.

Um dado clínico importante: pode-se ler porque a anorexia é uma patologia eletiva da adolescência, essa é um momento significativo para a separação do sujeito do Outro. O Não! da anoréxica indica uma tentativa para esse sujeito de realizar a separação. Separar-se em relação à demanda do Outro, tarefa essencial da adolescência, mas a anorexia revela uma separação patológica, não dialetizável, absoluta marcada por um índice de fatalidade: pode levar à morte.[9]

6 – Ainda sobre o gozo

Dissemos antes da dificuldade do encontro com algo novo, de um gozo inesperado que é esse real encontrado com o advento da puberdade. Trata-se de uma coisa de que não se conhecia, que não fora ainda encontrada. Lacan nomeará esse encontro contingencial, inesperado de ***tikê***. Algo que o sujeito não organizou antes por sua fantasia e seu significante próprio: $. O real como a não-relação sexual é isso para o qual o sujeito nesse momento da vida é convocado a responder. E ele o responderá a partir do que pode recorrer de seu acervo anterior. Nesse momento ele terá de produzir respostas.

E como as produzirá? Todas as respostas são tentativas de fazer aparecer uma separação do Outro. As respostas são sempre defesas diante do real. E se falamos do acervo do que se pode valer o sujeito, esse acervo é aquele da fantasia construída na infância. Quando essa fantasia confrontada com o real do sexo não opera de forma correta, ocorrendo falhas vamos verificar as chamadas passagens ao ato, respostas clássicas à falha da fantasia. Inscrevem-se nessas respostas, as delinqüências juvenis, as toxicomanias e também as anorexias/bulimias, a obesidade – chamadas então patologias do ato.

Sujeitos postados numa posição de atuar, situações onde se dá uma aposta do sujeito sem o Outro, ou, onde uma subjetividade está em suspensão. Essas impulsões podem ser verificadas nas distintas estruturas clínicas: neuroses, perversões ou psicoses.

7 – Como se apresentam essas patologias do ato?

O que se pode observar nesses pacientes é presença de certa satisfação a qual não podem renunciar — "é mais forte que eu" — dizem. Não há em suas manifestações a convocação de um Outro. O mais-de-gozar se apresenta nessas patologias como um aumento de satisfação, uma satisfação desmedida, que em sua busca não representa, necessariamente, um bem para o sujeito, mas produzem, de fato, um mal.

É um gozo auto-suficiente, masturbatório, auto-erótico, ligado à produção de algo conectado diretamente ao próprio sujeito, sem circular pelo campo do Outro — é um gozo que não tem circularidade social.

Na posição de mais-de-gozar, esses sujeitos se encontram numa posição de idiotas, agarrados a esses produtos que Lacan chamou de ***gadgets*** — objetos ofertados pela mercantilização contemporânea, produtos do Discurso do Capitalista. Consumistas solitários, em adesividade ao consumo chamado de massa que se colam a esses objetos descartáveis. Cola e consumo que apagam a sua condição de sujeito. 10

Trata-se de pacientes identificados ao objeto de gozo, que não apresentam uma questão, uma pergunta, não postulam um enigma diante de suas existências. Colocam-se mais do lado das respostas. Respostas que os impedem de se dirigir a um Outro, questionar sua consistência (barrar o Outro, A/), mantendo-o consistente: A. 11

Respostas trazidas por esses pacientes como: "eu sou anoréxico", "eu sou bulímico", "eu sou obeso", etc; podem ser escutadas como se dissessem: "tudo para o Outro", restando para o sujeito "o nada". É esse "nada" que deve ser mobilizado no tratamento analítico.12

Podemos recorrer à noção de evidência para falarmos em anorexia. Temos uma evidência obscena, pois o corpo magro da anoréxica aponta para uma clínica do olhar. Corpo como lugar evidente onde se manifesta uma alteração. Evidência que se mostra, paradoxalmente como adequada ao ideal (social) do cânone estético contemporâneo: o corpo magérrimo das manequins. 13 Voltaremos a esse tema da evidência.

Na obesidade o corpo não produz fala, o corpo sufoca. É o "demasiado cheio" do corpo: uma aparente disjunção: sujeito/corpo.

8 – Obesidade generalizada

A literatura científica confirma a atual difusão epidêmica da obesidade: embora a prevalência de seu surgimento na infância seja verificada, principalmente nos países industrialmente mais avançados.

Na civilização contemporânea observa-se o incremento progressivo do impulso ao consumo que reduz o corpo a um mero receptáculo de objetos.

Frente a um Outro que sufoca, a Obesidade indica uma passividade do sujeito que não está em condições de promover nenhuma forma de desmame dessa oferta ilimitada e asfixiante.

Todos estamos disponíveis para o consumo, mas há setores da população que são mais sensíveis a ele. A exposição das crianças ou dos adolescentes ao risco da obesidade é encorajada pelo discurso social. Como nos diz RECALCATI 14, o discurso social atual sustenta a necessidade de uma saturação do vazio ou, mais exatamente a saturação do vazio é vista como modalidade de supressão da falta e do desejo. A obesidade, como patologia do ato, é um fenômeno psicopatológico que talvez, mais do que todos, ilustra os efeitos devastadores dessa saturação. E isso faz com que o obeso ao identificar literalmente o vazio com o vazio do estômago, cometa um erro vulgar: vê-se reduzido a uma máquina de consumo de gozo.

9 – O tema da evidência

De forma similar ao que se observa na A&B na Obesidade o corpo se mostra inscrito no registro da evidência: o que faz destacar uma clínica do olhar. Mas, paradoxalmente, essa pujança escópica, não

instaura, necessariamente o desejo do Outro. Pelo contrário não há apelo a esse desejo, aqui o mostrar-se, o exibir-se nem sempre é para dar prazer, mas para roubar o olhar do Outro, o que lhe causa angústia.

Na Obesidade a evidência causa, muitas vezes, impacto por seu caráter obsceno, pois escancara algo de uma deformação, feiúra e pode causar rejeição.

10- Um corpo sem fala

Prosseguindo as aproximações e distinções entre A&B e Obesidade diremos que a recusa anoréxica se inscreve como recusa do sujeito em se permitir entrar no campo do desejo. Assim, a anoréxica, por exemplo, não fala e não abre a boca para comer, ao passo que o corpo na obesidade não produz fala porque é "demasiado cheio" do gozo que o invade. Na obesidade é como se a fala não incidisse sobre o corpo: percebe-se, muitas vezes, uma estranheza do sujeito em relação a seu próprio corpo, demonstrada, por exemplo nas dificuldades que o sujeito tem para alcançar algumas partes do corpo.

RECALCATI nos diz que a obesidade oferece uma demonstração clínica de que o sujeito não é um corpo, mas ***tem*** um corpo, como se vivesse o próprio corpo como o corpo de um outro, como um estranho, como uma massa externa.

11 – Faces de uma mesma moeda?

Para RECALCATI a difusão epidêmica da anorexia e da obesidade revela duas faces da moeda do mal-estar contemporâneo: de um lado a obesidade generalizada que marca o empuxo ao preenchimento do vazio e o assassinato da falta (em si próprio). De outro lado a anorexização do sujeito como única manobra possível para realizar a separação do Outro, tentando de uma forma extremada operar sua castração (instaurar a falta no outro): realizar a castração do outro engulidor do mercado.

12 – Quanto à diferença sexual

A anorexia parece, muitas vezes remeter ao feminino, pois a fantasia feminina se centra no ser e não no ter o falo — e esse deve ser um indicador porque há mais mulheres anoréxicas que rapazes anórexicos. Pode-se notar que a fantasia feminina é uma defesa do próprio ser submetido à vontade do outro.

Por outro lado, observa-se que a fantasia que orienta o obeso parece se aproximar mais da lógica fálica viril de apropriação de objeto. Assim seria mais uma fantasia de possessão, de impulso ao ter, que segue em direção a uma convergência entre Demanda e desejo, ou seja, gozar do outro como objeto fetichizado. [15]

13 - Como tratar esses sujeitos? O que nos indica a psicanálise?

Com esses pacientes temos de pensar o tratamento em tempos distintos. Não tempos cronológicos, mas tempos lógicos.

Tempo Lógico I - tempo necessário para se construir um descongelamento da situação antes apresentada: esse é um tempo difícil. Temos os pacientes agarrados às saídas que apresentam. Muitas vezes, diante da gravidade dos casos, se faz necessário uma intervenção mais determinada: uma internação para a contenção do gozo, e também medicações associadas.

Temos muitas vezes de lançarmos mão de dispositivos clínicos essenciais: a internação e medicação (intervenção de mestria) que funcionam como um primeiro vetor de tratamento. Nesse primeiro tempo lógico de trabalho, o fundamental é: conter o gozo e depois permitir um certo jogo. [16] A transferência vai jogar ai um papel fundamental.

Pode ser necessário — o que muitas vezes ocorre, a convocação do trabalho em equipe: a transferência fica pluralizada e pode facilitar um descongelamento do sintoma. Podemos ter a oferta de dispositivos como o trabalho em grupo, oficinas terapêuticas, isso muitas vezes se torna viável, pois esses pacientes convocam essa possibilidade: o trabalho institucional.

Nesse momento, diremos que podemos lançar mão de um Tempo Lógico II.

Nesse Tempo Lógico II, podemos perceber, se o sujeito consente com o jogo, a possibilidade de surgirem efeitos subjetivos. De uma posição anteriormente irredutível — restrito num congelamento do sintoma — podemos chegar a uma posição subjetiva.

Em alguns casos será possível articular um Tempo Lógico III – que será, depois da retomada da subjetividade —, o aparecimento de uma demanda de análise. 17

14 – A clínica feita por muitos

O nosso desafio ético é o de inventar formas e dispositivos que proporcionem situar as questões de determinados sujeitos em suas especificidades. Então, não há um só determinado 'modelo' de atendimento que dê conta do tratamento. À luz da experiência clínica, temos de buscar propostas que aliem, numa perspectiva interdisciplinar, saberes que possam trabalhar essa especificidade.

Nos referenciamos aqui na chamada ***clínica feita por muitos*** que é uma experiência exitosa realizada, em Belo Horizonte, no âmbito dos Serviços que constituem a Rede de Saúde Mental, onde se pode observar uma conversação em que o psicanalista interage com outras disciplinas e discursos sem lhes obturar uma falha epistêmica. Para o sujeito que tem de inventar saídas para dar conta de seu mal-estar, nós também temos de inventar saídas clínicas e epistêmicas para sustentarmos essas suas saídas. No fundo estamos todos em busca de saídas para o mal-estar.

Quanto ao manejo com esses pacientes, lembremos: desde que o analista esteja alertado através de sua escuta, há possibilidade de vir a ser surpreendido contando com algo advindo do sujeito. Mesmo que esteja mal situado, com queixas vagas, triviais ou mal definidas. Pois, comumente, encontramos entre esses pacientes, aqueles que não querem falar ou que falam em meio-tom. É aí que veremos sobressair à sintonia fina da escuta do analista. Não é que sejam não-analisáveis, que não haja nada neles que possa ser mobilizado. Há um tempo de espera, ou melhor, de escuta precisa.18

Incômodos, embaraços, mal-estar são pequenos indícios, sinais subjetivos que nos dão pistas para seguir escutando, pois muitas vezes não temos como abordar diretamente o sujeito. Colhemos, recentemente, da observação de um colega algo que nos chamou a atenção. Dizia o colega sobre o manejo com esses pacientes: às vezes temos de olhar de través, de esguelha, olhar diretamente pode não focar o ponto que queremos. Se olharmos de lado, talvez cheguemos ao ponto. Isso nos exige paciência, prudência e invenção. Temos de inventar e contar com a invenção também advinda do sujeito, acomodado e escondido, atrás desses pacientes.19

A condição de passagem ao ato relacionada aos transtornos a que fizemos referência se articula a um apagamento da posição subjetiva, a um "*eu não penso*", posição de um sujeito que se mantém enquanto mudo diante da satisfação da pulsão.

O transtorno pode se produzir enquanto passagem ao ato, como impulso, pois não está associado ao sintoma dirigido a um Outro, não está associado ao desejo, pois deixa o sujeito sem lugar, ele não nos diz nada, ou quase nada, mostra-nos no ato sua curiosa satisfação muda: sujeito identificado ao objeto como dejeto, caído.

Só a escuta vai possibilitar fazermos um diagnóstico de estrutura, esclarecendo-nos de que ordem são os indícios trazidos pelo paciente. É o diagnóstico, logicamente, que vai orientar o caminho a seguir. Na neurose o sujeito se identifica com o objeto do desejo do Outro e a fantasia é construída simbolicamente para mediar sua relação com o Outro: para situar sua posição em relação ao Outro. Quanto ao psicótico, por não dispor de recursos simbólicos, por estar mais confrontado ao real, a condução do tratamento deve privilegiar a possibilidade de uma estabilização ou de uma suplência, que nesse caso pode ser de ordem distintas: suplência química, suplência pela obra etc. 20

A posição ética do psicanalista indica que devemos trabalhar, na condução do tratamento, essa posição do "***eu não penso***", possibilitando um giro para uma outra posição que nos permite constatar que algo do

sujeito foi tocado. Essa outra posição — "***eu não sou***" — não estará articulada à passagem ao ato, que é muda, mas vai nos permitir perceber que, de fato, uma subjetivação ali ocorreu. 21

A transferência é a alavanca, o motor para que esse giro seja possível. Se o sujeito consente com o manejo transferencial, poderemos, na escuta, detectar indícios que apontem para instantes de perplexidade que podem levá-lo à passagem ao ato. Diremos que algo do sintoma, em sua acepção psicanalítica se instala: o paciente se dirige ao analista, a um sujeito suposto saber (SSS) a quem endereça suas questões em busca de explicação sobre o que o aflige.

Endereçar-se a um SSS é consentir com a perda de gozo. Perda de gozo impossível de ser pensada na situação em que o sujeito faz recurso ao objeto como mais gozar, como apontamos nos sintomas antes descritos. Nas condições de um atendimento psicanalítico, falar para alguém pode produzir, um certo número de efeitos, efeitos de verdade, uma mutação, remanejando o sujeito. Essa é a aposta que se faz. Se há um gozo, gozo inicial que desorganiza o sujeito, esse gozo pode ser esvaziado a partir do trabalho analítico, poderemos ter uma localização do gozo. E assim, na transferência o sujeito poderá construir sua fantasia e, se tiver fôlego e persistência, atravessá-la em busca de uma redução, de um desbastamento. 22

Notas

(*) O presente artigo foi objeto de discussão em uma apresentação feita pelo autor na Associação Mineira de Medicina Psicossomática em 25 de agosto de 2003.

1 Zuchi, M. Algumas observações sobre a clínica da *obesidade* em psicanálise, **Latusa 7,** Rio de Janeiro, EBP- RJ, outubro, 2002.

2 Idem, ibidem

3 A. Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma~Bari 2002, p. 6., *apud* Antonio Di Ciaccia: La ética en la era de la globalización, EOL, Buenos Aires, 2003, textos on-line: www.eol.org.ar

4 Idem, ibidem

5 O lugar da psicanálise nas Instituições *in Primeiro Congresso – Associação Mundial de Psicanálise – Barcelona 1998 – Relatório das Escolas*, São Paulo, Escola Brasileira de Psicanálise, 1998, p. 260-262

6 Idem, ibidem.

7 PIMENTA FILHO, J. A. - O Adolescente na pós-modernidade, Belo Horizonte, 2003, inédito.

8 PIMENTA FILHO, J. A. - Anorexia e bulimia: patologias do ato - da holófrase à posição subjetiva, Belo Horizonte, 2003, inédito.

9 Idem, ibidem.

10 PIMENTA FILHO – As patologias do ato, Lisboa, Portugal, *Site* da ACF- Antena do Campo Freudiano – Portugal, : link publicações : http://jmpeneda.tripod.com./acfportugal , abril de 2003.

11 Idem, ibidem

12 Idem, ibidem

13 RECALCATI, M. – O "demasiado cheio" do corpo. Por uma clínica psicanalítica da obesidade, ***Latusa* 7**, Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro, outubro de 2002, 51-74.

14 Idem, ibidem.

15 RECALCATI, conf. op. cit.

16 MATTOS, S. de – A disponibilidade do analista, Agenda – Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas Gerais, 1º sem 2003, 52-59.

17 PIMENTA FILHO, J. A. – As patologias do ato, Lisboa, Portugal, *Site* da ACF- Antena do Campo Freudiano – Portugal, : link publicações : http://jmpeneda.tripod.com/acfportugal, abril de 2003.

18 Idem, ibidem.

19 Idem, ibidem.

20 Idem, ibidem.

21 Idem, ibidem.

22 Idem, ibidem.

Sobre a alteridade e a exclusão no trabalho

Marcio Luiz Miotto

"E eu para ser coerente
Estou preso à incoerência que à vida
está latente"

Victor Tartas -

O "Homem" moderno, como desenvolve Michel Foucault em 'As Palavras e as Coisas' (1966/1992), configura-se como uma 'forma precária', onde, para garantir sua 'existência', é dado como finito em relação a uma alteridade que lhe serve como fundamento, ao mesmo tempo em que é essa uma alteridade relegada ao que será Exterior. Assim, o homem é um ser que vive, que trabalha e que fala; ao mesmo tempo, não é sujeito de sua vida, e sua língua e os modos de produção se desenvolvem de uma forma que não garante o homem como algo no 'centro' da existência. O homem moderno é 'sujeito' do conhecimento, ao mesmo tempo em que é 'objeto'. É posto como fundamento de todo conhecimento, ao mesmo tempo em que se encontra no elemento das coisas empíricas. O *cogito* é circundado pelo *impensado*, e a cada recuo ao passado em busca de uma origem que dê uma resposta última, o saber depara-se com a necessidade de um novo recuo.

Foucault desenvolve de várias maneiras diferentes a 'precariedade' dessa curiosa formação que surge a partir do final do século XVIII e que torna um saber sobre o Homem possível. Já no primeiro prefácio à História da Loucura (1961/1999), Foucault afirma que rumar a essa dimensão da alteridade faria a razão ocidental medir-se em sua própria desmedida, e essa 'desmedida' traria mais uma consideração sobre os *limites* do que sobre a *identidade* de nossa cultura:

Poder-se-ia fazer uma história dos limites - desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola a designa tanto quanto seus valores. (1961/1999: 142)

Ou seja, 'medindo-se' em sua 'desmedida', e elegendo o que lhe será **exterior**, a 'forma-homem' adquire existência1. Exterioridade essa que será tudo aquilo que circunda o homem e que o define, como num giro: a loucura, o inconsciente, sua vida, seu trabalho, sua linguagem, sua história, sua cultura... O homem moderno passa a uma oscilação constante entre 'sujeito' e 'objeto' que torna comum pensar-se em termos de 'consciência', de 'verdades terminais', 'alienação', etc..

Além desse tema em que a alteridade é dada como exterioridade, Foucault desenvolve no último capítulo de História da Loucura (1961/1995) e na segunda parte de Doença Mental e Psicologia (1962/1984) o tema do *reconhecimento*: ou seja, aquilo que é Outro e Exterior é algo que não pode ser reconhecido, ou é analisado sempre em termos da negatividade e do desvio (e não em termos de uma 'positividade' e de uma 'realidade'). O que a psiquiatria e a psicologia, nesses textos, são incapazes (ou ao menos não 'optam') por 'reconhecer'? Trata-se de uma "familiaridade insidiosa" de uma "verdade comum" (1961/1995:512), verdade comum que é essa que prende o homem à sua alteridade. A 'luz' da razão que ilumina a loucura, na fórmula de Foucault, só é possível a partir da 'escuridão' que ela dissipa.

Finalmente, pode-se caracterizar a alteridade como *estranheza*. Tal fórmula pode ser encontrada em um texto de Peter Pal Pelbart (2002). Ilustra-se nesse texto inicialmente a grande presença de nômades no centro imperial chinês exatamente durante a construção da Muralha da China (que serviria para evitar a presença de bárbaros). Tais nômades não demonstravam a intenção de tomar o palácio imperial ou fazer qualquer invasão; em seu silêncio, enquanto estavam próximos à cidade, não tinham nenhum esforço de conhecer os costumes dos chineses, ao mesmo tempo em que tinham um modo de vida totalmente outro, esquisito. Modo de vida que se imprime numa estranheza, numa esquisitice, frente ao Império, exatamente por sua presença insistente e por não fazer questão de uma 'interação'. Um 'território subjetivo' totalmente estranho às territorialidades do Império. Frente a essa estranheza, Pelbart pergunta:

Como pode o Império lidar com um território subjetivo de tal natureza? Mas como pode ele deixar de lidar precisamente com isso? Por mais que um Imperador tenha muralhas concretas a construir, Império algum pode ficar indiferente a essa dimensão subjetiva sobre a qual ele se assenta primordialmente, sob pena de esfacelar-se -o que é ainda mais verdadeiro nas condições de hoje. (PELBART, 2002)

Ora, mais do que muralhas materiais, o Império deve lançar mão de aparatos compatíveis com uma captura de subjetividade, uma captura de desejo, de "maneiras de ver e de sentir", enfim uma captura de formas de vida. Para Pelbart, mais do que capturar a consciência e o inconsciente, nosso 'Império' atual, o Capital, "não só penetra nas esferas as mais infinitesimais da existência, mas também as mobiliza, ele as põe para trabalhar, ele as explora e amplia" (2002). O capitalismo, mais do que manipular ou criar diferenças de classes, produz subjetividade. O próprio Império, para Pelbart, se nomadizou, constitui-se numa mobilidade em rede, onde é uma questão preponderante ao indivíduo a ameaça de ser 'desengatado', 'desconectado'.

Como resultado, no contexto do trabalho não é mais o corpo de um trabalhador 'disciplinado' que é necessário, mas sim exige-se ao trabalho a própria *alma*, a própria subjetividade, essa que se mobiliza, é posta em ação. Ao invés de 'disciplina', o 'controle' é o que entra em voga. Ao invés do perito formado numa rígida educação, e pronto para os projetos de toda uma vida, exige-se agora a formação continuada e pessoas questionadoras e 'críticas'.

Toda uma nova linguagem a respeito de como deve ser o trabalhador, como deve comportar-se, vêm sido criada e difundida. Termos como 'criatividade', 'dinamismo', 'competência interpessoal', 'inovador', 'treinamento' e 'qualificação' são corriqueiramente utilizados, mostrando que o homem deixa de ser um 'recurso humano' e agora torna-se uma 'pessoa' que deve ser gerida em todos os aspectos de sua vida. Tal gestão da própria vida é consoante com a 'nomadização do Império', que não permanece mais sob a rigidez de uma muralha, mas sim num movimento constante de captura.

Movimento de captura que busca absorver constantemente as esferas da 'exterioridade', do 'reconhecimento' e da 'estranheza', que mencionamos, mesmo que seja para transformar a produção singular num mero "exotismo ético de consumo descartável" (PELBART, 2002).

Essa figura da alteridade, no advento do que Deleuze chama de "as sociedades de controle" (DELEUZE, 1992), passa a ter um papel especial. Nas empresas, ao menos no discurso ou nos casos ideais, é o 'diferencial' que importará, ao invés do indivíduo massificado. Ao invés de uma estrutura rígida, buscar-se-á o perfil 'maleável'. Em lugar de decisões heterônomas vindas de uma estrutura piramidal e burocrática, é favorecida a 'autonomia' de decisões. Enfim, em lugar do trabalhador ser alguém que constitui-se como separado das decisões da empresa, coisificado ou tornado 'estranho a si'2 - ou seja, dos três modos, *alienado* -, buscar-se-á o indivíduo que é sociável, integrável aos demais, maleável, dinâmico, 'espontâneo' e 'livre'.

Sendo não mais produto o que é material, mas sim a própria subjetividade e a informação, os 'bolsões' de exclusão adquirem uma faceta interessante, nessa 'economia de produtos subjetivos': primeiramente, restringem-se esses bolsões às minorias, àquelas que não tem acesso (ou não desejam possuir, ou oscilam entre o acesso e sua ausência) a um modo de subjetividade massificado; em segundo lugar, essas minorias configuram-se praticamente numa maioria, de certo modo alheia ao movimento do 'Império'. São essas questões fundamentais, como afirma Guattari (1986:26)3, questões de um nível subjetivo que interferem numa possível mudança social.

Em consonância (e num paradoxo) com esse fator das minorias 'alheias', está o fato de que tal massificação crescente de valores, seguindo o mesmo movimento de captura que resulta em 'exotismos éticos' (na fórmula de Pelbart), podem ser também acrescentados ao aparecimento desses novos valores da empresa. Ou seja, da mesma forma que um conjunto de *rap* de um presídio pode encarnar a voz e a bandeira de determinados setores marginalizados, pode também ser capturado como mero artefato exótico de apreciação popular; *mutatis mutandis*, conceitos como 'liberdade', 'criatividade', 'espontaneidade', 'inovação', conceitos que indicariam mudanças sociais e heterotopias, podem ser configurados como conceitos perfeitamente enquadrados no movimento de 'captura' desse 'Império nômade'. Conceitos cuja permissão de serem utilizados ocorre, porém num campo semântico delimitado claramente numa não contestação das atribuições do capital.

Têm-se, portanto, um duplo movimento: o de uma produção de subjetividade que se depara cada vez mais com 'grandes minorias' não 'capturadas', e o movimento de captura de uma produção de subjetividade que busca uma 'inclusão' da alteridade, porém num certo movimento de reterritorialização. Tudo aquilo que é Outro passa por um processo de adequação, de inclusão ao "sistema de significação dominante", no dizer de Guattari (1986: 27). O 'diferencial', o 'criativo', é valorizado e aceito, porém sob limites que não contestem um processo de mudança mais radical que o comumente ditado. Um processo quimérico, onde a importância de significações verdadeiramente 'esquisitas', que poderiam "se estender (...) numa sociedade de outro tipo", é subjugada à reintegração da significação numa

poderosa fábrica de subjetividade serializada, produtora destes homens que somos, reduzidos à condição de suporte de valor - e isso até (e sobretudo) quando ocupamos os lugares mais prestigiados na hierarquia dos valores. (GUATTARI & ROLNIK, 1986:12)

Acompanhando a reflexão deleuziana a respeito de Foucault4, encontramos várias mutações que implicam no advento do chamado 'Império', no artigo de Pelbart. Mutações que interferem diretamente em um novo tipo de Trabalho, onde a fábrica cede lugar à empresa, a heteronomia à autonomia, as estruturas hierárquicas piramidais a estruturas horizontalizadas, etc.. A questão da alteridade, tão cara ao século XX, passa a ser da ordem de um movimento de inclusão, onde a *diferença* seria valorizada de um outro modo: Ao invés de pertencerem a um âmbito de exterioridade, de ausência de reconhecimento e de estranheza, os modos de subjetividade 'marginais' são atualmente conduzidos a seus 'opostos' - a inclusão, o reconhecimento e a familiaridade. Assim postos, não causam 'ameaça' alguma. "Ameaça" no sentido sugerido por Guattari, em que a dinâmica do louco, da criança, do marginal e da 'sociedade arcaica' implicam, sem sua 'captura', numa sociedade "de outro tipo" (como vimos), num mundo inacessível como o dos nômades citados por Pelbart: um mundo sem utopias impossíveis, porém de múltiplas heterotopias.

Notas

1 Não mais sendo definido como finito em relação ao Infinito, como no século XVII, agora o homem passará a uma 'finitude constituinte': ao mesmo tempo em que é 'sujeito' de conhecimento, está 'exposto' ao acontecimento.

2 Como explicita Guerreiro Ramos (1983:56), explicando os vários significados do tema da alienação

3 "(...) uma mudança social a nível macropolítico, macrossocial, diz respeito também à questão da produção da subjetividade, o que deverá ser levado em conta pelos movimentos de emancipação. Essas questões, que pareciam ser marginais (...), com o nascimento de imensas minorias que, juntas, constituem a maioria da população do planeta, tornam-se questões fundamentais"

4 Em que a 'sociedade disciplinar' está cedendo lugar a uma 'sociedade de controle', em 'Sobre as Sociedades de Controle' (1988); ou o saber 'moderno' depara-se agora com a questão da 'morte do Homem', em 'Sobre a Morte do Homem e o Super-homem' (1988).

BIBLIOGRAFIA

DELEUZE, G. Sobre a Morte do Homem e o Super-Homem *In* Foucault. São Paulo, Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. *Post-scriptum* Sobre as Sociedades de Controle *In* Conversações: 1972-1990 . Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, M. História da Loucura (1961/1972). São Paulo, Perspectiva, 1995.

FOUCAULT, M. Doença Mental e Psicologia(1962). RJ, Tempo Universitário, 1984.

FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas (1966). São Paulo, Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, M. Prefácio (*Folie et Déraison*) (1961) *In* Michel Foucault - Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Ditos e Escritos I). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Micropolítica - cartografias do desejo. Petrópolis, Vozes, 1986.

PELBART, Peter Paul. Trópico - Poder sobre a vida, potência da vida. Artigo publicado em 2002 pela revista francesa 'Multitudes' nº 9 e reproduzido no arquivo da 'lista de discussão O Estrangeiro' http://br.groups.yahoo.com/group/estrangeiro/

RAMOS, Guerreiro. Administração e Contexto Brasileiro. Rio de Janeiro, ed. FGV, 1983.

Cuerpos fragmentados ó...con la ideología en la carne

Ana María Gatto Cáceres

INTRODUCCION.

Leyendo el suplemento de un diario, nos encontramos con un titular que dice así: "Las cirugías estéticas siguen en alza pese a la recesión. La belleza no está en crisis" (Domingos de Revista, 2 de junio de 2.002).

Buscando en el interior encontramos el artículo "El cuerpo nunca se devalúa", y resaltan allí, además de los títulos, algunas expresiones de uno de los cirujanos, tales como: "La plata del corralito se la ponen encima, con la crisis, la gente se está operando para conseguir trabajo porque hoy por hoy, para todo se requiere buena presencia". "Todos quieren estar a la altura, quieren verse bien y esto, a su vez, aumenta su autoestima. Frente a la crisis la cirugía es una buena forma de olvidarse de los problemas" (Juan Carlos Pintos, cirujano).

Llama la atención desde los títulos, la manera de significar el cuerpo humano como si cotizara en la bolsa de valores, capaz de estar en crisis ó de devaluarse. Lo cual nos lleva a plantear interrogantes tales como: ¿Para conseguir trabajo, para tener autoestima alta, para olvidarse de los problemas, es la intervención en lo Real del cuerpo, el camino propuesto por nuestra cultura?, ¿cómo es que muchos/muchas sujetos ante una crisis ó un malestar (personal ó social), no articulan una respuesta de otro orden?.

Para intentar encontrar algunas respuestas posibles a estos interrogante; tomaremos como punto de partida, lo trabajado por Zizek en "El espinoso sujeto", respecto de la subjetividad en la posmodernidad. Allí el autor fundamenta el porqué de ciertas prácticas ejercidas por los/las sujetos sobre su cuerpo, tales como el tatuaje, las cirugías estéticas, las perforaciones en la carne; poniéndolas en relación con la declinación del gran Otro ó el achatamiento del orden Simbólico. Por lo cual se llega a la conclusión, siguiendo a Lacan que, ante la declinación del orden Simbólico, lo Imaginario cae sobre lo Real. En este trabajo procuraremos analizar la lógica particular de ese Imaginario propio de la posmodernidad, es decir "el cómo" de la ideología incidiendo sobre el cuerpo de los/las sujetos. Cuerpo ubicado en cierto espacio, la Argentina urbana; y en cierto tiempo, la llamada posmodernidad.

Ideología que, en tanto fantasía ideológica se constituye en red imaginaria que provee de sentido, de sostén a los sujetos, a la vez que crea una realidad. Creando prácticas discursivas y prácticas sociales que se constituirán en creencias, que encarnarán en la conducta concreta de la gente. Y que estarán en relación a una distribución concreta del poder, ya que la problemática del cuerpo no se recortará de la misma manera, según la clase social ó el grupo social al que se pertenezca.

LA IDEOLOGÍA EN LA ERA DEL CAPITALISMO TRANSNACIONAL.

"Todo sucede como si algo estuviese escrito en el cuerpo, algo que nos es dado como un enigma".
(Jaques Lacan, conf. de Ginebra).

Cuando el lugar al que adviene un sujeto está dentro del sistema capitalista, nos encontramos con cuestiones y problemas específicos, relacionados con su modo particular de funcionamiento. Marx, en "El capital", nos habla del fetichismo de la mercancía, (manera de relación que dominará los intercambios en el sistema capitalista), de cómo los/las sujetos y las cosas se sitúan en una relación perversa tal, que la parte es tomada por el todo.

Las relaciones sociales de producción ya no son inmediatamente visibles, en la forma del amo y sus esclavos, sino que aparecen bajo la forma de relaciones sociales entre cosas; entre los productos del trabajo, es decir las mercancías.

Se pierde así toda referencia a lo que existe detrás de la producción de las mismas; borrándose el trabajo humano, sus condiciones de alienación, la generación de plusvalía, la explotación y por ende el sufrimiento. Esto nos recuerda lo dicho por Jameson acerca de que detrás de todo documento de cultura existe un documento de barbarie.

El fetichismo de la mercancía, es en realidad un falso reconocimiento con respecto a la relación que existe, entre una red estructurada de producción, y uno de sus elementos. De esta manera lo que en realidad es un efecto de estructura de la red relacional entre sus elementos, aparece como una propiedad de uno de esos elementos; como si no fuera producto de la relación entre ellos.

Esto constituye una posición ética, un "como sí" que organiza el campo social de determinada manera. Lógica perversa que determina los lugares posibles para ser ocupados por los/las sujetos según sea su relación con el capital: consumidores, productores, deudores, acreedores etc.

Todo bajo el imperio de las leyes del mercado (operador ideológico por excelencia dentro del capitalismo), que determinan de manera indiscutida los intercambios.

Ahora bien, cuando ese capitalismo deviene "post", ó "tardío", tiene características tales como: la concentración cada vez mayor del capital en pocas manos (con la exclusión de cada vez más cantidad de sujetos que quedan fuera del sistema), la prevalencia del capital financiero transnacional y virtual, por sobre el capital productivo (que se replica en las nuevas modalidades de relación subjetiva virtual vía Internet, sexo virtual etc.). La producción de mercancías separadas por partes y construidas en diferentes países (la fragmentación llevada a su máxima expresión), los flujos de capital de un lado al otro del mundo (replicados por los flujos de cuerpos, de información, de identidades). La globalización del sistema a casi todo el mundo, la conformación de éste en un centro y distintas periferias; con un centro militar y financiero definido en Estados Unidos. Cuyo discurso predominante es el economicista, que en última instancia reduce todo a cifras. Y cuya lógica cultural fue, al menos hasta el 11 de septiembre de 2.001, el multiculturalismo; (decimos fue, porque pensamos que a partir de ese momento cae como estrategia imaginaria, reapareciendo desde el poder, el racismo organizado en torno al significante "terrorismo").

Todo esto configura determinada manera de significar el mundo, la realidad y las subjetividades; que se inscriben en esta sociedad bajo el mandato: "sé tu mismo", y el ideal imaginario del "éxito" cómo máximo logro.

El modo de significar a los/las sujetos queda teñida, por así decir, de tal manera que solemos escuchar, en relación a lo corporal: "me voy a producir", ó "¡qué producido/a estás!", en referencia a vestirse y/o pintarse el rostro de determinada manera para circular en sociedad; dichos en los que se transparenta la manera que tienen los/las sujetos de pensarse en relación a su propio cuerpo como una mercancía. Donde también aparece el mecanismo fetichista de tomar la parte por el todo; el cuerpo en este caso, es tomado por el todo, escotomizando cualquier otra dimensión subjetiva. Y en donde el pintarse ó vestirse de manera muy personal, responde al mandato superyoico de ser único y diferente.

O el titular del diario antes mencionado, diciendo: "el cuerpo nunca se devalúa", inscribiendo de esta manera la lógica del mercado en el cuerpo. Estos movimientos tienen la particularidad de ir, de lo Imaginario a lo Real.

El mecanismo fetichista, domina el modo de funcionamiento de la ideología capitalista, y es fundamental para nosotros poder desplegarlo, para poder entender cuestiones tales como: las cirugías estéticas, los tatuajes, las mil maneras de perforación del cuerpo humano en pos de la inscripción de algo, que parece que no cesa de no inscribirse. Es decir prácticas sociales, que nos pueden decir acerca de la manera en que los/las sujetos pueden pensarse y sentirse en la cultura occidental capitalista posmoderna.

Podemos decir, que la red imaginaria que sostiene a los/las sujetos en la era del capitalismo transnacional, opera a partir de un mecanismo central que es el desplazamiento; que consiste en que el interés ó intensidad de una representación puede desprenderse de ésta para pasar a otras representaciones (descripto por Freud en La interpretación de los sueños).

Este desplazamiento está a la base del fetichismo de la mercancía, permitiendo que el acento pase del todo a la parte; cuestión que va a producir el fenómeno de fragmentación.

Ejemplos de esto los tenemos todos los días en la publicidad, en donde a través de las imágenes, vía regia para la transmisión de ideología en nuestra cultura; aparecen cuerpos fragmentados como soporte de la mercancía, convertidos en fetiche tanto como el producto que promocionan. Un torso de hombre, es igual al efecto de seducción que puede producir en una mujer un perfume, por ejemplo.

Como no recordar la propaganda televisiva en la que una señorita se cambiaba el pantalón en un ascensor, representada ella por un primer plano de sus glúteos; quedando reducida como imagen de mujer a esa parte de su cuerpo.

Publicidades que como tantas otras, tienen al sexo como mensaje de soporte de los productos.

Nuestros medios de comunicación masivos, en especial la T. V., están poblados de cuerpos fragmentados que no sólo sirven para publicitar diferentes productos, sino que también se ofrecen como sostén de identificaciones.

¿Porqué es tan importante esto?, porque es a través de las identificaciones que un/una sujeto se va a inscribir en su cultura. Es la interacción entre la identificación imaginaria (Yo y Yo Ideal) y la identificación simbólica (Ideal del Yo), la que constituye el mecanismo mediante el cual un/una sujeto se integra en un campo socio-simbólico determinado, asumiendo determinados mandatos que le vienen de su cultura.

Esto no sucede sin un resto, siempre queda una brecha entre enunciación y enunciado, cuestión que nos remite a la insatisfacción y al malestar en la cultura. Se escucha muy frecuentemente la queja, proveniente en la mayoría de los casos, del género femenino; acerca de su disconformidad con respecto a su propio cuerpo. Porque no hay talles adecuados de ropa, porque no se luce como manda la publicidad, la queja remite a una sensación de inadecuación de las/los sujetos con sus formas y/o medidas corporales, (inadecuación que puede hacer estragos en la identidad).

Estamos entonces ante un cuerpo, que es significado como una colección de partes, que "debe" ser medido y pesado, es decir reducido a una cifra, y que "debe" gozar. En virtud de lo cual puede ser manipulado (medicina, genética, bio-tecnologías), controlado (la dictadura de las medidas, en especial el peso corporal, la multiplicidad de dietas dadas como recetas milagrosas, que permitan a los cuerpos "normalizarse", es decir reducirse según los parámetros dictados por la publicidad; la aparatología médica etc.); y que además encarna a la letra, el mandato americano del norte: el "self-made man". Hacerse a sí mismo que escuchamos muy frecuentemente expresado en enunciados tales como "me hice la nariz", "me hice la lolas".

Ahora bien, la individualidad posmoderna expresada en este mandato "sé tu mismo", ó "hacerse a sí mismo", que pregona la autorrealización afirmando lo singular de cada quién, se encuentra con la paradoja, de que si uno está aislado completamente de lo que lo rodea, se queda sin nada en absoluto. Dice Zizek: "el reverso intrínseco del "sé tu verdadero Yo" es, por lo tanto, el mandato de cultivar la reforma permanente, en concordancia con el postulado posmoderno de la indefinida plasticidad del sujeto." (Zizek 2.001: 400). Con lo cual, la individualización extrema lo lleva a una crisis de identidad terminal; el pasaje de una máscara a otra y a otra, lo enfrenta con el vacío que hay detrás de ellas. Será entonces el horror que esto despierta, lo que lo lanza a la actividad compulsiva, ó a los cambios de ropa, de cara, de cuerpo, en pos de marcar su identidad individual. Así la individuación extrema, se superpone con la sensación ominosa y ansiógena de pérdida de la propia identidad.

Por otro lado, el resultado paradójico del hedonismo narcisista propuesto como mandato cultural, es que el goce se externalice cada vez más, que quede cada vez más del lado del Otro. Antinomia que puede expresarse también así: Yo quedo entonces, "entre el simulacro (de la máscara que llevo, de los roles que desempeño en el juego de las relaciones intersubjetivas) y lo Real (de la violencia y los cortes corporales traumáticos)" (Zizek 2.001: 401).

Es decir, como lo expresó Lacan: cuando se suspende la eficacia simbólica, lo Imaginario cae en lo Real.

Conocemos casos de parejas que al casarse en lugar de intercambiar alianzas, se las tatuaron en los dedos ¿será la desconfianza ante la inconsistencia de los Simbólico, la Ley, que recurren a lo más inmediato, es decir la carne, lo Real, para sellar un compromiso?. Porque aquí estamos frente a la letra no al símbolo, que perteneciente al orden de lo Real insiste, se inscribe en el cuerpo; convirtiéndose en un jeroglífico que carece en sí de sentido.

La letra es desde lo Real, un soporte material que apuntala lo simbólico.

Cabe agregar, que si bien la ideología impacta sobre el conjunto de sujetos pertenecientes a una cultura, encarna más fuertemente en el género femenino, ¿será porque son mayoritariamente las mujeres (madres, maestras) las encargadas de transmitir lo ideológico a los niños?.

LA IMAGEN.

"En realidad, el cuerpo es la imagen que constituímos
en una doble relación: en una imagen
para sí y en otra para el otro".
Marta López Gil.

Ahora bien, hay otra cuestión a tener en cuenta y es el hecho de que ésta es una cultura de la imagen (Jameson). Lo cual nos lleva a reflexionar acerca del papel de la misma, en relación a lo ideológico. Coincidimos con Grüner, cuando dice que la industria cultural posmoderna, produce representaciones cuyo consumo no sólo satisface necesidades reales o imaginarias sino que conforma subjetividades , "puesto que por definición el vínculo del sujeto humano con su realidad está mediatizado por las representaciones simbólicas, el consumo de representaciones es un insumo para la fabricación de los sujetos que corresponden a esas representaciones" (E. Grüner 2.001: 36).

Esto nos lleva directamente a reconocer la importancia capital que tiene la industria cultural massmediática, en tanto "fábrica de sujetos universales". Industria que tiene según el autor, la utopía de la comunicabilidad total; cuestión que produce dos consecuencias esenciales.

La primera tiene que ver con que, si fuera posible esta transparencia en las relaciones con el mundo, quedaría fuera la posibilidad de que algo se jugara en otra escena (el inconsciente), que no es la de la representación inmediata. Lo que daría como resultado la eliminación del inconsciente y por ende de la subjetividad crítica. Y ligada a esto, se disolverían los límites entre realidad y la ficción. La ideología massmediática busca borrar entonces "el lugar de conflicto entre el fetichismo de la mercancía y el trabajo incontrolable del inconsciente".

Entonces la realidad queda reducida a una sucesión de imágenes, que se dan en el aquí y ahora, y que no remiten a ninguna otra cosa.

Vidal-Naquet citado por Grüner, califica de "inexistencialismo" al rasgo central de la cultura contemporánea, que consistiría en la desaparición de las realidades sociales, políticas, ideales, culturales o biológicas, la historia, la dominación, la ideología etc.

Todo lo cual, da cuenta del achatamiento de lo simbólico propio de esta época.

CONCLUSIÓN.

Entonces, tenemos que el desdibujamiento del Otro, (que entre otras cosas se ve en la caída de los grandes metarrelatos de la modernidad), tiene dos consecuencias:

1) Por un lado el fracaso de la ficción simbólica lleva al sujeto a aferrarse cada vez más a simulacros imaginarios (orden Imaginario), por ejemplo los espectáculos sexuales con que se lo bombardea por todas partes, los modos de lograr el éxito presentados por la publicidad, los reality show, etc.

Orden de lo Imaginario, que opera ideológicamente a través del mecanismo de fragmentación, con la imagen como soporte privilegiado; y cuyo contenido estará, como ya vimos, en relación al modo capitalista tardío de producción.

2) Y por otro lado, desencadena una necesidad de violencia en lo Real del cuerpo: prótesis insertadas suplementando el cuerpo, piercing, tatuajes, perforaciones, dolor (orden de lo Real), que no significan ningún tránsito ni iniciación especial en la cultura.

Por lo tanto, si estamos en una cultura en la cual todo se convierte en mercancía, donde la significación es producto de la fragmentación, en la que la imagen domina la escena desde el aquí y ahora; entonces la letra (perteneciente al orden de lo Real), se enseñorea de los cuerpos, convirtiéndolos en jeroglíficos martirizados. Es en este territorio que se instalan esos cuerpos gozosos, en la "frontera entre el cuerpo y el lenguaje. Aplastamiento de los discursos que serán grito y desmesura pero no apelación ni llamado. Cuerpo, entonces, abusado por la letra, el trazo, esa marca absoluta del Otro al que no se le puede preguntar ¿porqué?, Otro no barrado por el significante fálico" (Sagredo 2.001: 38).

Entonces tenemos un cuerpo, que en tanto articulador de lo propio y lo social, hace síntoma encarnando la ideología que lo fragmenta, lo cosifica, lo mecaniza, lo ajeniza. Convirtiéndolo en un analizador por excelencia, de las formas propias del malestar en la cultura, en la posmodernidad.

BIBLIOGRAFIA CITADA.

Freud, Sigmund. El fetichismo. Obras completas. Biblioteca Nueva, 1.981, España.

Grüner, Eduardo. El sitio de la mirada. Grupo Editorial Norma, 2.001, Bs. As.

Lopez Gil, Marta. El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer. Editorial Biblos, 1.999, Bs. As.

Marx, Karl. El capital. Siglo XXI.

Zizek, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. Siglo veintiuno editores, 1.992, México.

Zizek, Slavoj. El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Paidós, 2.001, Argentina.

ARTICULOS.

Suplemento diario La Arena, Domingos de Revista. 2 de junio de 2.002.

Sagredo, Estela. Cuerpos mutantes. El cuerpo en escena Nº 3, 2.001, Bs. As.

Que tempos são esses

Denise Costa Hausen

RESUMO

O presente trabalho enfoca questões acerca do ser homem/ser mulher na contemporaneidade à luz da teoria psicanalítica. Uma breve visão filosófica sobre o conceito de tempo e sua relatividade também é abordada.

Palavras chaves: Tempo, Psicanálise, Masculino / Feminino, Homem / Mulher.

ABSTRACT

The present paper focuse on being a man/a woman nowadays. A philosophical aproach of time and its relativity is also discussed.

Key Words: Time, Psychoanalysis, Male/ Female

Sou do tempo em que os bebês nasciam da relação sexual entre um homem e uma mulher, relação que pressupunha o reconhecimento de uma diferença, relação que pressupunha o reconhecimento da castração, relação que pressupunha o reconhecimento, do ponto de vista biológico e emocional, do fato de que homens e mulheres se desejassem, se procurassem e se necessitassem, independente de quem fosse o dominante, a matriarca ou o patriarca. Sou desse tempo! Que tempo é esse? O que é mesmo o tempo?

O tempo é um atributo do homem. O tempo é percebido como o tempo que passa, o tempo se expressa do ponto de vista individual ou do ponto de vista da cultura. O tempo para, o tempo passa, dependendo da vivência psíquica de cada um. Homens e mulheres passam com o tempo. O corpo se modifica com o tempo, a noção de tempo sofre alterações. O que fazíamos, apressados ou lentamente, pode se alterar com a passagem do tempo. São tempos de guerra, são tempos de paz.

Nessa indagação busco na história da cultura ocidental a concepção de tempo dos pensadores[2]. Inserida no decurso da história, a ideia de tempo passou por diversas epistemologias e formas. Alternou-se entre divisões, podendo ser concebido como absoluto ou concreto, relativo ou subjetivo, finito ou infinito, linear ou circular.

Tudo flui, dizia Heráclito de Éfeso, na antiguidade, nada dura para sempre. É sua a frase "ninguém pode entrar no mesmo rio duas vezes", expressando com isso que nada no mundo permanece igual de um instante a outro. Interessar-se pelas mudanças é, em última análise, interessar-se pelo tempo.

Com Parmênides, racionalista, contemporâneo e opositor do pensamento de Heráclito, podemos dizer que nada pode surgir do nada, e que nada que existe pode se transformar em nada.

Coerentemente, acreditava na eterna temporalidade do mundo. Sua visão era de um tempo infinito e pontual, dado que sempre existe e nunca se modifica. Por ser estático, pode-se dizer que, para Parmênides, o tempo era uma ilusão.

Demócrito, criador da teoria atômica, em um amálgama de Parmênides e Heráclito, afirma ser o mundo composto de pequenas partículas eternas, infinitas, indivisíveis e diferenciadas, agrupáveis de diversos modos, a fim de formar as coisas que existem. Átomos são eternos, o tempo, também, eterno deve ser.

A concepção platônica de tempo sofre as conseqüências do seu pensamento acerca de um mundo dos sentidos em que tudo flui, nada é eterno, e o das idéias, inafiançável através dos sentidos, onde as formas

são eternas e imutáveis. Para Platão, o mundo verdadeiro era o mundo das idéias. O tempo era eterno e pontual.

Aristóteles, seu discípulo, afirma, ao contrário, ser o tempo justamente isto – número de movimento com respeito a antes e a depois.

Com o início da Idade Média, reina absoluta a premissa da eternidade espiritual. Atrela-se a ela a da eternidade temporal. Dois filósofos católicos falam sobre isso. Santo Agostinho imagina Deus como o mundo das ideias eternas e perfeitas. Eternidade que leva a concepção de um tempo infinito. O que é, se questiona, o tempo?

> *Se ninguém me pergunta, eu sei; se quiser explicar a quem me faz esta pergunta, já não o sei. O que agora claramente transparece é que não há coisas futuras nem pretéritas, o presente possui rememorações do passado e expectativas do vindouro.*

Também São Tomás de Aquino tinha Deus como a causa primordial. "Levar embora a causa é levar embora o efeito. Se não existe Deus, não haverá mundo. Como há o mundo, Deus necessariamente existe. É eterno. Eterno, portanto, é o tempo também".

No período histórico que segue à Idade Média, duas modificações dão novo rumo ao pensamento humano: a Reforma e o Renascimento. No Renascimento, há a valorização da ciência, em oposição ao divino, separando-se a fé e a razão. Cria-se uma nova maneira de interpretar o mundo e, conseqüentemente, o tempo. Descartes e Leibniz nos falam: "O primeiro crente da eternidade de Deus, acredita em sua linearidade e infinitude. Se Deus é eterno, o tempo também o é*".* O segundo apresenta a sua concepção relacional de tempo. É paradigmática sua afirmativa:

> *Todos os elementos podem assim ser ordenados ou pela relação de contemporaneidade (coexistência) ou pela de anterioridade ou posterioridade temporal (sucessão). O tempo é a ordem das coisas não contemporâneas.*

Isaac Newton, seu contemporâneo, diverge radicalmente: "O tempo, absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e por sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com nada externo".

O fluxo do tempo absoluto não é sujeito a nenhuma mudança. Já o tempo relativo ou relacional é construído baseado em eventos e em diversas relações existentes entre estes eventos. O tempo é, então, imutável, uma vez que não se relaciona com nada externo. Conclui-se, também, que as mudanças ocorrem no tempo, sem que ele interceda para que tais mudanças ocorram, ou que estas mudanças influenciem a passagem do tempo. O tempo absoluto não é considerado na particularidade de cada coisa ou mudança, mas sim relacionado a todas as coisas.

Para Immanuel Kant é impossível certificar-se de como é a realidade, uma vez que a mente humana a molda de forma a que faça sentido. O tempo seria uma dessas estruturas que compõem a estrutura da mente e que recria ou inventa a realidade. Concebe o tempo como uma forma estabelecida *a priori,* independentemente da experiência sensitiva. A simultaneidade dos fatos e sua sucessão estariam impossibilitadas de serem percebidas se a representação apriorística não lhe servisse como fundamento. Kant afirma que todas as coisas que formam o tempo podem sumir ou inexistir, mas o próprio tempo não pode desaparecer ou inexistir.

É com Friedrich Nietzsche que podemos ilustrar a concepção de tempo da Idade Moderna. É sua a idéia de tempo, universalmente conhecida como o *Eterno Retorno*,

> *O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna*.

Postulava ser a negação dos padrões cristãos, a única forma correta de se alcançar um conhecimento verdadeiro. "*Sede fiéis à Terra"*, assim falava Zaratustra, abdicando, Nietzsche, das explicações de caráter divino.

De acordo com a visão circular do tempo, tudo o que ocorre torna-se a repetir, formando o tempo um círculo, opondo-se à teoria da linearidade do tempo, quando este flui em um *continuum* em que fatos que ocorrem nunca mais tornam a ocorrer.

Albert Einstein foi o responsável por uma das grandes mudanças na história do conceito de tempo, ao lançar as bases da Teoria da Relatividade. Externa a idéia da relatividade do simultâneo: a ordem de tempo dos acontecimentos amplamente separados pela distância é arbitrária. Importante abandonar o sentido objetivo dessa simultaneidade. Se ela é subjetiva, o que se subentende é que existem vários tempos, e não somente um tempo fixo, ou, por outra, que o tempo é relativo.

O tempo, para a psicanálise, não é o tempo da cronologia. "Cada experiência possui um estilo singular de devir que não pode se reduzir ao esquema de uma progressão linear, nem uma única fórmula geral de um tempo lógico", diz Sylvie Le Poulichet (1996).

Quem detecta a passagem do tempo é quem pode ter vivido um tempo que já passou, quem pode ter vivido o luto pela perda da onipotência do tudo poder. Presente/passado. Luto pela perda da fantasia de bissexualidade, pela perda da fantasia de que se é homem e mulher. Luto pela perda da onipotência do tudo poder, castração que transcende àquela relacionada à perda anatômica, já que leva ao reconhecimento do outro, sendo a moeda de passagem do narcisismo ao edipiano, gerando, portanto, um novo momento psíquico.

Os tempos são outros, importante se pensar neste início do século, tempos da pós-modernidade, em que há o rompimento de paradigmas que, de forma organizada, davam por determinado o que era ser homem/o que era ser mulher. O novo século traz no seu bojo o enfrentamento com a perda desses critérios.

Progressivamente a mulher/mãe despoja-se de atribuições que a caracterizavam, através da terceirização de suas funções: o pediatra, que prescreve no lugar da mãe que faz o chá, a compressa, a cataplasma; da babá/enfermeira, berçário, escolinha, que cuida do bebê, ensinando-o a comer, banhar-se, falar, sentindo emoções que eram experimentadas tão somente pela mãe; a televisão, o computador, a professora, que ensina as primeiras letras, passam a ocupar o lugar de quem inicia nos filhos um saber; o motorista, o taxista, a Van, que leva e busca da escola, da festa, das atividades extra-classe, que partilha confidências e incertezas, a psicoterapeuta, que escuta, acolhe dores que antes eram acolhidas em casa mesmo. Homem/pai deixa o que lhe era dado como atributo: a autoridade/autoritarismo, o sustento econômico/dependência da mãe dos filhos, o respeito/distância, o provimento de espaços seguros e protegidos, o nome de família. A mãe, a que se sabia mãe, o pai, aquele a quem ela nomeava pai e que devia confiar nela e na sua fidelidade.

Perdidos esses paradigmas, perdidas essas premissas facilitadoras do desempenho de funções que nomeavam o feminino e o masculino, defrontam-se, homens e mulheres, com a possibilidade de se construírem, eles mesmos, na relação com o outro, defrontando-se com uma complexidade de problemas que ensejam uma multiplicidade de soluções. Em muitos momentos seguimos pensando binariamente. Mulheres que, ao chegarem do trabalho, defrontando-se com maridos ocupados nas lidas domésticas, no cuidado com os seus bebês e que, embora convictas de que a pais e mães compete o sustento da família e os cuidados com os filhos, não deixam de indagar-se sobre se é justo abandonar por tanto tempo um bebê, como também de que espécie é seu companheiro que não consegue prover sozinho o lar. Por seu lado, esse mesmo homem, que acredita na multiplicidade de papéis também se questiona acerca de que mãe é aquela envolvida que está com seu fazer profissional, ou que espécie de homem é esse que fica às voltas com fraldas e mamadeiras, com levar e buscar!

As formas de relação entre pais e filhos, nessa nova perspectiva, pode se expressar também através do trato que a justiça dá em casos da guarda e da visitação. A regulamentação tradicional se rompe quando se rompe o sistema de convivência familiar e o papel a ser desempenhado por pai e mãe. Filhos, mesmo pequenos, podem ser escutados e decidir com quem querem ficar. Podem ficar com o pai!

Impõe-se uma nova lógica, um reordenamento intelectual. São novos modos de se dizer homem, de se dizer mulher, de se dizer pai, de se dizer mãe. Mãe que se faz, que se constrói, ao contrário do que muito se teorizou, que mãe se nasce, é inato. Por ser variável, a forma de ser mãe, de ser pai, é muito mais responsável. Cada um tem sua própria forma de desempenhar papéis. É com Simone de Beauvoir, que digo "não se nasce mulher, torna-se mulher". Ou não se nasce homem, torna-se homem. O que se é, é tecido por muitos outros encontros, direcionando a uma infindável forma de ser. A lógica da diferença se faz na forma de produzi-la **,** afastada da lógica do antes, do que é dado como definido, reprodutível.

Ao mesmo tempo em que enseja o efêmero, a novidade, a moda, o narcisismo, o culto ao corpo, a contemporaneidade nos faz encarar uma multiplicidade de caminhos, em que a lógica anterior não tem mais espaço, em que as opções não se fazem mais frente a duas alternativas, não há mais espaço para uma escolha obrigatoriamente binária, a infinidade dos encontros leva a infindáveis formas de ser. É por isso mesmo que o pensar a si mesmo se torna tão emergente. Como será isso de que os tempos são outros? Da emergência de pensar-se a si mesmo?

A psicanálise é um saber que traz a diferença como marca. Freud fala do Complexo do Semelhante. Semelhante que não é idêntico, não é reprodutivo, pois viabiliza que, junto com seu bebê, a mãe, protagonista do Complexo do Semelhante, regrida, alucine, mas que, por ser portadora de um registro de diferença, seja também denunciadora da diferença entre ela e o outro, o seu bebê. É pelo registro do outro no seu psiquismo que pode promover, além da experiência de satisfação, a experiência de dor, fazendo da diferença a marca estruturante do psiquismo, inaugurando-o.

O masculino e o feminino nascem através de um complexo processo, que se inicia com o reconhecimento de uma diferença. A percepção da diferença vai levar meninos e meninas a buscarem significados diferentes para o enigma da diferença percebida. É a concepção da diferença anatômica entre os sexos e, sobretudo, as conseqüências psíquicas dessa diferença que nos faz retomar o conceito de monismo fálico. Chemama (1995) diz:

A fase fálica é a fase característica do ápice e do declínio do Complexo de Édipo, marcada essencialmente pela angústia de castração. Tanto na menina como no menino, essa fase sucede as fases oral e anal, em uma unificação das pulsões parciais sobre a região genital, representada pelo falo; em ambos os sexos, o que caracteriza essa fase é tê-lo ou não tê-lo.

Essa fase só conhece um único tipo de órgão genital, o masculino. A concepção do mito edípico traz no seu bojo a questão de como lidar com a diferença. Diferença percebida, que se defronta com a dificuldade de nomeação. Teorias sexuais infantis, que buscam dar conta dessa diferença.

O menino norteando seu desenvolvimento psicossexual, pela manutenção do seu primeiro objeto de escolha sexual, precisando modificar seu objeto de identificação, da mãe para o pai; a menina necessitando fazer uma alteração de rota na escolha de seu objeto de amor, da mãe para o pai, permanecendo, com seu primeiro objeto de identificação.

Freud fala do pênis, ter/não ter. Podemos pensar o reconhecimento da castração como única forma de adentrar numa maturidade que tem como marco a atribuição de uma falta, reconhecimento da diferença.

A cultura é falocêntrica não porque os homens comandem e as mulheres se submetam, mas porque o falo comanda, falo que pode estar no homem, no dinheiro, na mulher, no corpo, na maternidade, na droga, no bem de consumo, na família.

Não se trata da idéia de um inconsciente fechado em si mesmo, mas de algo que se constrói e que, portanto, é passível de se desconstruir, é reversível, garantindo o eterno retorno da diferença, sem que seja necessário renegar o princípio da identidade, numa pulverização do tudo pode.

A noção de finitude pode ser pensada como o reconhecimento do que não se pode ser, questionando a máxima de que bom é aquilo que é eterno.

Notas

1 Trabalho originalmente apresentado na Jornada da Sociedade de Psicologia do RS/ "Temporalidade: a figura narcisista e a transmissão psíquica entre gerações", realizada de 03 a 05 de maio de 2001, em Porto Alegre.

2 Síntese elaborada tendo por referência Os Pensadores, editora Nova cultural Ltda, 2000.

Agradecimentos
Agradeço a colaboração de Anna Virginia Williams e Danichi Hausen Mizoguchi, acadêmicos de Psicologia, respectivamente, pela revisão metodológica e pela pesquisa acerca do conceito de tempo.

Referências Bibliográficas

CHEMAMA, R. (org.) (1995). Dicionário de psicanálise. Porto Alegre, Artes Médicas.

Os Pensadores. (2000). Editora Nova Cultural Ltda.

POULICHET, S.(1996). O tempo na psicanálise. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Incesto y leyenda.
La leyenda y el Otro

Marta Sialle de Gauna

Las leyendas se transmiten a lo largo de enormes distancias, tanto espacial como temporalmente, sin que se sepa cuál ha sido la vía de la transmisión, por lo que podríamos hablar de transmigración, en tanto las mismas se deslizan con muchas variantes, como la senda que une un pueblo con otro, cubriendo grandes extensiones de la tierra.

Los expertos debaten acerca de la cuestión, si ha sido una pura transmisión oral, si la transmisión – transmigración - se hizo vía el texto escrito. En lo que a nuestra cuestión atañe, poco importa.

Transmisión (del latín transmittere) trasladar, transferir, acepción que implica, ceder, dejar a otro un derecho.

Para realizar este trabajo, me adjudiqué el derecho, de recurrir a *El Kakuy,* la misma leyenda que Bernardo Canal Feijoó (1951) interpretara, tomando como referencia teórica, *Tótem y Tabú,* para develar, según sus palabras, su sentido simbólico. Años más tarde diría " Varios escritores han transcripto, cada uno a su estilo, esta leyenda, coincidiendo todos en los rasgos anecdóticos que le confiere tradición oral santiagueña. Ninguno se ha ocupado hasta ahora en hurgarle su sentido esencial. Ninguno se ha mostrado siquiera intrigado por ciertos detalles anecdóticos, que de no reconocérseles un peculiarísimo sentido simbólico, habría que rechazar por groseramente pueriles y arbitrarios" (Canal Feijoó, 1969)

En este trabajo, pretendo abordar la cuestión de la Ley y los límites de la prohibición, articulando la culpabilidad y el castigo en el incesto.

Las leyendas se contaban siempre en Santiago del Estero, tal vez como único recurso para alejar la monotonía del paisaje, que paradojalmente se presentaba como el escenario perfecto para el relato, al lograr mimetizar el rancho, a la gris e indiferenciada tierra. Los cuentos se escuchaban bajo el agotante sol, protegidos solo por las desnudas ramas de un quebracho, pero el hechizo que producían, resarcían la natural severidad del paisaje. No importaba el intenso calor, ni el viento azotando los rostros, solo cobraba vida el discurso del sujeto, que ya entrado en años, llevando el peso de la tradición, transmitía de ese modo, lo que en su acervo cultural había sucedido, porque desde el relato de los ancianos, la leyenda tiene el carácter de algo vinculado a la experiencia y la vida. De alguna manera, sirve para destacar hechos y caracteres que se perfilan en función de distintas sociedades, por lo que podemos decir que posee una letra insistente dentro de la variabilidad de la sociedad.

La leyenda del Kakuy, tiene aún vigencia folklórica en Santiago del Estero, es parte del repertorio popular de los relatos que el pueblo repite. Lo escrito y lo hablado en ella se combinan, se interfieren, desde el relato al texto, desde el relato al verso, hecho canto en una chacarera, transmitiéndose así a la nueva generación. Esta transmisión, da cuenta de que el lenguaje es algo más que un instrumento de expresión y comunicación, en tanto envuelve al sujeto, lo estructura, lo amalgama y lo sobredetermina. Cuando el sujeto habla, no solo transmite un mensaje, pasan cosas a la vez que habla, en él, y en aquel al cual se dirige.

> "El sujeto, el hablante, enhebra los sonidos y siempre dice más y dice otra cosa que lo que pretende. El que escucha, el oyente, por su parte, liga esos sonidos con sus particulares redes de relaciones significantes". (Geréz Ambertín, 2001)

Cito a Kristeva "El *discurso* implica, en primer lugar, la participación del sujeto en su lenguaje mediante *el habla del individuo*. Recurriendo a la estructura anónima de la lengua, el sujeto se forma y se transforma en el discurso que comunica a otro". (Kristeva 1969, pag. 18)

En el relato del anciano, y en tanto discurso, esto es, "cualquier enunciación que integrase en sus estructuras al locutor y al oyente, con el deseo por parte del primero de influir al otro" (Kristeva 1969, pag. 19) él mismo se formaba y transformaba.

Los ancianos son hoy, más que nunca, un texto en producción, porque son los portadores de historias y leyendas y constituyen la única fuente que hace posible su transmisión, como texto producido desde un sujeto en producción hacia un sujeto en producción.

Esta leyenda de alguna manera, forma parte del *capítulo censurado* de mi historia, que ha quedado marcado con un *blanco*, al tiempo que se inscribió en mi cuerpo, en mis recuerdos, marcas todas del acervo que el Otro inscribió en mí, que se manifiesta en mi habla, en mis decires, en mis elecciones.

En *Función y Campo de la palabra y el lenguaje en Psicoanálisis* dice Lacan: "El inconsciente es ese capitulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capitulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. A saber:

- en los *monumentos*; y esto es mi cuerpo [...]
- en los documentos de archivos también: y son los recuerdos de mi infancia impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;
- en la evolución semántica: y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;
- en la *tradición* también, y aún en las *leyendas,* que, bajo una forma heroificada vehiculan mi historia". (Lacan, 1953, p. 249.) [Subrayado mío].

El relato de este cuento, resuena en mí, anudado a las voces perdidas de mi infancia, enlazado al recuerdo de los paseos por el parque Aguirre, donde extasiados mirábamos una figura, que se erigía imponente entre los árboles, cual monumento al castigo por *la transgresión de la Ley*: la estatua del Kakuy.

Incesto y Leyenda

¿Adónde nos conduce esta leyenda, si para hablar de ella hago referencia al inconsciente, a la transgresión de la Ley, al castigo? Nos conduce al amor, del que Marta Geréz dice: "es la eterna nostalgia hacia lo que la ley sanciona como prohibido, es decir el incesto".

Incesto, del latín in-cestus, literalmente sacrilegio, impuro, no castus.

El tema fue y es abordado por antropólogos, psicólogos, psicoanalistas, poetas. El escritor, Jaime Capmany, lo define con el título de una de sus novelas, *El pecado de los dioses*. Y si hablamos de pecado y de dioses, debemos recurrir a los textos más antiguos que se conocen, escrituras fundantes que son textos jurídicos: la Tora, libro sagrado de las tres religiones monoteístas, Tora es Ley, el libro es libro de la Ley, que se instituye cuando Moisés presenta la Ley de Dios.

En La Biblia, Levítico*,* tercer libro del Pentateuco, que contiene la Ley de los sacerdotes, en su última sección, la Iglesia Católica establece el Código de Santidad, que trata "de una miscelánea de leyes de diverso género". Bajo el título de Unciones Ilícitas y Pecados Contra Naturaleza, prohibe: "Ninguno de vosotros se acercará a una consanguínea suya para descubrir su desnudez [...] No descubrirás la desnudez de tu padre ni la de tu madre[...]No descubrirás la desnudez de tu hermana ". (Levítico 18,1-24 p. 147).

El Catecismo presenta el incesto entre las ofensas contra el matrimonio, en la sección del sexto mandamiento: "Incesto es la relación carnal entre parientes dentro de los grados en que está prohibido el matrimonio".

San Pablo condena esta falta particularmente grave: "Es ya público que entre vosotros reina la fornicación [...] se da el caso de tener uno la mujer de su padre [...] Yo [...] he condenado ya [...] al que eso ha hecho". (San Pablo, Corintios 5, 1-8 pág. 1183)

Para la religión cristiana el incesto corrompe las relaciones familiares y representa una regresión a la animalidad. Entienden que se puede equiparar esta falta, a los abusos sexuales perpetrados por adultos en

niños o adolescentes confiados a su guarda, que quedarán así marcados para toda la vida. Dice la leyenda:

> “En una época muy remota, dicen las tradiciones indígenas, una pareja de hermanos habitaba su rancho en las Selvas. Solos vivían desde la muerte de sus padres, sin que la comunidad de su sangre hubiese atenuado las diferencias de sus idiosincrasias antagónicas. Él era bueno; ella cruel. Amábala el muchacho como pidiéndole ventura para sus horas huérfanas; pero ella acibaraba sus días con recalcitrante perversidad... Vagando él triste por las umbrías pensaba en ella; las algarrobas más gordas, los mistoles más dulces, las más sazonadas tunas, llevábalas al rancho... Todo esto le costaba trabajo y pequeños dolores pero ella, en cambio, mostrábase indiferente, como gozándose de sus penas. Volvió una tarde sediento, fatigado, tras un día de infructuosa pesquisa, pues reinaba la seca... Pidió entonces a su hermana un poco de hidromiel para beberla y otra de agua para restañarse los harponazos. Trajo ambas cosas, más en lugar de servírselas, derramó en su presencia la botijilla con agua y el tupo de miel. El hombre, una vez más, ahogó su desventura; pero como al día siguiente le volcara la ollita donde se cocinaba el locro de su refrigerio matinal, la invitó para que le acompañase a un sitio no distante donde había descubierto miel abundante de moros-moros. Su invitación encubría uspalleros designios de venganza. El árbol, un "abuelo del bosque", era de gigantesca talla. Cuando llegaron allí la persuadió a que debían operar con cuidado... pues se referían historias de meleros misteriosamente desaparecidos a manos de un dios invisible que protege las colmenas... Sobre la horqueta más alta hizo pasar su lazo; y preparó un extremo a guisa de columpio para que subiese su hermana, bien cubierta por el poncho en defensa del enjambre ya alborotado por la maniobra. Tirando del otro extremo... la solivió en el aire, hasta llegar a la copa; y cuando ella se hubo instalado allá sin descubrirse, él empezó a simular que ascendía por el tronco, desgajándolo a hachazos, mientras bajaba en realidad. Zafó después el lazo; y huyó sigilosamente...
>
> Presa quedaba en lo alto la infeliz. Transcurrieron instantes de silencio. Ella habló. Nadie le respondía... Como empezara a temer, solevantó la manta que la tapaba, dejando apenas una rendija para espiar. El zumbido de los insectos la aturdió... Ese rumor confuso revelaba la profundidad del silencio... Ciega de horror y de coraje, se desembozó de súbito. Así la acribillaran las abejas; y al descubrir el espacio, el vacío del vértigo la dominó... Sola, sola, sola para siempre! Nunca se le mostraron más pavoroso el cielo ni más callada la breña... Tiritaba como si el ábrego la azotase con su punzante frío, y sentía el alma mordida por implacables remordimientos. Los pies, en el esfuerzo anómalo con que ceñían su rama de apoyo, fueron desfigurándose en garras de búho; la nariz y las uñas se encorvaban; y los dos brazos abiertos en agónica distensión, emplumecían desde los hombros a las manos. Disnea asfixiante la estranguló, al verse, de pronto convertida en ave nocturna, un ímpetu de valor arrancóla del árbol y la empujó a las sombras. Así nació el Kakuy, y la pena que se ahogó en su garganta llamando a aquel hermano justiciero, es el grito de contrición que aún resuena sobre la noche de los bosques natales, gritando: Turay... Turay... Turay".
> (Rojas, Ricardo, El País de la Selva, 1904) [Subrayados nuestros].

Parafraseando a Néstor Braunstein, diré que en el mercado de goce, en el que la vida se desenvuelve y nos envuelve, todo se paga.

La Ley del Otro, instancia simbólica que regula los intercambios, impone la pérdida de goce. La investigación psicoanalítica, junto a la antropológica y la arqueológica, encuentran que en el comienzo, la Ley, que a lo largo de todos los tiempos, y a lo ancho de todas las geografías, aparece como la ley fundamental de la cultura, alrededor de la cual se organizan las sociedades, la ley que distingue a lo humano de lo animal, es la ley de prohibición del incesto, como la que se aplica sin que exista la conciencia siquiera, de que se vive según ella. Ley imposible de atravesar cuyo franqueamiento, otorga al goce una nueva versión: asco, vergüenza, dolor, que Braunstein resume en una frase *la incompatibilidad del goce y la Ley.*

La Ley es un tema del Derecho, pero sabemos que es también un tema del Psicoanálisis, y de la religión. Hugo Dvotskin en la búsqueda de los puntos en que se intersectan el Psicoanálisis y el derecho, toma como referencia la ley de Moisés.

> "No tendrás otro dios que a mí; No te postrarás ante ellas; No tomarás en falso el nombre de Yave; Acuérdate del día del sábado (...) No harás en él trabajo alguno; No matarás; No adulterarás; No robarás; No testificarás contra tu prójimo; No desearás [...] la mujer [...] de tu prójimo" (Éxodo 20, p. 104/105)

En su trabajo efectúa una serie de puntuaciones pertinentes a lo que deseo plantear. Resalta la inexistencia del *No* fuera el campo del lenguaje.

> "En la Naturaleza no hay lugar para la negatividad". (Dvotskin 1999a, p.1) La existencia del no, solo se da en el campo del lenguaje. Nueve de los diez mandamientos comienzan con el no, que es una marca del lenguaje. "La Ley requiere del no, la Naturaleza ignora esta formulación" (Dvotskin 1999)

El Otro social inscribe un sistema de legislación, y en la inscripción del *NO*, se da la entrada a los límites. El sujeto es producto de Otro, como un sistema de legalidad, Otro que coloca su rúbrica, en un cuerpo biológico, dependiente, y por lo mismo aferrado a ese Otro de la cultura. Cuerpo que por las marcas del lenguaje, abandona el lugar de pura biología, convirtiéndose en "carne inscripta por el lenguaje, por la lengua y el habla de cada uno " [...] el sujeto esta atravesado de textos que dicen SI y que dicen NO, esta atravesado por estos campos del lenguaje sin saberlo". (Geréz Ambertín, 2001)

Solo uno de los Diez, afirma: "Honra a tu padre y a tu madre", en un mandato escoltado por una promesa: " (...) para que vivas largos años en la tierra que Yavé, tu Dios, te da". (Éxodo 20, p. 104)

La Ley, niega, prohíbe ordena y a cambio, promete. Promesa, *promissa,* expresión de la voluntad de dar, bajo la exigencia del cumplimiento de un pacto, promesa que se hace presente en más de un libro del Antiguo Testamento.

"El que en mí confía heredará la tierra". (Isaías 57, p. 807)

> "Decid [...] llega tu salvador, viene con su recompensa, y le precede su retribución [...] los llamarán pueblo santo [...] y a ti [Jerusalén] te llamarán la Deseada, la ciudad *no Desamparada*" (Isaías 62, p. 810)

Promesa de paz al tiempo que amenaza al que no cumpla la ley o para el no arrepentido.

> "No hay paz, dice Yavé, para los impíos" (Isaías 57 p. 807)

El que cumple el pacto, tiene la esperanza de habitar una tierra, no desamparada, una tierra en la que existe un padre, en la que se cumple la Ley. La consecuencia del cumplimiento de la ley es la pacificación. Puntualiza Dvotskin que el otro contenido en la promesa, tiene que ver con la palabra misma, con el nombre, que otorga también a los extranjeros: " A los que [...] eligen lo que me es grato y son fieles a mi pacto, Yo os daré en mi casa, dentro de mis muros, poder y nombre [...] Yo les daré un nombre eterno que nunca perecerá. (Isaías 56 p. 806). Promesa que inscribe en una cadena de filiaciones, y asegura la permanencia del nombre de cada sujeto por el raíl de la descendencia. Promesa coyuntural al castigo, "que podrá instrumentarse bajo sus dos formas: la del destierro (exilio) y la de la pena capital". (Dvotskin 1999)

El destierro, como castigo intentaba *exiliar* al sujeto del orden legal al que pertenecía, en la creencia de que, de esta manera, se lo excluía del mundo de la cultura, suponiendo como posible, retornar al mundo de la Naturaleza. Pero sabemos que, el que parte al exilio, lo hace con la cultura a cuestas:

> "Quien se va al destierro no pierde ni el nombre, ni la posibilidad de hablar. El exilio intenta, en la estructura legal, sancionar una pérdida del Orden Cultural al que pertenece el sujeto. El desarrollo histórico mostró que detrás de la frontera hay otra cultura, que la frontera es una separación contingente, no estructural. El exilio se transformó desde esta perspectiva, - la de intentar una total exclusión cultural -, en una sanción inútil" (Dvotskin 1999). Efectivamente es una sanción inútil, en

tanto el exilio es una condición intrínseca al sujeto humano en el sentido de estamos exiliados en el lenguaje, exiliados en la Ley.

"[...] en el principio era la Ley. La cultura, la humanidad, la sociedad, son impensables fuera de una dimensión de organización institucional y de organización grupal que, representa, la presencia manifiesta material, de la ley en el principio [...] porque en el principio era el verbo, en el principio era el lenguaje de la ley"[...] "es inconcebible lógicamente, la existencia de seres humanos, que no obedezcan a la ley del lenguaje" (Braunstein, 1996)

De un modo similar, Dvotskin entiende que de la ley del lenguaje no es posible exiliarse. En la estructura del lenguaje tropezamos con el deseo, sostenido en la prohibición, en el *no*, que nos coloca del lado de la Ley, alejándonos del *paraíso*, de la naturaleza. De allí que la intención de exiliar a un sujeto, como un dejarlo por fuera de la ley, requirió modificaciones. Ya no es posible, re-enviar a la naturaleza. Si un sujeto comete un acto criminal, y se ausenta, la ley exige su presencia, se exige la extradición, un hacerse cargo el sujeto de su culpa, única manera de volver a incluirse dentro del mundo de la cultura, aunque esta sea una inclusión dentro de un sistema que al mismo tiempo lo excluye. El sujeto no puede volver a la naturaleza, va a alojarse en la cárcel, lugar de exilio. "[...] la ley puede definirse como un sistema que sanciona por la negativa aquello que es transgresión (pecado), por cuyo cumplimiento ofrece la promesa de vivir dentro de los límites en la cual tiene validez y por cuyo incumplimiento sanciona con el castigo de la exclusión". (Dvotskin 1999)

"¿Qué diremos entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡ No, por Dios! Pero yo no conocí el pecado sino por la Ley. Pues yo no conocería la codicia, si la ley no dijera: " No codiciarás". Mas tomando ocasión del precepto, obró en mí el pecado toda concupiscencia, porque *sin la Ley, el pecado está muerto*. Y yo viví algún tiempo sin ley, pero sobreviniendo el precepto, revivió el pecado y yo quedé muerto, y hallé que el precepto que era para la vida, fue para la muerte. Pues el pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y por él me mató. En suma que la ley es santa, y el precepto santo, y justo y bueno". (San Pablo, Romanos 7/12 p. 1170)

"El deseo, entonces, es la ley. (...), esta claro que lo que constituye la sustancia de la ley es el deseo por la madre, y que inversamente, lo que normativiza el deseo mismo, lo que lo sitúa como deseo, es la llamada ley de prohibición del incesto". (Lacan 1963, inédito)

San Pablo, al modo de un psicoanalista dice, es por la ley que el hombre conoce el pecado, la ley hace al hombre pecador. No esta expresando que tras el pecado se estableció la ley para sancionar al pecador, contrariamente a lo que podría pensarse, dice transgredo porque hay ley. El pecado se aprovecha de la ley. Sin la ley, desaparece el pecado, sin ella no existiría el pecado. Parafraseando a Pierre Legrende, somos hijos de la prohibición.

La leyenda nos dice que los hermanos vivían solos en un dramático y misterioso antagonismo, anudados por su relación de parentesco y por la nostalgia del goce originario.

"Amábala el muchacho como pidiéndole ventura para sus horas huérfanas".

Rehusaba ella, al acoso del hermano mostrándose fiel al dictado de la Ley, ley enmarcada en el Antiguo Testamento.

"No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre; nacida en la casa o nacida fuera de ella, no descubrirás su desnudez [...] porque cualquiera que cometa una de esas abominaciones será borrado de en medio de su pueblo"(Levítico 18,9-29 p. 147)

Incesto es pecado, incesto es crimen. "[...] Culpa (falta) y pecado (falta) son puestos en circulación por la Ley misma que inscribe la falta desde que fue instaurada la prohibición". (Geréz Ambertín, 1993, pag. 217)

El deseo incestuoso es anhelable desde la Ley misma que lo prohíbe. Sólo es pensable un deseo cuando la ley lo sanciona y eventualmente lo prohíbe. Primero, la ley. Sin ley no hay deseo.

> “Cara jánica de la ley. Ley que hace culpable al hombre. Ley que es falta y culpa, que insta a codiciar lo más temido, el pecado original, *lo peor del padre a la madre*" (Geréz Ambertín, 1993 pag.219)

> *"Vagando él triste por las umbrías pensaba en ella; las algarrobas más gordas, los mistoles más dulces, las más sazonadas tunas, llevábalas al rancho"*

El proceso de preparación de la víctima, es llamado por quienes se ocupan del tema, estrategias de seducción y preparación. Se considera que los perpetradores abusan de la confianza, el favoritismo, el secreto, la violación de límites personales con la víctima para que participen de la actividad sexual. El abusador esgrime argumentos con una única meta, hacerse del objeto deseado, aprovechándose de la confianza, engañándolo a sabiendas. Es una impostura similar a una estafa, trampa que afecta a todos los miembros de la familia.

Perrone en Violencia y Abusos Sexuales en la Familia, entiende que no hay seducción en la relación incestuosa sino hechizo, embrujo, considerando que el abusador, no seduce sino que confunde al abusado, haciéndole perder el sentido crítico, imposibilitándole cualquier revelación. Hechizo como forma extrema de relación no igualitaria caracterizada por la influencia que una persona ejerce sobre otra sin que ésta lo sepa.

El hermano, le tiende un señuelo, en el que ella cae, haciendo caso omiso a las *"historias de meleros misteriosamente desaparecidos a manos de un dios invisible que protege a las colmenas",* haciendo caso omiso al ultraje que caería sobre ella, acepta la artera invitación. Punto crítico en el que, el franqueamiento de la Ley y el acceso al goce mortífero, es aquí posible. El abusador *manipula el poder y carga a la víctima con la responsabilidad* del secreto en la relación incestuosa.

> *"Él era bueno; ella cruel. Amábala el muchacho como pidiéndole ventura para sus horas huérfanas; pero ella acibaraba sus días con recalcitrante perversidad..."*

En la clínica, con frecuencia, escuchamos relatos de mujeres que fueron abusadas por hermanos mayores, con la tolerancia y sostenimiento del incesto, por parte de uno o de ambos padres, ya sea negando o minimizando los hechos. Esto se observa cuando el hijo abusador, objeto preferido por uno de los padres, adquiere frente a ellos, la posición de víctima frente a la hermana acusada como instigadora.

Leemos nuevamente el Libro de la Ley, El incesto de Amnón: "Después de esto sucedió que, teniendo Absalón, hijo de David, una hermana que era muy bella y se llamaba Tamar, se prendó de ella Amnón, hijo de David. Amnón andaba por ella atormentado, hasta enfermar por Tamar su hermana, pues siendo ella virgen, le parecía a Amnón difícil obtener nada de ella".

En este largo capítulo se narra como Amnón, simulando estar enfermo, pide a su padre, el rey David, que sea su hermana Tamar quien lo atienda: "Te ruego que Tamar mi hermana, venga a hacerme delante de mí un par de hojuelas y las coma yo de su mano". David lo complace por ser su*primogénito*. Cuando Tamar va a darle de comer Amnón le dice: " Ven, hermana mía, acuéstate conmigo". La ley decía que si violaban a una mujer en un lugar poblado y ella no gritaba, tenían que matarlos a ambos. Pero, si la mujer gritaba y nadie la auxiliaba, solo tenían que matar al varón; y ella no gritó, rogó: "No[...] no me hagas fuerza, [...] no hagas tal infamia [...]a donde iría con mi deshonra? [...] habla al rey [...] no rehusará darme a ti. Pero no quiso darle oídos; y como era más fuerte que ella, la violentó y se echó con ella". "Aborreciola luego Amnón, con tan gran aborrecimiento, que el odio que le tomó fue todavía mayor que el amor con que la había amado; y le dijo: Levántate y vete. Ella le respondió: No hermano mío, porque si me echas, este mal será mayor que el que acabas de cometer contra mí". El no quiso escucharla. (La Biblia, Samuel II, página 329)

Él la deja izada y desaparece para siempre. *”Presa quedaba en lo alto la infeliz... ella habló, nadie le respondía... El zumbido de las abejas la aturdió. Ciega de horror y de coraje, se desembozó de súbito, así la acribillaran las abejas"*

"Es verdad que la Ley ordena desear. Pero el deseo (...)se presenta como transgresión y la conciencia nos hace a todos culpables; la vida se yergue en el suelo fecundo de la culpa, la existencia es transgresora, criminal, en una palabra, edípica" (16) (Braunstein 1990, p. 219)

"Ella habló, nadie le respondía" Ella no fue escuchada, ya no pudo hablar. La palabra quita el goce del cuerpo, la ausencia de la palabra, deja libre acceso al goce, barre con la subjetividad, y deja el cuerpo sometido a metamorfosis incontrolable que el sujeto presencia atónito:

> *"Los pies fueron desfigurándose... la nariz y las uñas se encorvaban y los dos brazos abiertos en agónica distensión emplumecían desde los hombros a las manos".*

Un sujeto, que se ve reducido, a ser el escenario pasivo de transformaciones, que obedecen a la oscura voluntad de un Otro omnisciente, que rige y regula el acontecer orgánico. Desanudamiento de cuerpo y lenguaje que se presentifica en el Kakuy, como si fuera, un psicótico, deambulando en su exilio.

Elida Fernández nos dice que a veces, cuando alguien no se reconoce en el espejo, parece deshacerse en el entramado de deseos e identificaciones, que hacen a la constitución del cuerpo propio. Esto no indica psicosis. Podría pensarse en despersonalización, como fenómeno que puede darse en cualquier estructura.

Exiliada de su cuerpo, del lazo social, del lenguaje... Su grito Turay... Turay... Invoca? O solo nombra? Turay es la designación para el *hermano varón de la mujer*, tal vez en ese grito, el Kakuy remarca el espacio tabúico, prohibe, separa, rechaza, detiene, tal vez dice: detente esta prohibido tocarme.

> "Solo cuando es posible decir no al Otro y a su goce, es factible ingresar en el circuito del lenguaje, apropiarse del cuerpo y sus mascaradas y no des-terrarse del lazo social". (Marta Geréz, 1998 p.18)

De Víctima a Victimario

Curiosamente cada vez que de niños escuchábamos el relato, nos entristecía la pena del hermano, nos identificábamos con su dolor, y sabíamos que ella, que solo se preocupaba de sí misma, era mala, se burlaba del pobre Kakuy, y su transfiguración era un merecido castigo. Eso que se nos transmitía desde la cultura popular se escucha en los casos de incesto, o en los de violación donde la víctima se transforma en victimario.

En un texto de Psiquiatría, publicado en 1975, se encuentra un trabajo de Henderson, sobre Incesto, donde se lee: " Las hijas se confabulan en el vínculo incestuoso jugando un papel activo y llegando a iniciarlo".

En *Medical Aspecto of Human Sexuality* (1971) se hace referencia al *"Statutory rape"* figura delictual equiparable con la figura de *"estupro"* del Código Penal Argentino, Slovenko su autor, para atacar la condena que en EE.UU. recae sobre el varón que mantiene relaciones sexuales con una menor, se vale de la apreciación de un Tribunal de 1923 que sostiene*:*

"Una mujer lasciva es una amenaza social; es más peligrosa que la dinamita; más letal que la pestilencia que deambula en la noche... esta malvada muchacha, joven de edad, pero experta en pecado y vergüenza. Un número de jóvenes inexpertos, que llevaban vidas intachables, cayeron bajo su seductora influencia. El hombre abusador no tiene ninguna patología especial. La mujer es la que necesita atención psiquiátrica o de otro tipo. Suele ser seductora, agresiva e indiferente hacia la vida".

Esta línea, que sostiene que la víctima es responsable de la agresión sexual, no perdió vigencia, y de ello da cuenta la interpretación popular de la leyenda, Diosito la castigó, por algo será, ella era mala, mezquina, recibió su merecido, ella lo llama pidiendo perdón.

La legislación argentina no contempla el Incesto dentro del Código Penal. Por efecto de los movimientos sociales y políticos en pro de la igualdad entre los géneros, los cambios sociales forjaron modificaciones en la ley, en algunos aspectos. Dentro de la rúbrica del Título III del Libro Segundo del Código Penal, el

artículo 119, Delitos contra la honestidad, fue sustituido en 7 de mayo de 1999, por el de Delitos contra la integridad sexual, con el siguiente texto:

Artículo 1. - 1. Sustitúyase la rúbrica del Título III del Libro Segundo del Código Penal Delitos contra la honestidad, por el de Delitos contra la integridad sexual.
2. Derogase las rúbricas de los Capítulos II, III, IV y V del Título III del Libro Segundo del Código Penal.

Artículo 2. - Sustitúyase el artículo 119 del Código Penal por el siguiente texto:
Será reprimido con reclusión o prisión de seis meses a cuatro años el que abusare sexualmente de persona de uno u otro sexo cuando ésta fuera menor de trece años o cuando mediare violencia, amenaza, abuso coactivo o intimidatorio de una relación de dependencia, de autoridad, o de poder, o aprovechándose de que la víctima por cualquier causa no haya podido consentir libremente la acción.

La pena será de cuatro a diez años de reclusión o prisión cuando el abuso por su duración o circunstancias de su realización, hubiere configurado un sometimiento sexual gravemente ultrajante para la víctima.

La pena será de seis a quince años de reclusión o prisión cuando mediando las circunstancias del primer párrafo hubiere acceso carnal por cualquier vía.
En los supuestos de los dos párrafos anteriores, la pena será de ocho a veinte años de reclusión o prisión si:

a) Resultare un grave daño en la salud física o mental de la víctima;

b) El hecho fuere cometido por ascendiente, descendiente, afín en línea recta, hermano, tutor, curador, ministro de algún culto reconocido o no, encargado de la educación o de la guarda;

c) El autor tuviere conocimiento de ser portador de una enfermedad de transmisión sexual grave, y hubiere existido peligro de contagio;

d) El hecho fuere cometido por dos o más personas, o con armas;

e) El hecho fuere cometido por personal perteneciente a las fuerzas policiales o de seguridad, en ocasión de sus funciones;

f) El hecho fuere cometido contra un menor de dieciocho años, aprovechando la situación de convivencia preexistente con el mismo.

En el supuesto del primer párrafo la pena será de tres a diez años de reclusión o prisión si concurren las circunstancias de los incisos a), b), d), e) o f).

Artículo 13.- Sustitúyase el artículo 133 del Código Penal, por el siguiente texto:
Los ascendientes, descendientes, cónyuges, convivientes, afines en línea recta, hermanos, tutores, curadores y cualesquiera persona que, con abuso de una relación de dependencia, de autoridad, de poder, de confianza o encargo, cooperaren a la perpetración de los delitos comprendidos en este título serán reprimidos con la pena de los autores.

Artículo 14.- Sustitúyase el artículo 72 del Código Penal, por el siguiente texto:
Son acciones dependientes de instancia privada las que nacen de los siguientes delitos:

1º. Los previstos en los artículos 119, 120 y 130 del Código Penal cuando no resultare la muerte de la persona ofendida o lesiones de las mencionadas en el artículo 91.

2º. Lesiones leves, sean dolosas o culposas. Sin embargo, en los casos de este inciso se procederá de oficio cuando mediaren razones de seguridad o interés público.

3º. Impedimento de contacto de los hijos menores con sus padres no convivientes.
En los casos de este artículo, no se procederá a formar causa sino por acusación o denuncia del agraviado, de su tutor, guardador o representantes legales. Sin embargo, se procederá de oficio cuando el delito fuere cometido contra un menor que no tenga padres, tutor ni guardador, o que lo fuere por uno de sus ascendientes, tutor o guardador.

Cuando existieren intereses gravemente contrapuestos entre alguno de éstos y el menor, el fiscal podrá actuar de oficio cuando así resultare más conveniente para el interés superior de aquél.

Artículo 15. - Sustitúyase el artículo 132 del Código Penal, por el siguiente texto:
En los delitos previstos en los artículos 119: 1º, 2º, 3º párrafos, 120: 1º párrafo y 130 la víctima podrá instar el ejercicio de la acción penal pública con el asesoramiento o representación de instituciones oficiales o privadas sin fines de lucro de protección o ayuda a las víctimas. Si ella fuere mayor de dieciséis años podrá proponer un avenimiento con el imputado. El tribunal podrá excepcionalmente aceptar la propuesta que haya sido libremente formulada y en condiciones de plena igualdad, cuando, en consideración a la especial y comprobada relación afectiva preexistente, considere que es un modo más equitativo de armonizar el conflicto con mejor resguardo del interés de la víctima. En tal caso la acción penal quedará extinguida; o en el mismo supuesto también podrá disponer la aplicación al caso de lo dispuesto por los artículos 76 ter y 76 quater del Código Penal.

El incesto se articula con el abuso sexual, que por lo general se analiza dentro del contexto de violencia y maltrato. El abuso de la mujer es un problema grave y a veces se produce de tal modo, que hasta la misma víctima duda que la violencia haya existido. La casuística es mucha, pero realmente escasa si se tiene en cuenta las denuncias que se realizan, y se caracteriza, en general, porque ocurre dentro de la familia y ésta la oculta en la intimidad, no permitiendo que trascienda hacia afuera. El ocultamiento impide que la Justicia pueda intervenir, si no existe una denuncia concreta.

Liliana Elba Pluis entiende que la reforma tiene aciertos de los cuales mencionaré algunos. Las tipificaciones actuales son, más abarcativas, en lo que hace al ultraje que sufre la víctima, incriminándose la fellatio o el acceso anal, violación, penalizándose abusos sexuales aunque no incluyan la penetración, lo que implica una mejor escucha, desde la ley, respecto de quien padece la violación.

La sustitución del significante honestidad, importa un avance, dado que se sometía a ultrajantes interrogatorios a la víctima, con el fin de determinar si una mujer entre 12 y 15 años, era honesta, o prostituta, como si el hecho de ser una prostituta, le otorgara derecho al victimario, por una supuesta actitud de provocación por su vestimenta o cualquier otro detalle, aduciendo "falta de resistencia". Esto servía para absolver al violador.

Destaca "el delito cometido contra un menor de 18 años aprovechando la situación de *convivencia* preexistente con el mismo". Sus extensas referencias, se ocupan además de la responsabilidad que les compete a las madres, cuando de alguna manera, colaboran con el agresor. Puntualiza la importancia de dar crédito en primer término a *la palabra de la víctima*, resaltando "[...] el gran fiasco lo constituye la nueva redacción del art. 132, un *avenimiento* ensanchado y remozado que bajo la apariencia de una pretendida igualdad entre víctima y victimario, introduce un gran agujero negro "armonizar el conflicto" por el que potencialmente escapen del juicio y el castigo los agresores". (subrayado mío)

El sustituido artículo 132 C.P. "eximía de pena al que luego de cometer el delito de violación, estupro, abuso deshonesto o rapto contra una mujer soltera, se casara con ella, en el caso que, restituida a la casa de sus padres o a otro lugar seguro, ella prestara su consentimiento".

"La nueva causal de extinción de la acción penal, la nueva norma "autoriza" a las víctimas de los delitos de abuso sexual simple, abuso sexual calificado, violación, estupro y rapto a "proponer" un "avenimiento" con el imputado, bajo las siguientes condiciones:

- que la propuesta haya sido libremente formulada
- que la propuesta sea formulada en condiciones de plena igualdad,
- que haya una comprobada y especial relación afectiva preexistente entre víctima y victimario;

- que el Tribunal considere que es un modo más equitativo de "armonizar el conflicto" con mejor resguardo del interés de la víctima
- que la víctima tenga como mínimo 16 años de edad.

"Bajo estas condiciones, el Tribunal podrá "excepcionalmente" aceptar la propuesta quedando extinguida la acción penal o podrá disponer la aplicación al caso (violación, abuso sexual simple, abuso sexual calificado, estupro y rapto) de lo dispuesto por los artículos 76 ter y 76 quater del C.P., que son los que legislan sobre la suspensión a prueba del juicio (*probation*)".

Aclara el significado de la expresión, "avenimiento[...] un acuerdo individual o un arreglo del deudor con los acreedores con el cual obtiene ventajas (pagar menos, o en un plazo mayor). No hay reciprocidad, no son concesiones recíprocas sino solo en beneficio del deudor". "Este "remozado" artículo 132, resultaría así en la práctica aplicable mucho más extensamente que lo era su antecedente. La víctima de una agresión sexual, tras recorrer una exigente carrera de obstáculos para avanzar en el proceso penal y llegar a una resolución que la repare moralmente, que le haga justicia; "en consideración" a que tiene una comprobada relación afectiva con el agresor, es presionada a caer en una zanja abierta, sumergiéndola nuevamente en el silencio y en la victimización, por una compleja red de complicidades, sumisiones y silencios sociales".

La cita da cuenta entre muchas otras cuestiones de la intensa presión que recibe la víctima, que obviamente coartan absolutamente su libertad.

> "Que en este contexto los jueces aparezcan garantizando la libertad de la víctima de proponer un avenimiento, o la condición de igualdad de la víctima de una violación en una "negociación", es francamente una canallada y una hipocresía".

Efectivamente hay modificaciones en cuanto a la pena, pero la razón de la norma legal está en la violación de una obligación, de resguardo sexual, proveniente del vínculo parental. El incesto, en sí, *no es punible en nuestra legislación.*

En la práctica, el hecho de someter a la Justicia un caso de abuso sexual contra un menor, conlleva el *peligro encubierto en que se encuentra la víctima* desde la misma familia, no solo por continuar generalmente viviendo con el agresor, dado que en muchos casos se ha constatado, que la ausencia de acción judicial, puede constituir para el autor del abuso una justificación de su conducta transgresora, y para la víctima, al no reconocerle su condición de víctima, le puede reforzar su culpa, convirtiéndola de víctima en victimario.

La pregunta que se impone alrededor de la víctima, tiene que ver con su silencio. ¿Porqué su silencio? La culpa se presenta en el mismo secreto, un pacto que sugerentemente deben establecer, llevándolos a conjeturar peligrosidad que anuda complicidad y responsabilidad.

Se tiende a desconocer el discurso de los niños abusados, a no investigar la verdad que se entrevé en los pesados silencios en que estos niños viven, en las largas ausencias del hogar, en la producción de amigos imaginarios, en la agresividad que despliegan hacia otros niños. El mayor daño se impone al niño, en tanto el mismo sistema que legisla, el que debe proteger, esa es su función, quien completa el circuito del daño.

Cuando el secreto se quiebra, sea por un conflicto familiar, o por el descubrimiento accidental, o por la detección de maestros, o profesionales, la víctima se enfrenta con el descreimiento o la cobardía de aquellos que deberían velar por su seguridad, madres y en muchos casos, abuelas y el niño es sancionado, en un encubrimiento absoluto hacia el agresor.

Si la víctima se atreve a revelar de alguna manera lo que le sucede, se aterra ante las amenazantes consecuencias de su denuncia, la realidad se vuelve tan terrorífica como las amenazas, el daño fantaseado a los padres, se torna un real, el padre es perseguido y condenado, la familia toda, oscila entre la incredulidad y la creencia, se la responsabiliza por la desunión o fragmentación y la víctima pasa a ser culpable de toda la situación generada por la ruptura de su silencio.

No es extraño, que las personas autorizadas para recibir la denuncia, adopten un extraño pacto con los adultos, pensando que si la víctima efectuó su denuncia tardíamente, es porque no era tan grave lo ocurrido. Generalmente la víctima que guarda por muchos años el secreto, se anima a hablar cuando llega a la adolescencia, considerándosela extemporánea o poco convincente. En muchos casos, sólo en la edad adulta se anima a contar su drama, por lo que en algunos Estados en el país del norte, se admite la denuncia hasta los 26 años, basándose en el concepto de la memoria reprimida.

> [...] "Nunca se le mostraron más pavoroso el cielo ni más callada la breña... Tiritaba como si el ábrego la azotase con su punzante frío, y sentía el alma mordida por implacables remordimientos"

La mujer pájaro se ve confrontada con dos realidades contradictorias: su hermano es una figura llena de maldad, incapaz de quererla o preservarla o ella misma es sucia, maligna, merecedora de tales castigos.

> "Puede decirse que la culpa es un *sentimiento* (Registro Imaginario), pero también, una *respuesta del sujeto* para cubrir la falta del Otro (Registro Simbólico), soportada con sufrimiento y con un *plus de goce* (Registro Real)". (Geréz Ambertín, 1993, p.215)

Culminaré este trabajo parafraseando a Kristeva: el significante requiere de su soporte material, el sonido real que el hombre produce; sonido portador de sentido que se distingue de los gritos con que se comunican los animales.

Kakuy, exiliado, como los menores abusados, separados de la familia como medida protectora, o imponiéndose a sí misma el aislamiento social, clama justicia. En su grito, se atreve a denunciar al agresor, el pueblo no escucha, sigue pensando que recibió su justo y merecido castigo. Su grito: *Turay, Turay*, es un volver del "salto *cualitativo* que efectúa el animal humano cuando empieza a marcar unas diferencias dentro de un sistema que se convierte entonces en una red de significación mediante la cual los sujetos se comunican en la sociedad" (Kristeva, 1969)

Kakuy, grita, en su grito, *Turay, Turay,* denuncia, pero no la escuchan. Pasó de víctima a victimario.

BIBLIOGRAFIA

Braunstein, Nestor. Goce, Siglo XXI 1ª edición, México 1990

Braunstein, Nestor La Subjetividad en Derecho y Psicoanálisis (Tucumán Agosto 1996)

Braunstein Nestor, El Derecho y La Justicia a la luz del Psicoanálisis y la Desconstruccion (Tucumán 1997)

Braunstein, Nestor, Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis, Siglo XXI, México, 1990.

Canal Feijoó, Bernardo. Burla, credo, culpa en la creación anónima, Ed. Nova, Buenos Aires 1951

Canal Feijoó, 1969, La leyenda Anónima Argentina, Ed. Paidos, Buenos Aires

Capmany, Jaime. El pecado de los dioses, Plaza&Janés, 3ªedición

Código Penal de la República Argentina. Euros Editores. Buenos Aires 2001.

Dvotskin, Hugo. Ley y Psicoanálisis. Revista de Psicoanálisis y Cultura Acheronta Nº 11 Julio 2000. http:/acheronta.org

Freud, Sigmund. "El tabú de la virginidad". (1918) O. C. Tomo XI, Amorrortu Editores. Buenos Aires 1980

Freud, Sigmund. Tótem y Tabú, (1913) O.C. Tomo XIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1988.

Freud, Sigmund. Tres Ensayos para un Teoría Sexual. (1905) Tomo VII Amorrortu Editores. Buenos Aires 1987

Fernández, Elida. Las Psicosis y sus exilios. Letra Viva Ediciones. Buenos Aires 1999

Geréz Ambertin, Marta Las voces del Superyó Ed. Manantial, Buenos Aires, 1993.

Geréz Ambertín, Semiosis Social: Fundamentos, Facultad de Psicología. U.N.T. Cátedra de Semiosis Social. Ficha Nº1, 2001.

Héritier F. y otros "Del Incesto". Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1995.

Intebi, Irene Abuso sexual infantil, Ediciones Gránica, Madrid 1998

Kristeva Julia, El lenguaje ese desconocido, Ed Fundamentos, Madrid, 1988.

Lacan, Jacques. Función y Campo de la palabra y el lenguaje, 1953 Escritos I, Siglo XXI 14ª edición, Buenos Aires 1988.

Lacan, Jacques. El Seminario Libro X. La Angustia, 1962-63 Inédito.

Pluis Liliana Elba. "En torno a la reforma del Título "Delitos contra la Honestidad" del Código Penal Argentino, hoy "Delitos contra la Integridad Sexual". Marzo de 2000 http: //www.aaba.org.ar/ple00301a.htm

Pommier, Gerard "Nacimiento y Renacimiento de la Escritura". Nueva Visión. Bs.As. , 1996

Sagrada Biblia. La Editorial Católica. Madrid 1962.

Sanz Diana y Molina Alejandro, "Violencia y Abuso En La Familia" Lumen Humanitas. Bs.As. 1999.

Guerra, morte e pacifismo na psicanálise

Betty Fuks

Resumo: As linhas que se seguem são uma tentativa de ler a escritura de Freud, perseguindo suas reflexões e idéias sobre a problemática da guerra e morte e os impasses do pacifismo. A intenção é a de fazer com que esse rastreamento, acrescido da leitura de outros autores em cujas obras encontramos, também, uma preocupação para com a violência e a crueldade crescentes na modernidade, ilumine nossas próprias inquietudes frente aos fenômenos coletivos mais inquietantes da contemporaneidade.

Da operação guerreira ao extermínio

Sob o impacto da Primeira Guerra Mundial, Freud, acometido por um forte sentimento de perplexidade e desilusão diante da desrazão que aflorava no coração da civilização européia, indagava-se atônito: por que todas as conquistas intelectuais e científicas da cultura moderna não foram suficientes para diminuir a violência e a destruição entre os homens? Com um tom de profunda descrença no poder de liderança das nações mais avançadas técnica e cientificamente, e profundamente decepcionado com intelectuais e cientistas que, então, demonstravam uma clara afinidade para com o infernal, transpõe para o papel sob o título, "De guerra e morte. Temas da atualidade", suas primeiras elaborações sobre a violência e a categoria do Mal na ordem dos fenômenos coletivos. Em seguida, articulou esses dois eixos temáticos à atitude do sujeito do inconsciente para com a morte, criando, assim, condições para pensá-los, exclusivamente, a partir do que observava como analista.

O objetivo não era o de explicar a guerra a partir da psicanálise, mas, ao revés, tomar a destruição e a violência como realidades do psiquismo, e disso retirar conseqüências teóricas. A lógica de sua argumentação - baseada na experiência clínica que lhe abriu as veredas do inconsciente e que fez da pulsão o limite de sua disciplina - foi precisa: se no homem, amor e ódio intensos convivem conflitantes (ambivalência de sentimentos), e as pulsões são aquilo que são - nem boas nem más, dependendo do destino que seguem na história do sujeito e da civilização -, então a guerra, a destruição e a desumanização dos laços sociais não são apenas momentos efêmeros, fadados à superação no futuro. Muito ao contrário, são acontecimentos inexoráveis que incorporam um elemento radicalmente social e histórico.

Moral da história: impossível erradicar o mal. Mesmo porque alguns impulsos considerados como maus são de natureza primitiva. Por exemplo: não existe sujeito sem uma boa dose de agressividade e crueldade; o que é diferente das manifestações que ocorrem no registro da agressividade não erotizada tais como o assassinato e o extermínio. A insistência de Freud em considerar - a partir da construção do mito de *Totem e tabu* - que o direito e a lei foram originários de transformações da violência, condensa, de forma precisa, o duplo sentido deste termo em sua obra. Além de designar a força que sustenta os processos simbólicos e as relações entre os homens, indica, também, a presença bruta do elemento mais arcaico desta força nas operações destrutivas e outras assemelhadas que, sistematicamente, inundam de sangue e dor a civilização.

Convém lembrar as reflexões de Freud sobre o lugar da guerra através dos tempos, que mostram que, o sujeito moderno e o selvagem das cavernas podem ser igualmente bárbaros, cruéis e malignos. A psicanálise desconstruiu a ideia de uma "superioridade" da civilização mais avançada sobre as mais primitivas, passando a defender a tese de uma certa unidade da espécie. Foi em nome desse princípio, que Freud trouxe à luz o conceito que batizou com três nomes - pulsão de morte, pulsão agressiva e pulsão de destruição - passou a perscrutar "a inclinação inata do ser humano ao ´mal`, à agressão, à destruição e, com elas, também à crueldade" 3 O que nos disse ele sobre esta pulsão? Que ela trabalha diabolicamente em silêncio, em nosso interior, buscando o retorno ao estado inanimado. Fusionada à pulsão de vida, dissolve organizações e transgride os ditos para dar lugar às novas e ruidosas manifestações das pulsões sexuais (substrato principal das pulsões de vida). Há, portanto, uma

positividade indiscutível no trabalho da pulsão de morte. Daí porque o conflito entre Eros e Tanatos ser imprescindível à civilização.

Uma fusão antinômica. Caso desfeita, a pulsão de morte se configurará como destruição em estado puro - agressividade não erotizada - cuja força assassina ficará a serviço da lógica do aniquilamento do outro, base de qualquer guerra. O mito da pulsão de destruição - o que dissolve e destrói, ruidosamente, tudo o que a vida constrói - contém o horror que, em suas múltiplas transfigurações revela sobre o caráter inexpugnável da Guerra no reino dos animais pensantes. Isto é o que encontramos enunciado em "Mal estar na civilização", quando Freud questiona a vocação da humanidade de "satisfazer no outro a agressão, explorar sua força de trabalho sem ressarci-lo, usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, tirar-lhe a posse de seu patrimônio, humilhá-lo, infligir-lhe dores, martirizá-lo e assassiná-lo" 4. Portanto, a exploração econômica, a instrumentalidade moderna do Estado sobre o corpo, segundo suas próprias necessidades e circunstâncias, o racismo, a humilhação do outro, são figuras da crueldade e da violência inerradicáveis da espécie.

Antes mesmo de ter introduzido o conceito de pulsão de morte no coração de sua teoria, Freud, acusou o pior: o conflito de 1914 entre os Estados modernos, não era apenas tão cruel e implacável quanto os que o precederam, mas o mais destrutivo. Os desenvolvimentos técnico-científicos geram os meios de destruição mais devastadores de todos os períodos históricos. Um primeiro paradoxo: *o perigo mora ao lado do progresso*. Ciência e tecnologia protegem o homem das forças da natureza, trazem bem-estar e mudanças consideráveis à civilização; mas, por outro lado, concedem poderes desmesurados ao "homem-lobo", essa espécie de "deus de prótese" 5 que sacia o desejo de morte mergulhando na barbárie.

A crítica freudiana ao uso perverso das conquistas cientificas pelo Estado que inclui em seus cálculos de poder a crueldade arbitrária - promover ações violentas que sob sua vigência não se configuram como tais - mostrou-se premonitória diante dos acontecimentos em Auschwitz e Hiroshima. O campo de extermínio introduziu na cultura a prática da morte planificada em conluio com a civilização técnico-científica. A bomba atômica que caiu sobre o solo japonês mostrou, de vez, que as forças que aparentemente representavam a modernidade, na verdade eram igualmente arcaicas e bárbaras.

Jacques Lacan, que tinha como fundo contemporâneo a tragédia do Holocausto, seguiu os passos de Freud: circunscrevendo, em sua Proposição ao analista de sua Escola, o real em jogo na constituição dos campos de concentração e de extermínio, mostrou que "aquilo que a humanidade viu deles emergir, representa a reação de precursores com relação ao que irá se desenvolver no remanejamento dos grupos sociais pela ciência, em sua tentativa de universalização e normalização da sociedade" 6. Esta abordagem é muito útil para se entender certos fenômenos, como a segregação, que se tornaram cruciais em nossa época e no atual estágio de predomínio de um certo discurso da ciência que alimenta o sonho de normalização da sociedade. Nessa mesma linha de reflexão, J. Hassoun mostrou, da maneira mais convincente, que a invenção de máquinas fabricantes de cadáveres - que os faziam entrar no ciclo da produção/consumo (reciclagem sob a forma de sabão) - não foi apenas um acidente único da História, mas é inerente ao próprio progresso técnico-científico, a serviço do ideal de construção de uma sociedade sem outro 7.

A guerra é a experiência maior de confronto com o limite da morte. Perscrutá-la através dos tempos descortina um outro paradoxo: as sociedades primitivas são profundamente mais éticas e civilizadas que as modernas, na medida em que estas descartam mais facilmente a vida e desacralizam a morte. Ainda que no inconsciente não haja representação da morte, - o que dificulta dar à guerra o lugar na realidade que lhe é devido -, e que o homem seja inclinado ao assassinato e ambivalente para com aqueles que se ama, a experiência da perda exige o trabalho de luto do objeto, mesmo quando este é um inimigo ao qual endereçamos nosso ódio. Enquanto o guerreiro primitivo responsabilizava-se pela morte infligida ao inimigo, e realizava o luto através de um conjunto de práticas cerimoniais e tabus que buscavam expiar a culpa pelo homicídio, nas sociedades ditas modernas vigora o desrespeito pela morte, no sentido mais amplo do termo.

O último filme de M. Scorcese, *Gangs de Nova York*, ilustra muito bem a primeira situação. O Açougueiro, personagem violento, primitivo, mas não desprovido de uma concepção particular de valor e honra, enquanto chefe da gang nativista mantém presente a lembrança do arqui-inimigo - o chefe da gang de imigrantes irlandeses que ele próprio matara numa operação guerreira. É o que se depreende nas cenas em que, endereçando o olhar para o retrato do morto, o Açougueiro reverencia as virtudes e qualidades do

inimigo. O cuidado que dispensa ao filho do morto, acusa a singularidade ética de preservar, numa sociedade de iguais, o lugar do Outro. Já o filme de R. Polansky, *O pianista*, exemplifica o modo como o descaso pela morte está no cerne da invenção do extermínio. Ao reproduzir em seu filme a famosa foto do general Jurgen Stroop da SS nazista tomado pelo gozo, olhando com escárnio e desdém para o Gueto de Varsóvia arder, o cineasta polonês congela o espírito mesmo de um tempo marcado pela tecnologia moderna da morte que, talvez, conduza à extinção do que hoje conhecemos como raça humana.

O que é certo é que a invenção moderna do extermínio em massa figura o ato de destruição da vida, após negar a questão do seu sentido - assassinato da ordem simbólica -, matando a própria morte. Num estudo sobre o extermínio armênio no início do século XX, a psicanalista Hélène Piralian considerou, com acuidade interpretativa, que o genocídio visa destruir a Morte como estrutura simbólica que torna possível a transmissão transgeracional. 8

Em resumo: as considerações da psicanálise sobre a guerra e práticas assassinas inauguradas na modernidade, estabelecem relações diretas entre as pulsões de morte - em sua dimensão de negatividade - e as transformações desse tempo histórico, a saber: (1) desenvolvimento crescente da tecnologia e da ciência que, no lugar de oferecer bem-estar e segurança, fomenta a barbárie; (2) o ineditismo da foraclusão da morte que poderá levar, cada vez mais, à total destruição do simbólico.

Política como barbárie

No início da década de 20, Viena estava sendo tomada pelo nazifascismo. Foi sob este tempo histórico que Freud sistematizou e aprofundou a incursão da psicanálise no campo da política. Ainda que raramente esse termo apareça designado como tal em sua obra, "Psicologia das massas e análise do eu", "Mal-estar na cultura", e "Moisés e o monoteísmo" são textos que testemunham sua inquietações para com a política do ódio que então se perfilava no leste da Europa. Inaugurando esta trilogia, o primeiro texto circunscreve a constituição da massa moderna e do outro, movimento pelo qual se forja uma identidade nacional, baseada na defesa contra a alteridade. O Estado moderno está vinculado à fabricação de uma unidade fictícia, com o objetivo de perpetuar a dominação real sobre todos. A coesão comunitária está na dependência direta dos afetos - amor e ódio - orquestrados pela ordem de amor entre os idênticos e ódio ao outro. Ou seja, a palavra de ordem do Estado a seus cidadãos é reprimir a hostilidade e o ódio contra o próximo, a quem se deve amar, e dirigi-los, justamente, à "malvada" alteridade.

Este fenômeno grupal de amor aos seus e ódio ao outro, que conhecemos como a lógica do *narcisismo das pequenas diferenças,* base da constituição do "nós" e do outro, se levado ao paroxismo desemboca, inevitavelmente, na segregação do estrangeiro, outro a quem os idênticos endereçam o ódio que circula entre eles próprios. O racismo traduz o ódio à diferença em nome da *in-diferença* entre a maioria compacta. Situado assim, talvez pudéssemos afirmar, em base ao dispositivo político de extermínio, que o racismo se alimenta de algo mais além do narcisismo das pequenas diferenças: ele emerge do lugar onde vigora a eliminação de qualquer diferença, do mundo "ilimitado" que é a principal das ilusões do totalitarismo.

O horror ao não-familiar tornou-se, na modernidade, uma arma política com a qual se comete o assassinato da alteridade, conforme a expressão de Emanuel Levinas. Para este filósofo o Shoah (em hebraico catástrofe, termo usado para se referir ao Holocausto) foi totalmente orquestrado pelo Estado que, alérgico ao Outro, recusa violentamente os múltiplos rostos deste.

No contexto desta interpretação, uma passagem de Mal-estar na cultura adquire um peso maior. "Perguntamo-nos o que farão os sovietes, depois de exterminarem todos os seus burgueses?" 9. Nesta indagação, estava contido o futuro que a humanidade iria viver: no empenho de alcançar a unidade almejada - todos iguais a Um - a soberania moderna caminhou da segregação ao extermínio. A vontade de uniformização dos indivíduos manifesta pelo nazismo, pelo fascismo e pelo stalinismo, se inscreve para além da tendência de apagar a diferença no interior do grupo e passá-la para fora. Ela propõe o pior: a eliminação de qualquer diferença, mesmo quando fora do conjunto.

Os argumentos de Freud sobre a segregação constitutiva do outro passam por uma profunda reflexão em "Moisés e o monoteísmo". Trilhando, pelo avesso, os passos da barbárie política que se anunciava no horizonte, Freud recorre à figura paradigmática do judeu, o ancestral *unheimlich* das massas, para refletir

sobre o ódio à diferença. A situação histórica da diáspora, a vivência contínua de deslocamentos geográficos e de renúncias do povo judeu era uma espécie de sinal negativo para o que insistiam em projetos totalitários. A errância e o nomadismo milenar ameaçavam o sonho de um império nacional-socialista (lembremos que a Solução Final envolveu também os ciganos). Disse Freud que, não por acaso, o Partido Nacional-Socialista precisou de seu complemento - o anti-semitismo - para a construção progressiva de uma alteridade demonizada. Sabemos que o discurso médico e social, largamente usado pelos nazistas na cultura austríaca fim-de-século, anunciava o corpo do judeu em termos absolutamente depreciativos e paranóicos. Ao mesmo tempo, era construído o ideal de raça pura para o povo alemão e traçadas as metas básicas do totalitarismo que procurariam eliminar, para sempre, os "objetos" fora da norma.

Se a análise freudiana sobre o mal-estar da política de seu tempo parece verossímil, podemos, então, buscar uma ajuda estrangeira em outros campos do conhecimento, onde existe uma preocupação mais sistemática em pensar a contemporaneidade e suas estruturas político-estatais. Trata-se de encontrar metáforas e exemplos conclusivos que explicitem de forma contundente a transfiguração, que a psicanálise acusa, do horror ao estrangeiro no mundo contemporâneo. Atravessar a fronteira entre o psicanalítico e os estudos filosóficos-políticos representa uma possibilidade fértil de apreender melhor as pulsões presentes nos processos de destruição e construção da cultura.

Giorgio Agamben é um desses pensadores-escritores que traz uma contribuição de peso à crítica ao poder soberano. Resgatando uma figura do direito arcaico romano - *Homo Sacer* - Agamben circunscreve, no coração da sociedade moderna e contemporânea, nas quais milhões de seres humanos são transformados em objetos de aniquilamento, o homem sacro, a vida exterminável ou vida nua, a vida que não merece ser vivida. O *Homo Sacer* ocupa uma zona de indiferenciação, fora do espaço jurídico-político, e, ao mesmo tempo funda a possibilidade da cidade dos homens. Condenado por algum delito, ele não pode ser sacrificado, mas quem o matar, a rigor, não pode ser acusado de homicídio.

A análise magistral de Agamben da política ocidental moderna inclui as metamorfoses da vida sacra e os mecanismos que a criam e recriam incessantemente. Discípulo de Foucault, o filósofo italiano afirma que a biopolítica - o processo de inclusão da vida natural na política de Estado -, tornou-se uma verdadeira tanatologia, e que o campo de extermínio não pode ser considerado apenas um fato histórico do passado, mas sim a matriz escondida do espaço político em que vivemos. Na contemporaneidade, os campos de concentração e refugiados traduzem a vontade coletiva de desumanizar o outro, transformá-lo, conforme anunciara Hitler, em piolho. Por isso mesmo, o novo paradigma da modernidade será esses campos que se inserem no limiar de indiferenciação, ao mesmo tempo de exclusão e inclusão no espaço político-jurídico. Em todos eles, o que prevalece é a impossibilidade do recurso à Lei que impede a redução do homem à vida nua, à vida eliminável e descartável.

Entre os inúmeros exemplos de vida nua que se pode encontrar no mundo atual, os judeus, o "povo que se recusa a ser integrado no corpo político nacional, são, para Agamben, os representantes, por excelência, e quase símbolo vivo daquela vida nua que a modernidade cria, necessariamente, no seu interior, mas cuja presença não mais consegue tolerar" 10. Depreende-se da análise agambeniana que o nazismo, na tentativa de produzir o Um, procurava com a sistematização do extermínio, libertar-se de uma sombra intolerável.

O que é bastante instigante e fascinante no pensamento deste filósofo italiano, é que ele considera que o processo de inclusão da vida nua na política, não é uma exclusividade dos regimes totalitários de exceção, mas está inscrito, também, no conteúdo dos direitos do homem, que incluematé mesmo o nascimento como a categoria que deve ser absorvida pelo espaço político. Em um estudo bastante elucidativo, Ricardo Forster mostra que Agamben descortina a cumplicidade profunda que existe entre Estados modernos, supostamente democráticos do Ocidente, e a lógica da exclusão capaz de converter em vida nua um grande segmento da população (por exemplo: eliminando os doentes mentais e os portadores de doenças hereditárias) 11. Nesse sentido, diríamos que Agamben é bastante freudiano: uma organização, qualquer que seja, possui um potencial virtual de violência contra o outro.

Como Freud, Agamben também assinala que o dispositivo moderno de negação da morte gera o colapso de qualquer tentativa de simbolizá-la, o que impede a civilização de produzir novos bens simbólicos e outras modalidades de laços sociais. O filósofo mostra, com muita propriedade, como na sociedade contemporânea, a presença massiva e contínua dos extermínios reduziu a morte a uma simples estatística

numérica que tomou o lugar da antiga presença sagrada da morte nas sociedades primitivas. Este ponto de analogia entre o gesto filosófico de Agamben e a análise freudiana sobre a guerra e morte, merece ser destacado: incide diretamente na comporta que se abriu à destrutividade desembestada que marcou a ferro e fogo o rosto do Século XX.

Pacifismo, responsabilidade e ética

Voltando a Freud, resta pensar de que modo ele afirmou sua oposição às explosões de barbárie que a guerra carreia e quais foram as estratégias que procurou delinear, para minorar a compulsão de matar e destruir que habita o fundo do homem.

A bússola mais precisa para abordar esse tema, está no debate que Freud travou com Einstein em "Por que a guerra?". Aqui, ele endereça ao físico a seguinte questão: "Por que nos revoltamos tanto contra a guerra, o senhor e eu, e tantos outros, por que não a aceitamos como uma entre outras tantas necessidades penosas da vida?" Com seu estilo de escrita inconfundível, responde à pergunta de modo inteiramente inusitado. Longe de considerar, como era de se esperar, que a recusa à barbárie é conseqüência imediata da lógica da razão, afirma que, para alguns homens, o horror à guerra, a expulsão das sementes de barbárie de dentro de si mesmo, resulta, provavelmente, de um determinismo quase orgânico.

De que forma isto teria ocorrido? Expondo sua última posição sobre a guerra, Freud considera que ao longo do processo civilizatório, determinados gozos incomensuráveis que o homem um dia experimentou foram sendo reprimidos, a ponto de determinar "fundamentos orgânicos nas modificações de cânones estéticos e éticos" da humanidade. Ou seja, do ponto de vista da psicanálise, no curso da História, as repressões sobre as satisfações agressivas mais primitivas adquiriram uma característica transmissível. Isto é o que determina que o gozo obtido pelo bárbaro seja indiferente ou mesmo insuportável, para alguns homens. Ainda que poucos, por razões de "degradações estéticas" que a destruição inflige, estes homens tornaram-se pacifistas de modo absolutamente singular.

Freud não nutre ilusões: quando o homem experimenta o horror da guerra diante das crueldades perpetradas, isto se dá porque, no lugar da vítima, imagina um de seus familiares ou amigos. Seu narcisismo fica ferido no momento em que se identifica com a vítima. Por outro lado, qualquer comoção de ordem caridosa despida da responsabilidade que cada um deve abrigar em si mesmo, é igualmente inócua e perigosa: pode se tornar um álibi aos próprios assassinos que, rápida e cinicamente, transformam-se em arautos da paz e assim se desculpabilizam. Apenas a aversão estética e ética, experimentada por poucos, situada mais além do ideal de erradicar o mal, ou da ilusão da construção de um mundo sem violência e sem ódio, é capaz de minorar a experiência da barbárie no plano político. É assim que devemos entender a resposta a Einsten: indignar-se contra a guerra, significa simplesmente que "para nós pacifistas, trata-se de uma intolerância constitucional, de uma idiossincrasia".

Talvez o uso da expressão "intolerância constitucional" tenha sido apenas um recurso da retórica freudiana, para falar sobre uma estratégia de combate que só pode emergir no campo da ética do outro. Nesse campo foi categórico: o antídoto contra o traço compulsivo e indestrutível de assimilar, humilhar, destruir e infligir dores ao outro que a humanidade carrega, é manter a chama do desejo de construir a vida permanentemente acesa. Para melhor compreender essa posição, nada melhor do que evocar a recomendação de velhos intérpretes do Antigo Testamento, de ler o Mandamento bíblico - "Não matarás" - pelo avesso, sob o signo do desejo: "Farás tudo para que o outro viva". É esta postura de compromisso com a vida que liga o freudismo ao pacifismo. Se houver um lugar específico para a psicanálise na cultura, será o de convocar a responsabilidade do sujeito pelo outro e pelo Outro.

Ainda que no plano do coletivo o analista seja impedido de exercer a clínica sob transferência (como ocorre no desenrolar da análise do sujeito), por razões éticas não pode deixar de escutar e denunciar a impunidade requerida pelos movimentos a favor da guerra, da segregação, do racismo etc.. Esta posição que impede a psicanálise de ficar neutra na luta entre o obscurantismo da barbárie e a cultura, liga-se à sua responsabilidade cívica, de modo inexorável. Espera-se de um analista que, em nenhuma circunstância, por ele distinguir as forças mais enigmáticas da natureza humana, justifique condutas que venham a colocar em risco o laço social entre os homens. Estas são questões que provocam o desejo no

analista de preservar os fundamentos de sua prática: convocar a alteridade a desfazer os jogos de espelhos, direcionando o sujeito apropriar-se de sua história no reconhecimento da existência do outro.

Sem pessimismo nem tampouco otimismo - dois lados de uma mesma moeda, que se contentam em enxergar apenas uma face dos problemas - Freud, que já havia muito cedo reconhecido a impossibilidade de uma humanidade pacificada com o bem, não deixa de reconhecer que "tudo aquilo que trabalha pelo desenvolvimento da cultura, trabalha também contra a guerra" 12. Aposta concentrada na luta imbatível entre dois gigantes: o amor e a morte. Os ecos do poema bíblico, "O cântico dos cânticos" - o amor é forte, é como a morte - ressoam na convicção freudiana de que Eros é forte, é como Tanatos. Até mesmo porque, que espécie de futuro nos aguardará "se não aprendermos a distrair as nossas pulsões do ato de destruir a nossa própria espécie, se continuarmos a odiar um ao outro por pequenas disputas e matar um ao outro por um ganho mesquinho?" 13

Na realidade, Freud demonstra com a própria vida o que diz. Em 1934, quando os nazistas jogaram nas fogueiras de Berlim seus livros e escritos, não se deixou intimidar pelo arbítrio do tirano: se lhe queimavam os livros, restava-lhe recolher as letras das fogueiras e escrever outros. É de certo modo nessa lógica e nessa ética que continuou produzindo, sem temor e sem horror, quando o corpo do judeu se tornou objeto privilegiado da política de extermínio. Apesar de sua avançada idade e da morte que o espreitava de perto, não deixou de abrir caminho com a escrita ao devir da psicanálise.

Por conta de seu ofício, nenhum analista pode, a rigor, alimentar o sonho de um futuro messiânico que possa vencer a tendência do homem ao estado inanimado. Tampouco deve regar o pessimismo desenfreado de que Tanatos conduzirá à extinção da raça humana. Segundo Freud, estes são falsos dilemas que implicam na tendência a apagar todas as diferenças no interior das reflexões e críticas sobre os destinos da cultura e o futuro da psicanálise.

Quanto aos destinos atuais da cultura, cento e tantos anos depois do nascimento da psicanálise, ninguém pode ignorar que nos dias atuais ressurge a dimensão catastrófica do psiquismo. Suas origens são anteriores à elaboração e à libertação do pai da horda. Essa mesma dimensão catastrófica abre uma brecha no centro de novas formas do mal-estar na civilização: a passagem ao ato violento na delinqüência, a toxicomania, o totalitarismo que se coloca acima da lei, o fundamentalismo como instrumento da lei divina etc. Importa salientar que a existência desses novos sintomas põe à prova o devir da psicanálise. Sem dúvidas, o futuro da psicanálise depende da responsabilidade do analista em manter seu trabalho voltado à dinâmica psíquica do sujeito, individual ou coletivo, sem abrir mão do rigor dos conceitos freudianos.

Convém sempre lembrar Freud: na ocasião em que foi preciso fugir da Áustria anexada pelo Reich alemão, Freud, propôs aos analistas presentes à última reunião da Sociedade Psicanalítica de Viena que, no exílio, procurassem pedir licença para continuar o trabalho analítico e a transmissão da psicanálise na "diáspora". Nesse momento difícil, apesar das decepções, dores e exílio forçado, o mestre de Viena enuncia um novo discurso sobre o pacifismo, afirmando que o homem também abriga, em si mesmo, uma resistência absoluta e inabalável ao extermínio. Deixa, assim, transparecer uma esperança: para que a psicanálise se faça mais forte do que a destruição e se sobreponha ao terror da história, seus avanços só poderão ficar garantidos na cultura pelo escutar da inesgotável melodia da pulsão.

Notas

* Este trabalho foi apresentado no II Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise, realizado em 2003 na cidade do Rio de Janeiro. Dado a importância do tema na atualidade, penso ser oportuno dirigi-lo, também, a um público diferente. Sob este aspecto, ampliar a possibilidade de leitura e debate do texto, indica, pois, o desejo de que os analistas, cada vez mais, se comprometam em atualizar a leitura freudiana da civilização e contribuir, assim, a minorar a destruição e a violência de nosso tempo

3 S. Freud, "El malestar em la cultura", *Obras Completas,* Amorrortu, B. Aires, 1979, p. 116

4 Idem, p. 108

5 Idem, p. 111

6 Jacques Lacan, Proposition du 9 octobre, Sclicet, 1. Paris, Seuil, 1969, p. 29

7 Jacques Hassoun, citado por Catarina Koltai, Psicanálise e política. O Estrangeiro, Escuta, 2000, p. 77.

8 Piralian, H - "Genocide et transmission: sauve la mort", in Le Père, De Noel, Paris, 1989

9 S. Freud, "El mal-estar en la cultura", op. Cit., p. 111

10 G. Agamben, *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*, B. Horizonte, UFMG, 2002, p.185.

11 R. Foster, "La política como barbarie: una lectura de homo sacer de Giorge Agamben", mimeo.

12 S, Freud, "Carta a Romain Rolland", Correspondência de amor e outras cartas, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, p. 398.

13 Pergunta de Freud a Roman Rolland, retirada de Correspondência de amor e outras cartas, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, p. 398

Análise Institucional francesa e transformação social: o tempo (e contratempo) das intervenções

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Introdução

No ano de 1994, me foi designada uma disciplina eletiva, no curso de graduação em Psicologia, intitulada *Psicologia e Comunidade*. Eu acabara de defender minha dissertação de mestrado (RODRIGUES, 1994), dedicada à história da Análise Institucional francesa, e iniciava um novo percurso acadêmico e profissional, no qual o manejo de ferramentas historiográficas como armas para a transformação do presente viria a se tornar uma diretriz de trabalho.

Dentre os temas que decidi abordar naquele curso estavam as ações de Franco Basaglia e os efeitos da Psiquiatria Democrática no Brasil. Durante as primeiras aulas perguntei à turma se já ouvira falar e *o quanto*, e *como* de Franco Basaglia. Alguns "sim" evasivos me deixaram curiosa, mas um grupo de alunos logo se prontificou a apresentar um seminário sobre o tema. Forneci alguma bibliografia e marcamos a data dos debates.

Cerca de uma semana depois, fui procurada nos corredores pelos estudantes: entusiasmados com a trajetória basagliana, relataram-me a decepção sentida, e mesmo as lágrimas derramadas por alguns, ao descobrirem, em suas leituras, que o recém-descoberto ídolo... já havia falecido. Naquele momento, tive a efetiva dimensão dos "sim" evasivos e do quanto a história representa um lugar institucional da memória; em especial, quando elabora uma *memória das lutas*, imprescindível para desencadeá-las (ou prosseguí-las) no presente.

Alguns anos mais tarde, Eduardo Vasconcelos publicou um artigo sugestivamente intitulado "Mundos paralelos, até quando?", explorando as relações entre os psicólogos e o campo da saúde mental no Brasil. Referindo-se aos anos 1980, assinalava:

Temáticas como saúde pública, saúde mental, psiquiatria social, psicologia comunitária, epidemiologia psiquiátrica, antropologia voltada para as questões da saúde mental, entre outras, tiveram pouquíssima repercussão nos cursos de Psicologia. Talvez a única temática com alguma penetração simultânea nos novos serviços e nos cursos de Psicologia no período tenha sido a proposta pelas ***abordagens grupalistas e institucionalistas****, fortemente marcadas pela literatura e pelos teóricos argentinos e franceses,* ***ainda que de forma bastante limitada****.* (VASCONCELOS, 1999:125) [Grifos nossos]

Estas palavras me despertaram algum entusiasmo devido ao valor que atribuo ao paradigma institucionalista, muita curiosidade quanto às razões de sua quase exclusividade e certa inquietação por perceber, no dia a dia, quão pouco ainda o institucionalismo parece ter efetivamente contribuído para rupturas com padrões tradicionais de atenção em saúde mental mediante a criação de um novo plano de consistência teórico-ético-político.

Evocando as lágrimas por um Basaglia recém-conhecido (e já morto!) e apoiando-se em *certo grau* de penetração da Análise Institucional na formação dos psicólogos, o presente artigo inscreve-se em uma constelação de escritos (RODRIGUES, 1997; 1998; 1999; 1999a; 2003) através dos quais venho procurando construir um enfoque singular quanto ao institucionalismo francês, visando a fortalecer seus virtuais efeitos libertários no âmbito das práticas *psi*, especialmente na área de saúde mental.

O texto aspira, além disso, a um objetivo mais específico. Julgo que a "forma bastante limitada" que Vasconcelos atribui à penetração do paradigma se ligue, ao menos em parte, à habitual construção de uma sinonímia entre a Análise Institucional e as *intervenções a pedido* concebidas como aquelas em que um *especialista* em grupos e instituições, vindo *de fora* do campo problemático-profissional vivido pelos agentes, estaria apto a revelar verdades escondidas e a restaurar funcionalidades perdidas. Neste sentido, a exposição que se segue constitui uma aposta: a de que uma*efetiva historicização* de problemas, objetos, sujeitos e campos disciplinares possa ter um *efeito de intervenção* neste panorama limitado (e limitante)

quanto à caracterização da Análise Institucional. Para tanto, o trabalho focaliza justamente o momento em que as *intervenções a pedido* se multiplicaram no campo do institucionalismo francês, procurando reconstruir a paisagem sócio-histórica de tal tempo (e eventual contratempo).

Do "Maio feito Mao" ao "Gulag"(1968-1974) (1)

Passado o *maio de 68*, instaura-se na França uma paradoxal presença de *profecias a posteriori.* Ao apelidar "Maio feito Mao" diferentes tentativas de enclausurar aquele momento em alguma versão totalizante da história e da política, praticamos uma condensação: através do nome do "Grande Timoneiro" sintetizamos, à maneira dos nominalistas, práticas de comandantes de todos os tipos, que buscam conduzir as agitações do maio a águas de calmaria. Seria também viável optar pela expressão "Maio feito *Moi*"**,** privilegiando, com tal estratagema, os funestos destinos por muitos pretendidos para os modos de subjetivação.

Vale advertir, no entanto, que todos os intentos de fazer de maio de 68 a expressão de alguma totalidade pr econcebida binarismos estruturalistas, tríades dialéticas, modernizações político-evolutivas, revolucionarismos pré-legitimados etc. tiveram, a acompanhá-los, lutas para preservar-lhe a singularidade de *acontecimento* (2). Aproximemo-nos, conseqüentemente, destas duas linhas de força.

A primeira pode ser figurada pelo *gauchismo tendencial* (cf. Winock,1977) @. Os grupos e movimentos designados por tal expressão (3) se autodefinem, aprioristicamente, como *revolucionários* por referência a experiências históricas modelares (soviética ou chinesa, principalmente) e pela denúncia das atitudes meramente *reformistas* do Partido Comunista Francês (PCF). Introduzindo em suas agendas questões associadas à *revolução cultural*, também contribuem eventualmente para um degelo da esquerda, facultando a incorporação de novos militantes, pouco adaptáveis ao modelo partidário clássico. Ao mesmo tempo, por contestarem o PCF *pela esquerda,* forçam-no a procurar aliados *à direita.* No caso, via uma reaproximação com os socialistas.

Uma das novidades do período, por sinal, é a aparente renovação do Partido Socialista (PS). Decorridos alguns meses das eleições presidenciais de 69 em que Gaston Deferre, candidato da Seção Francesa da Internacional Operária (SFIO), obtém apenas 5% dos votos , realiza-se o Congresso de Issy-les-Moulineaux. Ali nasce o *novo PS* e se pretende que morra a SFIO de Guy Mollet @ e das tristes lembranças da Guerra da Argélia (4). Estranha aspiração: o partido está coligado à Convenção das Instituições Republicanas, de François Mitterrand @, político cujas ações durante aquele conflito suscitam recordações igualmente nada agradáveis (5).

Em 1971, no Congresso de Epinay, Mitterrand é eleito primeiro secretário do PS que, para dar *imagem* à pretensa novidade, muda de logotipo: as três flechas, símbolo da SFIO, cedem lugar ao punho segurando uma rosa. A partir de 1972, os socialistas adotam o lema "Changer la vie" como síntese de seu programa de governo: o *título* tudo deve ao quotidianismo (6) de maio de 68, porém o *conteúdo* do projeto*,* não obstante mencione a autogestão, lembra mais os modelos centralistas do Leste Europeu. Em uma sociedade francesa crescentemente marcada pelo espetáculo, o hino do PS, composto por Paganis e Théodorakis, enaltece o título e silencia o conteúdo: "Ne croyonns plus aux lendemains qui chantent, changeons la vie ici et maintenant" (7).

A etapa subseqüente é a assinatura de um programa comum com os comunistas que, ao contrário do que pensavam os politólogos de então, beneficiará mais o PS que o PCF. Os socialistas obtêm vantagens em duas frentes: defendendo posições libertárias e autogestionárias como as do pensador católico Ivan Illich (8) &, assíduo nas páginas da revista *Esprit* e nos debates da Confederação Francesa Democrática dos Trabalhadores (CFDT) (9) , conseguem a adesão dos esquerdistas menos antiparlamentares; aliando-se ao PCF, reacendem a chama da Frente Popular dos anos 30, garantindo estar indubitavelmente *à esquerda.*

As evidências eleitorais não tardam: cerca de 20% dos sufrágios nas legislativas de 73; nas presidenciais de 74, após a morte de Pompidou, Mitterrand é o nome mais votado no primeiro turno, perdendo no segundo para Giscard D'Estaing & por ínfima margem. Poucos meses depois, o PS se vê reforçado por parte do Partido Socialista Unificado (PSU) (10), o que lhe dá créditos ainda maiores entre a militância: mediante esta adesão da já um tanto velha *nova esquerda*, vai-se desfazendo, como que por encanto, de

sua conhecida face oportunista. Em 1976/1977, pela primeira vez após a 2ª Guerra Mundial, o PS será o mais votado partido de esquerda: o *Efeito Stalingrado* (11) é derrotado pelo *Changer la vie* por via parlamentar...

Assim, enquanto inúmeros gauchismos tendenciais reivindicam o monopólio dos "amanhãs que cantam", a nova (?!?) esquerda partidária delega ao Poder de Estado a realização dos anseios de transformação da existência. Em meio à intelectualidade, por sua vez, a teoria com maiúsculas ou minúsculas (12) ainda *vigia* e *pune,* respondendo, quando interpelada: "Aquilo a que vocês aspiram como revolucionários é a um Mestre. Vocês o terão!"(13).

Até aqui, falamos da primeira linha de força presente no pós-68, ou seja, do que apelidamos "Maio feito Mao". Uma segunda linha, contudo, prefere tempestades a calmarias. Por se compor de múltiplos movimentos, dificulta uma abordagem em grande plano. Porque se o maio nem tudo recusou (14), apesar de apelidado *Grande Recusa*, agora sim se recusa tudo, cada coisa por sua vez, conectando-a mais, menos ou nada com todas as demais.

Winock (1977) retrata esses movimentos com a expressão *gauchismo cultural*. Já Michel Foucault & ensaia uma definição mais precisa: trata-se de lutas "transversais" não confinadas a formas particulares de governo que visam aos "efeitos de poder" sobre os corpos, sobre a vida; trata-se igualmente de "lutas imediatas" dirigidas às instâncias de poder mais próximas, batalhando por soluções inadiáveis para *amanhãs revolucionários* que questionam o "estatuto do indivíduo" ao reclamar o direito à diferença; finalmente, trata-se de lutas contrárias aos "privilégios do conhecimento", às "representações mistificadas impostas às pessoas" concebidos como regimes de verdade ligados aos exercícios de poder , ou seja, lutas desenvolvidas em torno da questão "quem somos?", mas repudiando as abstrações que, ativa e violentamente, ignoram a singularidade das situações (cf. FOUCAULT, 1983:211-212).

Dentre os momentos mais conhecidos dessas lutas, é possível evocar: 1969, publicação do n º 46 de *Partisans*, sob o título "Garde-fous, arrêtez de vous serrer les coudes" (pontapé inicial da antipsiquiatria francesa); 1969, primeiro número de *L'Idiot International* (início da imprensa cultural*gauchista*, contestadora dos profissionais da informação); 1970, primeira manifestação pública do M.L.F. (Movimento de Liberação Feminina), colocando duas bandeirolas sobre o túmulo do soldado desconhecido ("Há alguém mais desconhecido que o soldado desconhecido: sua mulher"); 1970, alusão à luta das mulheres e dos homossexuais em *Tout!*, jornal do grupo *Vive la révolution!;* 1970, fundação do *Secours Rouge* (organização que combate todas as formas de repressão) por J. P. Sartre @, C. Tillon @ e G. Montaron @; 1971, criação do GIP (Grupo de informação sobre as prisões) por M. Foucault, J.-M. Domenach @ e P. Vidal-Naquet @, com envolvimento de inúmeros militantes, sobretudo maoístas; 1971, manifesto de 343 mulheres em favor do aborto livre e do acesso generalizado aos contraceptivos; 1971, décimo-segundo número de *Tout!* com a primeira fala pública da F.H.A.R. (Frente Homossexual de Ação Revolucionária); 1971, nascimento da agência de imprensa *Libération* (15); 1971, criação de *Choisir* (associação em favor dos direitos da mulher) por G. Halimi @ , J. Monod @ e M. Chevalier @; 1971, instauração da seção francesa de *Anistia Internacional*; 1972, criação da associação *Médicos sem Fronteiras* (para fornecer assistência a vítimas de guerra, repressão, exílio etc...) por C. Malthuret; 1973, declaração de 331 médicos, dentre eles quatro prêmios Nobel, reconhecendo que realizam abortos por julgarem que a decisão de ter filhos pertence integralmente à mulher; 1974, primeira manifestação dos autonomistas da Bretanha; 1974, nascimento do *Movimento Ecológico Francês*, que lança candidato próprio (R. Dumont) @ à presidência da república.

Quiçá tenha sido Felix Guattari quem encontrou a melhor denominação para todos esses fragmentos: "revoluções moleculares". Ou seja: agenciamentos coletivos de enunciação, ação e subjetivação sem sujeito-centro; constelações funcionais de fluxos sociais, materiais e semióticos constitutivos do *desejo.* Não deve ter sido muito árduo fazê-lo, visto que, neste pós-68, Guattari prossegue ativo em contrabandos, bruxarias, misturas mágicas de *teorização-análise-militância.* Envolve-se mais, ou menos de perto com inúmeros grupos que se esforçam por operar um corte radical com a psiquiatria clássica. Em 1969 cria o CERFI (Centre d'Études, de Recherches et de Formation Institutionelles), que ambiciona praticar *o político* sob todos os ângulos, combinando ação profissional e militância. Este centro de estudos diferente tanto incorpora gente recém-saída da União dos Estudantes Comunistas (UEC), União Nacional dos Estudantes Franceses (UNEF) e movimento 22 de março (denominação atribuída aos *comitês de ação* de maio de 68) quanto pesquisadores renomados (da Universidade e do Centre National de Recherches Scientifiques CNRS), aos quais se mesclam os novos atores dos conflitos do momento

(advogados especializados em flagrante-delito, inspetores de prisões, professores suspensos de suas funções etc.).

A questão urbanística preocupa Guattari de modo particular. Numa França cada vez mais moderna, a erguer bairros e cidades a todo vapor, julga que os "equipamentos de poder" (16) devam ser construídos com a colaboração de arquitetos, médicos, "psis", filósofos e, principalmente, das pessoas que os irão utilizar ou habitar. No contexto do CERFI, que acolhe pesquisas encomendadas pelo Ministério de Urbanismo, Guattari se aproxima de G. Deleuze e M. Foucault. Em 1971, estará presente na formação do GIP. Em 1972 virá *O Anti-Édipo* e, com ele, o batismo oficial da*Esquizoanálise.*

Indisciplinando saberes

Há que problematizar esta denominação, pois, afinal, o que é Esquizoanálise? Enquanto os socioanalistas, reunidos na Universidade de Paris VIII (Vincennes) ou nos GAIs (Grupos de Análise Institucional) organizados em várias cidades, constituem um referencial bem definido, o modo de ação guattariano perturba a apropriação ao estilo acadêmico. Porém Deleuze, invariavelmente hábil em criar *circunstâncias* ou *planos de consistência* (17)**,** não vê empecilhos em que, para abordar algo, seja preciso referir-se a um livro. A única exigência reside em dele construir *leituras singularizadas*:

> *" uma boa maneira de ler, hoje, é chegar a um livro como se escuta um disco, como se olha um filme ou um programa de televisão, como se é tocado por uma canção (...) os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que convêm a você ou não, que passam ou não passam (...). Não há nada a compreender, nada a interpretar"* (DELEUZE e PARNET, 1980:8)*.*

Que *O Anti-Édipo* seja um livro-acontecimento demonstram-no o modo de escritura, bem como o percurso de seus dois-múltiplos autores. A escritura conecta, sem hierarquização, a fala *louca* ou *desobradora* de um Artaud e um Schreber à fala *teórica* ou *produtora de obra* de um Sartre, um Lacan, um Marx, um Freud. Há, é claro, também um Nietzsche, barqueiro entre as duas séries. O percurso faz com que um psicanalista (?!?) afaste um filósofo (?!?) da Psicanálise (18) durante o "período de latência" (cf. GUATTARI, 1981b:98) que se segue a 1968 tempo para encontrar maneiras de intensificar a conjunção de revoluções moleculares então ocorridas, em lugar de fazer delas "Mao" ou "Moi":

> *Pareceu-nos que não nos podíamos contentar em prender um vagão freudiano ao comboio do marxismo-leninismo. Era preciso, em primeiro lugar, desfazermo-nos de uma hierarquia estereotipada entre uma infra-estrutura opaca e superestruturas sociais e ideológicas concebidas de tal modo que recalcam as questões do sexo e da enunciação para o lado da representação, o mais afastado possível da produção. (...) Trata-se de fazer passar o desejo para o lado da infra-estrutura, para o lado da produção, enquanto se fará passar a família, o eu e a pessoa para o lado da anti-produção. É o único meio de se evitar que o sexual fique definitivamente separado do econômico* (DELEUZE e GUATTARI, 1976: 58-59).

O desejo ganha, por conseguinte, um lugar no conjunto (marxista) das forças produtivas. Não mais imaginário ou simbólico, e sim *real* e *material* como qualquer força, ele se historiciza: suas transformações remetem aos modos sempre contingentes pelos quais é regulado. Nem estrutura universal significante nem energética essencial subjacente, todo desejo é produção e toda produção é desejo, inevitavelmente *agenciados, circunstanciados.* Deleuze e Guattari encontram, com isso, uma linha de fuga aos universalismos ordeiros que voltam a povoar este início dos anos 1970. Ao invés de utilizar o pensamento para validar a prática política, ou a prática política para desacreditar o pensamento, fazem dos modos de intervenção um *intensificador* dos conceitos e, destes, um *multiplicador* das molecularizações (cf. FOUCAULT, 1991:81-84).

Jacques Donzelot sintetizou admiravelmente o produtivismo-construtivismo da *esquizo*análise, contrastando-o com as apreensões *paranóicas* de todos os tipos:

> *"O pólo esquizofrênico (molecular) corresponde ao desejo produtivo, o pólo paranóico à disposição da falta. De um lado, o desejo tomado na ordem real de sua produção, comportando-se pois como um fenômeno molecular desprovido de fins e intenções; de outro, o desejo prisioneiro de grandes*

> *objetividades totalizantes, significantes, que fixam as organizações, as faltas e os fins (...) a falta não é original, mas constituída pelo dispositivo que capta e registra as produções* (DONZELOT, 1976:175-176).

Esquizofrenização do desejo, via fluxos e cortes; paranoicização do desejo, via territorializações e codificações pólos que se expandem em razão inversa. Capitalismo e esquizofrenia: a desterritorialização é levada a seus extremos os trabalhadores *livres* só dispõem de sua força de trabalho para vender. Capitalismo, paranóia e anti-produção: codificação (e/ou sobrecodificação) permanente que redunda em uma *axiomática do capital.* Aqui, os fluxos estão *regulados,* embora sempre disponíveis para novas superfícies *representativas* de registro, que apelam a uma subjetividade inconsciente feita *teatro* para o *consumo* de imagens: fantasmas originários, libido universal, família privatizada, edipianização, castração, falta, reconhecimento, restauração do narcisismo perdido etc.

Com *O Anti-Édipo*, a desgastada noção de alienação ganha um sentido original: nada se perde, pois nenhum centro havia; alienamo-nos simplesmente porque se agencia, como *origem* do desejo, o que não é senão regulação de suas ilimitadas virtualidades. E a surrada idéia de*conscientização-superação* perde suas virtudes salvadoras:

> *(...) investimentos diversos e opostos podem coexistir em complexos que não os do Édipo, mas que dizem respeito ao campo social histórico, aos seus conflitos e às suas contradições pré-conscientes e inconscientes (...) e de quem só podemos dizer que se rebatem sobre o Édipo, Marx-pai, Lenine-pai, Brejnev-pai. Há cada vez menos pessoas que acreditam nisso, mas isso não tem qualquer importância, já que o capitalismo é como a religião cristã: vive precisamente da falta de crença, não precisa dela para nada - pintura matizada de tudo aquilo em que já se acreditou.* (DELEUZE e GUATTARI, s.d.:302)

Afirma-se, deste modo, um Édipo-dispositivo versus um Édipo-estrutura; um desejo-usina versus um desejo-teatro. Contudo, a despeito do rótulo anti-psicanalítico, a Esquizoanálise não tem a Psicanálise por alvo privilegiado. A grande máquina mortificante desta última é *apenas um* dentre os ilimitados dispositivos capitalísticos de anti-produção a apreender as subjetividades numa planetária "síndrome de carência e captura" (cf. ROLNIK,1989): desterritorialização do que jamais foi natural regulações pré-capitalísticas e capitalísticas "atrasadas" e sobrecodificação em sempre novas supostas essências, nas quais sequer se precisa crer para que nos "carenciem", restringindo-nos a vida ao ponto do sufocamento.

O título é *O Anti-Édipo*, mas poderíamos falar em *Anti-Sociologia, Anti-História* ou *Anti-Geografia:* tudo o que era sólido se desmancha no ar. Irresumível, este livro-ferramenta é puro funcionamento a falar de funcionamentos: nada representa ou expressa, tudo maquina ou instaura. As máquinas desejantes não *querem dizer* coisa alguma: são processos de constituição de um real somente visível/dizível em nível *micro* ou *maquínico,* em evidente contraste com esforços outros para restringi-lo ao registro/consumo *macro* ou *mecânico*. Mesmo a grande ficção da evolução da humanidade das origens até nossos dias o terceiro capítulo, denominado "Selvagens, Bárbaros, Civilizados" (19) , a despeito do título, é o *Anti-Morgan* e o *Anti-Hegel:* nada evolui, progride ou sintetiza; tudo devém ou se cartografa. Portanto, ao ser *teoria do* desejo maquínico, *O Anti Édipo* é, igualmente, *dispositivo em prol* da maquinação do desejo.

Avaliam Deleuze e Guattari que em 68 algo da *ordem do desejo* se fez visível à escala do conjunto da sociedade, sendo invisibilizado a seguir tanto pelas forças do Poder do Estado quanto pelos partidos e sindicatos (ditos "operários"), gauchismos tendenciais e imperialismos significantes da*intelligentsia.* Não estando o problema na alienação de alguma verdade primeira, tampouco em falsas crenças ou ideologias, há que procurar na *produção de subjetividade* capitalística o engendramento da cumplicidade inconsciente que se propaga "do Poder aos burocratas, dos burocratas aos militantes e dos militantes às próprias massas" (DELEUZE e GUATTARI, 1976:57).

Sendo nossa sociedade colonizadora da vida, urge repudiar os missionários de todas as religiões político-discursivas. Porque há uma lição analítica a aprender com maio de 68: não é o mesmo desejo, em qualquer conjunto de agenciamentos, que nos fará pensar/agir/ser diferentemente do que até hoje fizemos. Neste sentido, a Esquizoanálise se dá uma tarefa:

> *Descobrir, sob o rebatimento familiar, a natureza dos investimentos sociais do inconsciente. Descobrir, sob o fantasma individual, a natureza dos fantasmas de grupo (...) levar o simulacro até o ponto em que ele deixa de ser uma imagem de imagem para encontrar as figuras abstratas, os fluxos-esquizo que ele oculta. Substituir o sujeito privado da castração, clivado em sujeito da enunciação e sujeito do enunciado, e que remete apenas para as duas ordens de imagens pessoais, pelos agentes coletivos que remetem para arranjos maquínicos. Reverter o teatro da representação na ordem da produção desejante.*(DELEUZE e GUATTARI, s.d.:217)

Cada vez mais conexões

Em março de 1973, o CERFI lança o 12º número de *Recherches*, intitulado "Três milhões de perversos", anunciado como "grande enciclopédia dos homossexualismos". Colaboram Gilles Deleuze @, Michel Foucault, Jean Genet @, Jean-Paul Sartre, Georges Lapassade @ e vários integrantes da F.H.A.R. Ali se conta "o que acontece nos mictórios das Tulherias, de que modo o vício chega às crianças, o que duas mulheres podem realmente fazer juntas na cama, como cuidar dos olhos do cu machucados e como acabar com a homossexualidade de papai" (*apud*ROUDINESCO, 1988:536).

A apresentação da revista rejeita o pseudo-objetivismo das pesquisas sociais do gênero Relatório Kinsey onde as pessoas falam o que entrevistador e financiador querem ouvir , os preconceitos psicanalíticos prolongamento da sexologia tradicional, que mantém a homossexualidade no quadro das perversões e da falta e o homossexualismo militante tradicional defensor quase corporativo das minorias oprimidas do "3º sexo" , propondo um "descentramento radical da enunciação científica":

> *(...) não basta "dar a palavra" aos sujeitos envolvidos (...), é preciso antes criar condições para um exercício total, leia-se paroxístico, desta enunciação. A ciência nada tem a ver com justas medidas e compromissos de bom tom!.* (GUATTARI, 1981c: 38)

Não pensam assim os censores: a publicação é apreendida, os exemplares destruídos e Guattari condenado a uma multa de 600 francos, por atentado ao pudor. Em uma confirmação em ato de que "os homossexuais falam em nome do todos (...) e colocam em questão todas as formas, quaisquer que sejam elas, de produção desejante"(idem:39), as forças coercitivas se orquestram: em abril de 1973, a Caixa de Seguros-Doença questiona um convênio assinado dez anos antes com a Clínica de La Borde (20), ameaçando-a de extinção. Os motivos oficialmente invocados não convencem ninguém: critica-se a orientação esquerdista, a longa duração das internações e o alto custo do empreendimento. O estabelecimento sobrevive, após aguda polêmica, não sem antes revelar que a política de *setorização* (21) atua para quebrar nexos entre revoluções moleculares. Mesmo não sendo muito mais que um "alienismo esclarecido" (22), La Borde se afigura um *front* excessivamente luminoso para uma sociedade que se deseja bem disciplinada. Ciente disso, Guattari assim responde ao tribunal por ocasião do processo:

> *Na verdade, este número de Recherches não coloca fundamentalmente senão problemas políticos. A acusação de pornografia é apenas um pretexto, fácil de invocar neste domínio particular; o essencial é reprimir "para servir de exemplo".*(GUATTARI, 1981c:41)

Já estão findos, porém, os tempos de eficácia do "castigo exemplar". A despeito da repressão concentrada policiais cada vez mais bem equipados ou em rede legislação especial (23), conexão Recherches-La Borde , vários grupúsculos, mais *tendenciais* ou mais *culturais,* prosseguem com suas invenções. Em maio de 1970, por exemplo, fazem uma investida literalmente deliciosa: um comando da Gauche Prolétarienne invade o *Fauchon* a loja de especiarias mais cara de Paris , imobiliza sem violência os vendedores e enche grandes sacolas com trufas, *foie gras, marrons glacés,* bebidas finas e caviar. À saída, panfletos explicam:

> *Não somos ladrões.*
> *Somos maoístas.*
> *Salário médio de um O.S.: 3,50 francos por hora*
> *1 kg de foie gras: 200 francos, ou seja 60 h de trabalho*
> *1 kg de cake: 18,50 francos, ou seja 6 horas de trabalho*
> *1 kg de marrons glacés: 49 francos, ou seja 8 horas de trabalho*
> *E agora? Quem são os ladrões?*
> (*apud* HAMON e ROTMAN, 1988:170)

Revolucionários que são, os maoístas desembarcam com os prazeres da mesa em uma favela perto de Saint Dennis e os distribuem aos moradores. Fazem o mesmo em um foco de trabalhadores africanos de Ivry, oferecendo-lhes a chance de descobrir "os sabores comparados do caviar russo e iraniano" (HAMON e ROTMAN, 1988:171).

A imprensa oficial não sabe o que fazer: fabricante de uma opinião pública que deve ser simultaneamente *ordeira* e *boa,* não tem como condenar o gesto *à Robin Hood* sem jogar fora o segundo adjetivo. Os partidos e centrais sindicais parecem menos sensíveis: o PCF e a CGT o desaprovam sem reservas; a CFDT, em honra ao passado católico, o reprova apenas tecnicamente, taxando-o de inútil. O governo quer castigar os responsáveis pela GP e seu jornal, *La Cause du peuple.* Patrono da publicação, Sartre pede a mesma punição para si próprio, alegando ser "um escândalo" a existência de uma firma como Fauchon. Nesta França pós-68...seremos *todos gourmets?*

Generalizar a socioanálise?

Sem dúvida, este sonho de generalização é também o dos socioanalistas: em parte herdeiros, pela via de Lefebvre * e Sartre, da tradição hegeliana da *grande reconciliação,* maio de 68 se lhes afigura como mais um dos episódios em que *quase* se realizou a epopeia da História. Em 1977, num livro publicado pela editora anarquista madrilenha *Campo Abierto*, René Lourau & se expressará no condicional ("se...") para dar conta das condições de emergência da Análise Institucional. Passando pelo fracasso da II Internacional (1914) e dos conselhos operários alemães (1918), pelo massacre de Cronstadt por Trotsky e Lênin (1920), pelo aniquilamento do movimento libertário espanhol (1937) e pela entrega das armas da Resistência Francesa ao governo após a derrota do ocupante nazista (1944), chega ao presente próximo:

(...) se, em 1968, em Paris e Praga, a rebelião houvesse desembocado na dissolução do Estado ou na derrota do ocupante estrangeiro (...) é provável que, na franja das ciências sociais, no entrecruzamento de várias destas ciências e da herança histórica dos movimentos revolucionários do mundo inteiro, não se tivesse nunca visto aparecer ou se desenvolver a análise institucional como teoria crítica das formas sociais (LOURAU, 1977:82).

A esta *gênese social* da análise institucional como teoria se agrega uma *gênese teórica* da socioanálise como *modo de intervenção.* Os "se...", neste caso, voltam-se para a triste figura do marxismo praticado pelas organizações que se dizem revolucionárias, em tudo distante de uma doutrina que propugne pelo desaparecimento do Estado. Ao sintetizar os dois conjuntos de circunstâncias gênese social e gênese teórica , Lourau se mostra uma espécie de *Hegel-post-soixante-huitard:*

Ah! Se o marxismo não se tivesse convertido em uma filosofia de Estado! (...) Se, de repente, o internacionalismo ativo tivesse rompido a hegemonia da forma estatal e, por conseguinte, de todas as formas sociais instituídas...! A análise institucional teria ficado no limbo de uma temporalidade paralela, por estar realizada numa temporalidade real. Porém, de fato, desde agosto de 14 (ou qualquer outra data que desejem escolher) não somos nós que estamos vivendo em uma temporalidade paralela, em um universo abortado (...) com relação à História maiúscula prometida ou prevista pelo cristianismo ou o marxismo?(idem:93)

Este é, porém, um texto algo tardio em relação ao período que ora focalizamos. Em 1969, Lourau defendera sua Tese de Estado, intitulada *A análise institucional*. O trabalho se divide em duas partes: a primeira percorre a história das teorias da instituição (na filosofia do direito, no marxismo e na sociologia), concluindo pelo caráter polissêmico, equívoco e problemático do conceito; a segunda avalia diferentes formas de intervenção (psicanalítica, psicossociológica e pedagógica), nas quais tal caráter é examinado *em situação.* A obra se encerra com uma exposição da *socioanálise,*método em vias de elaboração cujo objetivo é "analisar o material ocultado ou desfigurado pelos outros tipos de intervenção" (LOURAU, 1975: 143).

Tempos depois, Lourau avaliou sua tese como um trabalho *frio* sobre um assunto *candente.* Deve-se ter em conta que os socioanalistas apelidam "efeito quente e frio" a alternância de *temperaturas* nos sistemas sociais: nos períodos quentes, as sociedades atravessam fases de efervescência revolucionária e a Análise Institucional como atividade especializada é praticamente nula; nos frios, a mudança social passa por atividades de negociação, dentre as quais se incluem as consultas a analistas reconhecidos. Os

socioanalistas supõem, contudo, que se possa*intervir*, através dessas mesmas consultas, objetivando *esquentar* períodos *frios*, a despeito da situação contraditória assim configurada. Neste sentido, nos anos imediatamente posteriores a 1968, Lourau está decidi do a *esquentar* um período que tantos outros procuram *congelar:* trata-se justamente da época em que proliferam as *intervenções a pedido*.

Antes de 68, os socioanalistas tinham realizado uma meia dúzia de intervenções experimentais, colagens entre uma psicossociologia no modelo da ARIP (Association pour la Recherche et l'Intervention Psychossociologique) (24) e uma sociologia das organizações sob a influência de Van Bockstaele (25). Além das mais conhecidas, desenvolvidas na UNEF (1962-1964) e no Grupo de Técnicas educativas (1963), podem-se citar as ocorridas com grupos de jovens na cidade de Plozevet (1965), o seminário de Melun com uma associação de enfermeiras (1965) e as efetuadas em organismos cristãos, como o Centro Péguy de Tours (1967-1968) e a Paróquia Universitária de Hendaye (1967) (26). Na maior parte dessas situações, encomendas de conferências, seminários, formação psicossociológica ou animação cultural foram *transformadas* em dispositivos de intervenção/análise institucional.

A partir de 1969/70, todavia, multiplicam-se, na França e fora dela, encomendas explícitas de *intervenção socioanalítica* a tese de Lourau institucionalizara a expressão, principalmente por parte de estabelecimentos ou organizações que haviam experimentado, durante maio de 68, análises internas generalizadas, prescindindo da presença de especialistas. Podemos destacar as intervenções levadas a efeito na Universidade de Quebec, Montreal (1970) (27); no Centro Universitário de Cooperação Econômica de Nancy (1970); no CEFAR, um organismo belga de formação (1971); na Universidade de Louvain, Bélgica, com estudantes de sociologia (1972); no Brasil, em diversas organizações estudantis e estabelecimentos universitários (1972) (28); mais uma vez na Bélgica, a convite de Grupos de Intervenção Crítica (1973); em Poitiers, no Centro Protestante do Oeste (1973); na mesma cidade, com estudantes do Centro Regional de Formação em Carreiras Sociais (1974) (29).

Todas essas intervenções foram encomendadas ora a R. Lourau ora a G. Lapassade, e realizadas por algum deles em separado, ou por ambos. Com freqüência se incluíram outros interventores, pertencentes a algum dos GAIs criados, a partir de 68, em diversas cidades (Reims, Paris, Bruxelas, Dijon, Grenoble etc.). Não temos o intuito de detalhar o andamento de cada trabalho, mas sim o de realçar as direções então privilegiadas, quais sejam: o estabelecimento de um *modelo* de intervenção socioanalítica; uma preocupação especial com os problemas da *encomenda* e da *demanda;* a fixação de ba ses doutrinárias, destacando-se os conceitos de *transversalidade* e *analisador,* bem como a teorização dos *efeitos* e dos *modos de ação.*

Em 1971, Lourau e Lapassade publicam, em co-autoria, *Chaves da Sociologia*. Ali, diferenciam cuidadosamente a intervenção socioanalítica da psicossociológica ou organizacional, singularizando-a mediante algumas operações-chave: análise da encomenda e da demanda; autogestão pelo coletivo-cliente; regra do tudo-dizer ou livre expressão; elucidação das transversalidades; elaboração da contratransferência institucional; elucidação ou elaboração dos analisadores. Durante os anos imediatamente subseqüentes, cada uma dessas operações será objeto de controvérsia, acontecimento previsível se levarmos em conta a seguinte afirmação:

> *Os conceitos de encomenda, demanda e intervenção são antes de mais nada de origem sociológica. Os de livre expressão, transferência e contratransferência institucional provêm da psicanálise, da psicossociologia e da psicoterapia institucional, que encontrou, em Pavlov, o conceito de analisador* (LOURAU e LAPASSADE, 1972:172).

Com apoio neste fragmento, seria fácil atribuir uma irremediável *menoridade epistemológica* à Análise Institucional socioanalítica. Afinal, reunir a psicossociologia à psicanálise, a p sicoterapia institucional a Pavlov e este último ao conceito guattariano de analisador não se afigura procedimento dos mais edificantes para os que privilegiam as cartas de nobreza do *espírito científico.* Mas, apaixonados pela dialética, os socioanalistas esforçam-se por praticar sínteses simultaneamente superadoras e conservadoras das séries conceituais com que operam. Em 1989, durante visita de Lourau ao Rio de Janeiro, um dos alunos do curso por ele ministrado na UFRJ assim manifestou sua surpresa com o procedimento: "Pensamento engraçado esse, que se alimenta de várias tendências para, em seguida,

criticá-las uma a uma!". A nosso ver, este modo de teorização tanto é *fator de produtividade* como *fonte de incompreensões* para a socioanálise. Exploremos brevemente tal panorama.

Como dissemos, estabeleceu-se um modelo de intervenção socioanalítica, difundido através da edição e das cátedras universitárias. Quando da encomenda provinda de Montreal, por exemplo, foi um jovem psicólogo, aluno do Centro de Censier onde Lapassade lecionara sociologia em 1968-69 quem fez a sugestão ao secretário geral da Universidade de Quebec, o qual, por sua vez, a passou ao reitor, autor oficial do convite. Na chegada do socioanalista ao Canadá, assim lhe respondeu o secretário quando indagado a respeito dos motivos da encomenda: "Inteiramo-nos de que a análise institucional é um produto novo no mercado das ciências sociais"(*apud* LAPASSADE, 1981:132).

Para retratar a experiência, Lapassade escolhe um título kafkiano: "o agrimensor". Como o personagem de *O Castelo*, não sabe muito bem por que está ali, o que afinal querem dele. Tempos depois, mais do que sublinhar a *indeterminação* do pedido, virá a dizer que o objeto de uma análise institucional não é senão sua própria instauração ou *instituição,* isto é, *o que institui* a situação de intervenção: encomenda, demanda, contrato, tempo, dinheiro etc.

Como novo produto no *mercado de bens de salvação*, a Análise Institucional socioanalítica se vê instada a explicitar sua diferença frente aos concorrentes. Para tanto, torna-se indispensável clarificar, mais que um simples *modelo* de intervenção produto novo, técnica distinta , o próprio*conceito* de instituição e, inclusive, de *instituição da análise institucional.* Vale observar, em acréscimo, que a quase totalidade das encomendas provém de estabelecimentos de educação ou formação. Sobre a especificidade desta clientela, Lapassade levanta hipóteses: o ponto de partida da análise institucional socioanalítica reside na "formação" (seminários de dinâmica de grupo) e na pedagogia institucional (primeiras experiências de autogestão em Gennevilliers (30) e outros estabelecimentos de ensino); as obras têm difusão sobretudo em meio pedagógico, sendo freqüentemente incluídas nos programas de Ciências da Educação, mas não, ou apenas muito pouco, nos de sociologia ou psicologia (31); ideologicamente, os praticantes da Análise Institucional estão classificados (e quiçá encerrados) na esquerda marginal e contestatária, pelo valor que atribuem aos dissidentes ditos *analisadores* ; por sua vez, são geralmente esses dissidentes que originam as encomendas dos estabelecimentos (cf. LAPASSADE, 1981:140).

Através destas observações, vemo-nos mergulhados no campo dos conceitos de *encomenda* e *demanda,* onde, talvez mais do que em qualquer outro lugar, são sensíveis as conseqüências da pluralidade disciplinar: nas articulações entre os dois termos, pode-se encontrar desde a relação*interpretativa* (superficial/profundo) até a *produtiva* (territorialização/desvio). É fácil verificá-lo nos escritos da época. Em *Chaves da Sociologia*, afirmam os autores:

> *A análise da demanda compreende a encomenda oficial do "staff-cliente" (responsáveis da organização), a demanda implícita defasada em relação à encomenda ou escondida por trás dela, e a demanda do "grupo cliente" composto pelos membros e usuários da organização.*(LOURAU e LAPASSADE, 1972:170)

No fragmento transcrito, a relação entre encomenda e demanda evoca seja algo *latente* a ser desvelado por uma espécie de leitura psicanalítica de estilo hermenêutico seja um nível grupal, supostamente livre e espontâneo, que representaria *a verdade* das organizações e burocracias. Algo inteiramente distinto, contudo, aparece na pena de Lourau em *Sociólogo em tempo inteiro*:

> *Um grupo de responsáveis que encomenda uma sessão (...) não tem os mesmos interesses, as mesmas estratégias que a base, a qual, em geral, não foi consultada e que não deseja (...), na maior parte das vezes, fazer apelo a um "especialista" para resolver seus problemas. Não se trata aqui de um nível profundo oposto a um nível manifesto, mas de dois campos em luta (...) a encomenda deve ser não só alargada, mas desviada* (LOURAU, 1979:30).

A linguagem torna-se outra, mais *bélica* que *representativa:* estratégias, campos em luta, desvios. A relação entre encomenda e demanda se vê *circunstanciada* pelo *dispositivo socioanalítico* de intervenção, em lugar de remeter a profundidades, verdades, sentidos ocultos e/ou níveis essencializados.

Problema análogo está presente na conceituação de *transversalidade,* termo tomado à Psicoterapia Institucional e, particularmente, a Felix Guattari. Vejamos a definição incluída em *Chaves da Sociologia*:

> *A elucidação da transversalidade das filiações positivas e negativas, das referências positivas ou negativas aos numerosos grupos, categorias, ideologias e outras particularidades vem negar a filiação comum à organização (...). A análise da transversalidade não pode senão se chocar contra resistências, reveladoras das relações que os atores mantêm com as instituições de sua transferência institucional* (LOURAU e LAPASSADE, 1972:171).

A proximidade entre o conceito institucionalista de *transversalidade* e o psicanalítico de *transferência* faz com que o primeiro não difira significativamente de uma idéia ampliada do segundo, ou mesmo de um mero conjunto de *transferências* que, apesar de adjetivadas como *institucionais,*mais se aparentam a vínculos *grupais* e/ou *organizacionais.* Na pena de Lourau, entretanto, logo descobrimos ensaios mais originais:

> *No caso da intervenção socioanalítica, aquilo a que se chama "a análise" (institucional) reside em boa parte nesta (...) destotalização das totalizações parciais e alienadas colocadas sob o signo da verticalidade ou da horizontalidade, e a retotalização sempre inacabada (...) das relações transversais, inconscientes ou não sabidas ou desconhecidas, que são reveladas pela análise da encomenda e do pedido, a análise das implicações de cada um e do socioanalista, a perturbação do instituído pela autogestão da base material, sem esquecer a ação subterrânea ou espetacular dos analisadores* (LOURAU, 1979:38-39).

O parágrafo nos mostra a maneira pela qual, ao longo da primeira metade dos anos 1970, não só a transversalidade como todos os conceitos socioanalíticos se *deslocam* dos campos de referência originários psicanalítico, pedagógico, psicoterápico, psicossociológico , passando a se articular ao próprio *dispositivo de intervenção*. Cada vez mais, tais conceitos se fazem *artifícios* em uma *situação artificialmente instalada,* cuja singularidade produz um *novo campo de coerência*: a transversalidade distancia-se da transferência de tipo clínico (dual ou grupal); a análise das implicações (32) afasta-se da análise da contratransferência-segredo-para-sessões-de-supervisão; em lugar de ideário político-ideológico, a autogestão se torna mito provocador, desvinculando-se, em acréscimo, da "associação livre" psicanalítica e da "livre expressão" não-diretivista (33); a ação dos analisadores marca todo o processo, passando a situação de intervenção enquanto tal a ser integralmente vista como um *analisador construído.*

Surgida entre 1962 e 1968 em meio às agitações dos meios estudantis e intelectuais época em que seus atores participam de experiências inovadoras nas escolas, liceus, agremiações políticas e profissionais , a Análise Institucional socioanalítica se defronta, na primeira metade dos anos 70, com uma situação paradoxal: tentando dignificar-se a olhares epistemológicos por um intenso trabalho de singularização do quadro conceitual, associado às intervenções a pedido, vê-se ameaçada, através do mesmo processo, de uma indesejável *institucionalização*. Sabe-se que trabalha com conceitos que não se confundem com os de outros tipos de intervenção, mas se pode encomendá-la como a qualquer outra atividade mercantil. Sabe-se que, com ela, a *instituição* não se confunde com o *estabelecimento* distinção facilitada pela temporária interrupção das análises*internas* (34) , mas, também por isso, cristaliza-se uma relação *externa* de clientela.

Em 1973, o número 29/30 da revista *L'homme et la société* faculta tomar ciência do modo como os socioanalistas apreendem este panorama. Levando em conta as lutas alternativas presentes no corpo social greves selvagens, anti-psiquiatria, deserção escolar e familiar, reivindicações de minorias etc..., René Lourau se mostra quase otimista: "Os analisadores naturais, os analisadores históricos, remetem o analista, reconhecido ou não, à lata de lixo das especialidades derrotadas"(LOURAU, 1977a:18). Lapassade, por seu turno, voltando os olhos mais para a análise *sob encomenda* (dita *consultante*) do que para a *militante,* faz um diagnóstico muito diferente:

> *(...) apesar do ruído feito em torno e a propósito da análise institucional, apesar de sua moda atual, não se avança muito. Porém se organizam "happenings" institucionais bastante bons, com clientes um pouco cúmplices e que preferem um happening, durante um fim de semana, à mudança* (LAPASSADE,1977:207).

Lourau e Lapassade passam, conseqüentemente, a adotar estratégias díspares. Lourau insiste em acentuar o nexo entre *análise institucional* e *questão política* através de um trabalho teórico acerca dos *efeitos*, dos *modos de ação* e, em especial, dos *analisadores.* Já Lapassade esforça-se por combater os excessos verborrágicos *("parolistes")* das intervenções socioanalíticas mediante uma aproximação com as teorias e técnicas corporais ligadas à bioenergética (35). Examinemos em grandes linhas os dois percursos.

Ferrenhos adversários da sociologia positivista, os socioanalistas preferem os *efeitos* às *leis.* Os *efeitos* são concebidos como formalizações de fenômenos recorrentes, que só se produzem/reproduzem *em certas condições.* Devem ser conhecidos não para que se os reverencie à maneira de uma legalidade positivista ("assim é...assim dever ser"), e sim para que se os possa analisar, combater ou favorecer *no campo* (da intervenção, da pesquisa, da escritura, do movimento social etc...). Havendo-se tornado freqüentes as intervenções por encomenda, é preciso lutar, em primeira instância, contra a *mühlmanização*. Por "efeito Mühlman *" (36) entende-se

> *o processo mediante o qual forças sociais marginais, minoritárias ou anônimas (...) se corporativizam, são reconhecidas pelo sistema das formas sociais já presentes. O instituído aceita o instituinte quando pode integrá-lo, quer dizer, torná-lo equivalente às formas já existentes*(LOURAU, 1977a:15).

Ao Efeito Mühlman se agregam alguns outros, cada um recebendo o nome de um personagem, a saber: efeito Weber * quanto mais a sociedade é desenvolvida e racionalizada, mais se torna opaca aos indivíduos que a compõem; efeito Lukács * à medida que progride, a ciência esquece as bases materiais e sociais em que se origina, voltando as costas à totalidade; efeito Heisenberg (37) * as "relações de incerteza" estão inevitavelmente presentes no campo das ciências humanas, em função das implicações do analista com as instituições em análise.

A batalha relativa à *efetuação de efeitos* passa por múltiplas estratégias e, nesta linha, Lourau destaca a criação de *contra-instituições.* Apesar das contradições que as configuram, as intervenções por encomenda são concebidas como invenções, ainda que breves, de dispositivos contra-institucionais: instalam um tempo analítico-crítico que combate o " não saber social" veiculado por determinados efeitos institucionais. Ao mesmo tempo, caso a socioanálise seja pensada como prática *militante* generalizada, se verá incorporada aos movimentos *utópico-ativos,* que instauram alternativas concretas ao invés de se limitar à denúncia (38) do existente:

> *Diferentemente da ação não institucional que rechaça a via institucional oficial, mas não coloca diretamente o problema da prática nova (...) a ação contra-institucional coloca uma alternativa prática, uma exigência de deserção das instituições atuais e de colocação à prova hic et nunc das idéias que alimentam a crítica revolucionária* (LOURAU, 1977a :28).

Mas é indubitavelmente o conceito de *analisador* aquele que melhor funciona como agenciador dos combates contra a institucionalização. As atenções de Lourau se tinham voltado para os *analisadores naturais* (39) já em sua Tese de Estado. Lapassade elevará o conceito a principal vetor da socioanálise em 1971, com *L'analyseur et l'analiste* coletânea de textos teóricos e de intervenção. Em *Les analyseurs de l'église*, Lourau o incluirá no conjunto de efeitos, batizando *efeito analisador* a emergência inesperada de desvios, delírios, lapsos e incoerências que reenviam ao conjunto da sociedade por constituírem "o reservatório de sentido recalcado pela estrutura social" (LOURAU, 1973:18). É perceptível o quanto o *efeito analisador* atua em contraposição aos efeitos *Mühlman, Weber* e *Lukács:* quando trazido à luz pelos agentes sociais, o primeiro favorece a análise e o movimento; os últimos, por sua vez, são efetuações de desconhecimento, recalcamento e cristalização que repudiam (ativamente) os analisadores.

Em *L'analyseur et l'analiste*, Lapassade associa o conceito de analisador ao próprio processo de conhecimento:

> *O conhecimento não é imediato. Passa pela intermediação de dispositivos analisadores. Pavlov dirá (...) que também o olho e o cérebro funcionam como ferramentas quase experimentais (...) O olho pensa. No transporte do conceito se produziu (...) um deslizamento de sentido. Nas ciências da natureza se entende por analisador um dispositivo construído pelo experimentalista (...) Aqueles*

> *de que fala o fisiologista - o olho, o cérebro - são, pelo contrário, analisadores naturais que funcionam segundo o modelo dos analisadores construídos: de modo, pois, que o analisador de laboratório passa a ser algo assim como um simulador dos analisadores corporais. Porém, em ambos os casos (...) a análise se efetua no analisador e através dele, que é, assim, uma máquina de decompor, seja natural, seja construída* (LAPASSADE, 1979:17-18).

Ao seu estilo, Lapassade curto-circuita diferentes campos disciplinares, instalando-se no *dispositivo* ou *artifício,* na *máquina***,** na *decomposição da ordem* presumida. No entanto, caso o abordemos historicamente, veremos que o conceito de analisador, a princípio físico e fisiológico, vem a se encontrar com o institucionalismo pelas mãos dos "psiquiatras pavlovianos" da primeira geração da Psicoterapia Institucional (40). Consumada a ruptura no seio deste movimento, o conceito ressurge na segunda geração na pena de Guattari, já desviado de sentido:

> *Será empregado para designar, simultaneamente, tanto na prática institucional como na teoria que a acompanha, analisadores naturais (o louco, em determinado momento, na clínica psiquiátrica) e analisadores construídos (a "grade"* (41) *que distribui as atividades do pessoal que atende no hospital)* (idem:18).

A apropriação do conceito pelos socioanalistas redunda em novas derivas teóricas e políticas. Primeiramente, via um confronto entre o analista e o analisador, em que o segundo termo é privilegiado. Reelaborando um artigo originalmente redigido em 1950 *A regra fundamental da psicanálise* , Lapassade (1979a: 37-67) afirma que, contrariamente à opinião difundida, as mudanças porventura obtidas pela intervenção psicanalítica pouco devem à interpretação. São os analisadores construídos cerimonial da cura, instituição da relação transferencial que, a seu ver, fazem progredir qualquer processo analítico. Em seguida, uma série de técnicas *psi* testes, entrevistas, trabalhos grupais em psicoterapia e pedagogia são reinterpretadas na qualidade de *dispositivos analisadores*: catalisam ou precipitam (em um sentido quase químico) o que até então se encontrava disperso. Finalmente, as experimentações sociais de análise coletiva Comuna de Paris, autogestão espanhola dos anos 30, maio de 68 etc. são consideradas *acontecimentos analisadores***,** verdadeiros *laboratórios sociais* que o dispositivo socioanalítico de intervenção a pedido *simula* nos períodos "frios" da história.

Por volta de 1973-1975, Lapassade procura pôr em cena a *materialidade* dos analisadores, aproximando cada vez mais suas elaborações/intervenções da questão do *corpo***.** Eterno viajante, fascinado com as experiências de possessão presentes nos países africanos ou marcados por tal cultura Tunísia, Madagascar, Marrocos, Brasil (42) , empenha-se na *produção de crises* a frio, que deseja propiciadoras de efeitos de liberação semelhantes aos do *transe coletivo*. Para tanto, mescla grupos de encontro rogerianos, espontaneidade moreniana, provocações gestaltistas, terapias de ataque tipo Synanon * e recursos bionergéticos, temperando-os com a vertente contracultural do movimento do potencial humano.

> *O choque do transe, da contracultura, é talvez o que mais falta nas práticas institucionalistas das intervenções atuais (socioanálise). Estamos próximos da ideologia da contracultura sob certos aspectos (sobretudo sexualidade) (...) Mas a contracultura não passou às práticas, às técnicas, que continuam sendo técnicas de Assembléia, marcadas pela violência de um discurso* (LAPASSADE, 1977:217).

Ao ver de Lapassade, a partir de 1962 se constata uma explosão do movimento ortodoxo da dinâmica de grupo: na França, em uma direção institucionalista, voltada para o político e o social; nos Estados Unidos (Califórnia), em uma direção expressionista, dirigida para o indivíduo, seu corpo e suas emoções. Em 1973, durante uma intervenção realizada em uma Associação de Conselheiros Conjugais de Marly-le-roy, descortina a possibilidade de unificar as duas correntes. Em meio a uma socioanálise que vê como demasiado "organizacional" plena de organogramas, especificação de funções, busca minuciosa de centros de poder etc. introduz alguns exercícios bioenergéticos em substituição ao manejo interpretativo: o grupo-cliente e os analistas gritam "não!" repetidas vezes, a partir das emoções do momento. Lapassade vê este ato como capaz de levar às últimas conseqüências o lema que julga primordial em Análise Institucional: "São os analisadores que fazem a análise" (LAPASSADE,1980:275). Todavia, parafraseando Kant, acrescenta:

> *A socioanálise sem o potencial humano é vazia; porém as técnicas do potencial humano sem a análise institucional são cegas (...) como todas as técnicas de psicoterapia, inclusive a psicanálise (...) Então, é preciso fazer a análise institucional da instituição "potencialista" e "expressionista"*(idem:idem).

Sendo assim, Lapassade propõe uma linha de trabalho em que se aceita (e deseja) a presença *material* e *analisadora* do grito, do transe e da descarga emocional, mas se rejeita a ideologia do amor e da reconciliação, própria aos movimentos californianos. Paralelamente, a teorização se transforma, tendendo a uma linha próxima à desenvolvida por Deleuze e Guattari: em (e com) Reich, não há senão *uma* economia a libidinal ou desejante , inseparável da produtiva ou social, porque a ela imanente.

Em *La bio-énergie,* Lapassade reavalia algumas de suas definições anteriores de *instituição*, dizendo-as excessivamente presas à idéia de um inconsciente que, conquanto social e político, ainda seria pensado como *representativo* e passível de uma *leitura hermenêutica* (interpretação do não-dito institucional). Passa então a considerar *instituinte* a energia social-desejante livre e *instituída* a ligada, apreendendo a intervenção socioanalítica como instauradora de um dispositivo analisador que, mais do que uma "associação livre" ou "livre expressão", deve provocar uma liberação energética. Com isso, a socioanálise se faz "crise-análise" ou "transanálise" (cf. LAPASSADE, 1978:119-125).

Esta deriva dá início ao que J. Ardoino (1980:18) denomina cisão entre uma tendência *estético-sociológica* vertente Lourau, ênfase nos analisadores sociais e uma tendência *político-existencial* vertente Lapassade, intervenções que implicam o corpo e o desejo. Para usar uma terminologia hegeliana cara aos dois socioanalistas, diríamos que cada um deles encontra no contexto sócio-histórico de então a *realização* de sua profecia: Lapassade a entrevê nos movimentos político-desejantes das minorias (antipsiquiatria, antipedagogia, liberação homossexual); Lourau, nos acontecimentos da fábrica *Lip*, que passamos a examinar.

Um novo tempo?

A fábrica de relógios Lip sempre parecera um imutável patrimônio francês: na Rádio Luxemburgo soava "Lip!" de hora em hora. Pouco a pouco, no entanto, em outras emissoras passam a tiquetaquear o Timex *(made in USA)* e o Seiko *(made in Japan).* Em 1973, alegando queda nos lucros, Fred Lip já cedera um terço de seu capital. Falta pouco, portanto, para que os suíços se tornem acionistas majoritários, desejosos que estão de rivalizar no mercado com americanos e japoneses. Há apenas um empecilho: os trabalhadores vigiam atentamente o processo. Nessas circunstâncias, o grupo Ebauches S.A., do qual a fábrica depende, assume provisoriamente a administração a fim de dar tempo ao tempo, procurando esvaziar, pelo cansaço, inquietações e agitações.

Enquanto as centrais sindicais reprovam a greve deflagrada em abril, Jean Raguenès & padre dominicano há três anos "estabelecido"(43) na Lip suscita a criação de um comitê de defesa, logo apelidado *comitê de ação*: a partir dos quatro participantes iniciais, faz conexões múltiplas e se expande à maneira de um inconsciente deleuze-guattariano. Ao mesmo tempo, prosseguem as formas tradicionais de luta: centrais sindicais batem à porta do Estado, operários reduzem cadências de trabalho, manifestantes se reúnem na praça. Nada acontece: os trabalhadores continuam ignorando o que os espera, embora temam demissões em massa.

Quando, à saída de uma Assembléia Geral, descobrem nos escritórios da administração que a verdade é pior do que imaginavam existem fichas de informação sobre operários suspeitos, prepara-se um futuro bloqueio de salários e o fim da escala móvel, a reação não demora. Em junho, a fábrica é ocupada e Charles Piaget &, sindicalista da CFDT, escolhido como *administrador selvagem.*

Os trabalhadores invadem o que especialistas em relojoaria chamam *câmara fria* e de lá retiram 25.000 aparelhos prontos, transferindo-os, qual reféns, para um lugar seguro. Ao mesmo tempo, apropriando-se de peças isoladas, capacitam-se a montar mais 32.000 relógios. Em Besançon, começam a ser saudados como heróis, "os Lip". Charles Piaget e Jean Raguenès &, ligados a círculos católicos progressistas, ocupam as igrejas com sua *novíssima* classe operária, que autogere a fábrica, a venda e os rendimentos. "É possível: nós fabricamos, nós vendemos, nós nos pagamos" clama seu lema (cf. HAMON e ROTMAN,

1988:515). Diariamente se realizam assembléias gerais onde a palavra é livre, decisória e franqueada a sindicalizados e não sindicalizados.

No começo de agosto, uma distribuição selvagem de salários mantém os rendimentos diferenciados que eram percebidos antes do começo do movimento, embora o *comitê de ação* tivesse lutado para que se oferecesse a todos o mesmo montante (1500 francos). Não obstante as disputas entre centrais sindicais dificultem o desencadeamento de ações resolutamente contra-institucionais, os acontecimentos são contagiantes: operários de uma fábrica de roupas em processo de falência põem as máquinas a funcionar e se dispõem a trocar duas calças por um relógio; o congresso do Partido Socialista, em Grenoble, compra 200.000 francos em produtos "Lip".

Nem tudo é dinheiro, porém, nesta aventura contra-institucional. Um episódio particular desvela uma situação em que a axiomática do capital, ainda que momentaneamente, perde seu domínio:

> *A mais bela peripécia do período é decerto a escapada a Besançon de um comerciante vindo do Kuwait, Mohamed Saatchi &. Ele desembarca de improviso na cantina e propõe o pagamento 'cash ' de trinta mil relógios - o dinheiro está lá, dentro de uma maleta. Depois de deliberar, os Lip recusam. Os relógios, eles os querem vendem um a um, diretamente, porque somente assim se podem difundir os objetivos que simbolizam.*(HAMON e ROTMAN, 1988:517)

Mas estamos em 1973, ano em que, como vimos anteriormente, as forças da ordem odeiam, mais do que tudo, a expansão da vida. Assim, na madrugada de 14 de agosto, 3.000 policiais vindos de Paris caçam a equipe de guarda da Lip, formada por cinqüenta grevistas sonolentos. Às três da tarde, as 10.000 pessoas concentradas em protesto nas ruas de Besançon provam que a máxima "tempo é dinheiro" pode ser derrotada quando se difundem objetivos um a um (mesmo que sob a forma de relógios). Alguns dias depois, Georges Pompidou tenta & ignorar o adversário, declarando: "Lip não interessa senão aos intelectuais de esquerda"(cf. HAMON e ROTMAN, 1988:518). A não ser que uma maré erudita e sinistra tenha percorrido a população da França, ou que os institutos de pesquisa tenham invertido radicalmente suas tendenciosidades, o presidente se equivoca seriamente: em setembro, uma pesquisa anuncia que Lip é o acontecimento mais importante do ano para 50% dos franceses.

Desalojados da fábrica, em lugar de passar às chorosas manifestações pelo fim de mais uma esperança, "os Lip" se instalam num ginásio cedido pela municipalidade, dele fazem *atelier* clandestino e retomam a produção, sob o lema: "A fábrica está onde estão os trabalhadores" (idem:519).

A frase ecoa nos campos e logo operários, ecologistas e camponeses estarão juntos em manifestações nas quais o tradicional "J'accuse" (44) denuncia neo-colonialismos estatais, conforme as palavras de um viticultor do grupo *Luta Ocitânea*:

> *Acuso o estado francês de ocupar nosso país, implantando por toda parte zonas militares (...), de utilizar o modernismo, a técnica, (...) a fim de aniquilar e escravizar os trabalhadores da terra (...), de liquidar a classe operária ocitânea. Ele fecha as fábricas existentes, expede nossas matérias primas para o Norte sem tratamento (...). Acuso o estado francês de dividir os trabalhadores divulgando mentiras na imprensa e televisão (...), de genocídio cultural do povo ocitâneo, chamando a língua de dialeto e ocultando sua história.* (*apud* HAMON e ROTMAN, 1988:523)

O autonomista ocitâneo René Lourau não poderia ficar indiferente. Em 1974 publica *L'Analiseur Lip*, exaltando o acontecimento como *ação exemplar* dentro do projeto sociológico-político-estético de uma análise institucional generalizada. O livro é uma exigência: qual maio de 68, Lip vem sendo vampirizado pelas agremiações políticas, que tentam torná-lo objeto de alguma forma de violência interpretativa. Para tanto, nada melhor do que aparentá-lo a maio de 68, dizendo-o festa imotivada sem tomada da Bastilha, a ser posta na trilha correta por alguma união eleitoral (eleitoreira, diríamos) de esquerda. A conclusão de Lourau é radicalmente distinta.

> *(...) se a palavra de ordem "Lip por toda parte" parece prematura a alguns, que nos seja permitido sublinhar (...) uma outra "lição" indiscutível do caso: aquilo que, não atingindo diretamente "no centro" o sistema político-econômico mundial, o revela em sua nudez e acelera seu desaparecimento, é o fato de não se fazer nada daquiloo que o sistema espera (inclusive suas*

> *instituições indispensáveis que são os partidos e os sindicatos). (...) Nada fazer que possa entrar, a título de representação nova ou antiga, dentro do sistema. Ou seja: abandone tudo... o que você pode abandonar sem que sejam abandonadas as suas possibilidades de gozar e sobreviver.*(LOURAU, 1974:181-182)

Lip detona um novo começo e anuncia um começo de fim: começo (ou re-começo) do *revolucionamento contra-institucional* da vida cotidiana; começo de fim do *revolucionarismo tendencial-teleológico,* mesmo que *extra-oficial.* Não que venha sozinho nessas duas séries, mas, qual um relógio, lhes marca o tempo. Em 1972, os maoístas tinham visto surgir seu mártir indesejado: Pierre Overney &, jovem operário de recentes simpatias "chinesas", fora estupidamente morto a tiros por um segurança da Renault-Billancourt. Em represália, o recém-nascido (e natimorto) *Grupo Pierre Overney de Resistência Popular* raptara R. Nogrette @, chefe de relações sociais da empresa. A porta do terrorismo estava aberta, como resposta às medidas repressivas cada vez mais descabidas. Entretanto, os maos não ultrapassam o umbral; em poucos dias o burocrata é solto, acompanhado de um comunicado:

> *Não é nossa função decidir o momento em que será necessário começar a exterminar o inimigo de classe, mas ao povo, apenas ao povo. Nosso papel é simples: mostrar ao povo que não há terror que não possa ser combatido* (*apud* HAMON e ROTMAN, 1988:414).

Sendo do povo a causa, não cabe aos grupúsculos fazer justiça com as próprias mãos. Tampouco a *justiça popular* parece dotada da transparência que termos tão simples levam a supor. Coincidindo com o momento do assassinato de Overney, *Les Temps Modernes* publica um diálogo entre Michel Foucault e Pierre Victor & (pseudônimo de Benny Lévy &), um dos líderes da Gauche Prolétarienne. O maoísta defende a criação de tribunais *populares* para julgar crimes praticados pela polícia ou pela burguesia, invariavelmente inocentados pelos tribunais *burgueses.* Mas enquanto Victor exalta as virtudes revolucionárias do Exército Vermelho e das instâncias chinesas de jurisdição, Foucault põe em análise a *forma tribunal*, hipotetizando que ela não seja uma natural expressão da justiça do povo, tendo por função, ao contrário, "reduzi-la, dominá-la, sufocá-la, reinscrevê-la no interior de instituições características do aparelho de Estado"(FOUCAULT, 1979:39).

A despeito desta preciosa ontologia do presente, os maos exigem "justiça popular" durante todo o ano de 1972 para um crime ocorrido em Bruay-en-Artois: uma jovem humilde de 16 anos fora assassinada à noite em um terreno baldio, sendo um notário chamado Leroy o primeiro suspeito *. A moça é filha de operários; Leroy, um burguês. Segundo *La cause du peuple*, em um texto não assinado, "só um burguês podia ter feito isto" (cf. ERIBON, 1990:230). O artigo é de um realismo (socialista) digno @dos tempos stalinistas. A partir dele, a unidade mao começa a se esvair. Na reunião do comitê de redação, Jean-Pierre Le Dantec & exige os nomes dos que redigiram tantas tolices, e o consegue: vão de um "operário-modelo" (Joseph Tournel &) a uma aprendiz de jornalista (Danielle *), passando por um professor de filosofia (F. Ewald @), tudo aprovado por Serge July &, o chefe regional. Após violenta polêmica, Le Dantec se retira do grupo e da publicação. Em agosto, P. Gavi @ faz a crítica pública da imprensa gauchista em *Les Temps Modernes*, transformando a afirmação anterior em pergunta ("Só um burguês podia ter feito isso?) e substituindo a vulgata pela análise do cotidiano: "Não se trata de politizar o *fait divers,* mas de mostrar como, em 1972, o *fait divers* é necessariamente político"(*apud* L'AVENTURE DES IDÉES, 1988:91).

A frase é lúcida, mas o mundo oscila. No mês seguinte, o *terrorismo internacional* está lançado: nos jogos olímpicos de Munique, onze israelenses são executados por um comando palestino. Justiça popular? Politização do comum? Midiatização do político? Um ano depois, *La Cause du Peuple* lança seu último número, dois dias após o assassinato do presidente socialista chileno Salvador Allende. Sendo o cotidiano indubitavelmente político, haverá possibilidade de fazer frente à ferocidade com que este político se exerce sem recorrer às mesmas armas?

Os gauchismos não sabem ainda se *sim* ou se *não,* mas o estado francês não parece preocupar-se com questões analíticas: em junho de 1973, sob o pretexto da ocorrência de alguns atentados contra cafés freqüentados por trabalhadores norte-africanos, dissolve não apenas *Ordre Nouveau*a organização fascista que os promovera como o grupo trotskista LCR,* verdadeiro alvo da medida. Os maos da GP antecipam-se ao golpe do estado: não há motivos para optar entre o *sim* e o *não* quando se percebem ultrapassados pelo que apelidam "bando de católicos" da Lip. O & mais perturbador é que esses católicos "tomam de empréstimo vias estranhas à ala CGTista do mundo operário (referência única da G.P.) e, no entanto, mais audaciosas: escolhem a ilegalidade sem afrontar o Estado, encorajam a espontaneidade sem cassar o

aparelho sindical"(Maurice Clavel,*apud* HAMON e ROTMAN, 1988:529-530). Em face desta terceira via de ação política, os membros da G.P., que aparentemente só conhecem duas (a russa e a chinesa), optam pela *autodissolução*. O manifesto é publicado em janeiro de 1974 nos *Cahiers prolétariens:* "Toda organização deve aprender constantemente a morrer, a recusar-se a perseverar em seu ser, quando está em desacordo com as exigências do movimento de massa" (*apud* LOURAU, 1980:191).

A deserção do gauchismo tendencial se dá suavemente, timidamente mesmo, deixando a definição do *caminho da Verdade* às invenções da história. Posteriormente muitos tentaram, sem sucesso, definir por que as coisas se passaram assim. Certo apenas é que as táticas dos comandos palestinos de Munique, das Brigadas Vermelhas italianas ou as que o Bando de Baader levava a efeito na Alemanha não ganharam a adesão dos revolucionários franceses.

Poderíamos encerrar o período aqui, delimitando-o pelo *fim dos profetas* ou da *escatologia histórica.* Optamos, no entanto, por enfatizar um marco de ressonâncias midiático-internacionais ligado a um livro e um personagem. Até o final de 1973, apenas os conhecedores da língua russa podem ter acesso a *O Arquipélago Gulag*. Nessas circunstâncias, os esquerdistas menos poliglotas acompanham a expulsão de Soljenitsyne * da URSS, em fevereiro de 1974, como mera repetição do passado, indigna de atenções maiores, e logo se entusiasmam com a Revolução dos Cravos portuguesa liderada pelos capitães ou com a queda da ditadura dos coronéis gregos. Além do mais, a equipe da revista *Tel Quel* (P.Sollers *, J. Kristeva *, R. Barthes e * F. Wahl @) acaba de regressar quase unanimemente encantada da China, a celebrar um socialismo finalmente sem Deus e sem Homem. Porém F. Wahl, voz dissidente entre os *telquelistas*, já não parece seguro de que "só um burguês" possa cometer erros: *A China sem utopia* é o título, por si só revelador, do artigo que publica em *Le Monde*.

Dissonâncias e ressonâncias serão incontroláveis a partir de julho, mês em que a Editora Seuil faculta visitar, em língua francesa, as ilhas do arquipélago soviético (45). A situação difere da que caracterizara o pós-guerra: em 1974, não é que *não se saiba* dos crimes do stalinismo, denunciados à exaustão*.* Os próprios *comunistas-anti-stalinistas* tanto sabem que definem sua originalidade política exatamente por este *saber* e por dele *falar*. Mas não o dizem assim, com esta banalidade, este horror cotidiano feito literatura:

Em uma casa que conheço, onde vivem velhos Z/K, observa-se o seguinte ritual: em 5 de março, dia da morte do Assassino em chefe, dispõem-se sobre as mesas as fotos das vítimas, fuziladas ou mortas nos campos, algumas dezenas, aquelas que se conseguiu reunir. Durante todo o dia, reina na casa uma atmosfera solene, como em uma igreja ou museu. Ao som de uma música fúnebre, os amigos vêm olhar as fotos em silêncio: eles escutam, falam-se em voz baixa e depois se vão sem formalidades...(SOLJENITSYNE, 1974:316).

À página seguinte, os *crimes de Stalin*, que na França se tinham tornado *quase-conceitos*, ganham rosto e nome: Elizabeth Ievguenievna Anitchkova &, Victor Petrovitch Pokrovski &, Alexandre Andreïvitch Svetchine & etc. Sabe-se, pois, de uma nova maneira na pena deste Soljenitsyne que Hamon e Rotman (1988: 568) apelidam "barqueiro de sombras". Passa-se a possuir uma certeza que nem mesmo os trabalhos eruditos de filosofia política tinham conseguido instaurar: a de que a reviravolta que lança o marxismo contra o povo é mais do que uma ocasional desventura da dialética na URSS. Faz-se prioritário indagar, como o fará Foucault, se o sonho revolucionário da libertação total não poderia ser, no fundo, um sonho bárbaro. Ou, numa linguagem deleuze-guattariana, se acaso não estará instalado um *Comitê Central-em-nós*. Ou ainda, acompanhando Lourau, se todo e qualquer Estado não tem por efeito a *gulaguização dos analisadores sociais*.

Considerações (e efeitos) finais

Nem sempre o conceito de *efeito* tem recebido a devida atenção por parte dos estudiosos e praticantes da Análise Institucional. Talvez porque seu emprego esteja eventualmente acompanhado de um tom brincalhão e por ser bastante receptivo a inventividades de ocasião, é a ferramenta sobre a qual menos se tem trabalhado teoricamente: ao que parece, sequer entre os institucionalistas é fácil admitir que o riso, a criação e o rigor sejam compatíveis.

A reconstituição histórica que acabamos de empreender poderia, no entanto, ser posta sem receios sob a égide do conceito de efeito. Caso contrário, como compreender que a cada particular configuração de forças os analistas institucionais se ponham a produzir escritos, a alterar conceituações, a modificar modos de intervenção, a construir dispositivos, a instaurar aproximações e/ou afastamentos entre práticas ou entre saberes? Se as configurações recém-mencionadas não fossem igualmente *efeitos* melhor dizendo, *efetuações* , essa intensa atividade (simultaneamente teórica, prática e política) seria, aprioristicamente, inútil e despropositada. Apenas porque são, sem dúvida, efeitos, e por serem os efeitos *contingências* (repetidas e reforçadas), é que se pode pensar em lhes agregar elementos de intensificação ou, ao contrário, em sobre eles tentar exercer contra-efetuações. Por conseguinte, uma história pensada como *história das lutas* é igualmente uma *narrativa de efeitos*.

Contudo, se tem sido raro o trabalho teórico sobre o conceito, não param de se multiplicar, ao mesmo tempo, os efeitos ideados pelos analistas institucionais. Em uma pequena obra de síntese, Hess e Savoye (1993: 78-83) reportam, além dos tradicionais já abordados no presente artigo , os efeitos *Goody* * (modo como o contexto da justificação determina, a partir do futuro, o da d escoberta), *Lapassade* ou *Al Capone* (relação direta entre a complexidade técnica de uma instituição e a inventividade dos usuários para contorná-la), *Barbier* * ou *Ben Barka* * (ignorar o adversário, fazendo-o desaparecer, como maneira de desqualificá-lo teórica e/ou politicamente), *Basaglia* * (tendência das sociedades atuais a rejeitar para a periferia social camadas crescentes da população), *Lefebvre* (o estatismo como forma social mundializada) e *Guizot* * (relação entre a competência das instituições científicas e a conjuntura político-social).

Também nós gostaríamos de propor mais um, o *Efeito Lourau*, emprestando-lhe dupla conotação. A primeira é mais *clássica* se o termo não ofende os analistas institucionais e remete ao permanente esforço, na trajetória da AI, para acentuar o nexo entre gênese teórica e gênese social esforço do qual René Lourau foi, decerto, o mais ardente promotor. Acompanhando a tendência a definir efeitos em termos análogos a funções, sugerimos a seguinte formulação: "quanto maior a preservação de tal nexo, menor o risco de que um pensamento ou prática se torne mera técnica a consumir no mercado capitalistico". Neste mesmo sentido, evocamos uma brilhante *frase de efeito*: "Os analisadores não vêm a nosso encontro somente nos momentos e lugares onde somos instituídos ‘especialistas’ da Análise Institucional, e sim ao longo de nossos dias e noites brancos ou negros "(LOURAU, 1977a: 19).

A expressão "frase de efeito" não porta intenções críticas. Em um artigo recente, também Gilles Monceau (2003) fala de um *Efeito Lourau*, apontando, com isso, a algo análogo a um *passe* ou *chute de efeito*, como dizemos no jargão futebolístico. Ou seja, pela expressão designa e o acompanhamos, em nossa segunda conotação a singular trajetória (quanto a teorização, ação cotidiana e escritura) de René Lourau, capaz de *contagiar*, qual fazem os ases da bola com companheiros de equipe e torcedores. Deste sentido do conceito de efeito fala novamente a história construída no presente trabalho: permanente imposição de um *desvio* ou *curvatura* àquilo que normalmente fazemos como intelectuais, tornando visível um aquém (ou além) das práticas especializadas.

As lágrimas derramadas por Basaglia e a presença, mesmo limitada, da Análise Institucional nos cursos de formação de psicólogos no Brasil (com sua ainda tímida associação ao movimento da Reforma Psiquiátrica) são testemunhas da presença desta *folha seca* (46), bem como do sentido anterior, mais clássico, do recém-batizado *Efeito Lourau*: sabendo que nossas disciplinas se enraízam nos movimentos sociais, que os analisadores nem sempre estão sob a égide de nossas teorias e técnicas e que podemos imprimir algum efeito especial a nossas intervenções em situação, ainda nos cabe aspirar à *criação de contra-instituições* de análise coletiva, generalizada , mesmo num mundo que se deseja o do *pensamento único*.

A Análise Institucional insiste em se fazer ouvir em nossa formação: incorporar o *Efeito Lourau* a nossa ferramentaria quiçá nos possa ajudar a efetuar um desvio quanto aos limites que a cerceiam. Tentei contribuir aqui com um pedaço tão significativo da história da A.I. francesa, no intuito de exibir as inegáveis conexões entre as formas assumidas por ação, intervenção, teorização e escritura, e o diagnóstico do presente. Pois se a Análise Institucional é, inclusive, intervenção por encomenda, tal marca se liga a certo *tempo*. Caso o ignoremos, corremos o risco de fazer, de uma simples contingência, um restritivo *contratempo*.

Sendo assim, creio que nada melhor, para finalizar, do que evocar mais uma *frase de (e do) efeito*. No título de uma intervenção por encomenda na área de saúde mental, René Lourau (1992), enfaticamente, proclama: "A Psiquiatria,....isso se cura!".

Notas

1. Em nossa dissertação de mestrado (Rodrigues, 1994), para periodizar os regimes de verdade, poder e subjetivação que caracterizaram o panorama intelectual francês a partir do pós-guerra, estabelecemos os seguintes marcos: Do "Efeito Stalingrado" à "ruína das plantações do escritor" (1944/45-1956); De "quando Bandung substituiu Billancourt" à "Grande Recusa" (1955/56-1968); Do "Maio feito Mao" ao "Gulag" (1968-1974); Do "arrependimento" ao "triunfo da rosa" (1974-1981); Os "anos de inverno" (1981-....).

2. Em uma perspectiva apoiada em Foucault e Deleuze, designamos por *acontecimento* algo bem distinto do *fato* das histórias positivistas: o conceito remete a momentos em que forças sociais se revertem, configurando novos *regimes* (de saber, prática e subjetivação).

3. Winock (1977:349-351) destaca: os defensores da autogestão pela base; a constelação trotskista [Liga Comunista Revolucionária (LCR), Associação da Juventude Socialista (AJS) e Luta Operária]; a constelação maoísta [Gauche Prolétarienne (G.P.), com o jornal *La cause du peuple*; Vive la Révolution (VLR), com o jornal *Tout!* e o mais ortodoxo Partido Comunista Marxista Leninista Francês (PCMLF)].

4. Em 1956, Guy Mollet fizera aprovar *poderes especiais*, dando às forças armadas direitos ditatoriais sobre a Argélia.

5. Quando se iniciou a guerra de descolonização (1954), F. Mitterrand, então ministro do governo, defendeu enfaticamente a tese da "Argélia Francesa".

6. Por *quotidianismo* (termo ligado às idéias de Henri Lefebvre), designamos lutas pela efetivação imediata de mudanças no dia-a-dia, através da ação direta.

7. Não acreditemos mais nos amanhãs que cantam / Mudemos a vida aqui e agora.

8. Padre demissionário, atuante no México (Cuernavaca). Publicou, à época, *Une société sans école*s (Seuil, 1971), defendendo a realização da educação via supressão da instituição escolar.

9. Herdeira da desconfessionalização da Confederação Francesa dos Trabalhadores Cristãos, constitui central sindical alternativa à Confederação Geral do Trabalho (CGT), de hegemonia comunista.

10. Criado em 1960, o PSU se apresentava então como *nova esquerda* socialista, desvinculada das posições da SFIO quanto à Argélia e ardente defensora da autogestão.

11. Designação-síntese do prestígio adquirido pelos partidos comunistas após a Segunda Guerra Mundial, em função dos êxitos dos soviéticos durante aquele conflito. Na França, tal efeito foi reforçado pela participação maciça de membros do PCF na resistência à ocupação nazista.

12. Por teoria (ou Teoria), referimo-nos ao ideário estruturalista..

13. Fala de Lacan no seminário realizado em Vincennes (agosto de 1969), em resposta às provocações dos estudantes (*apud* DOSSE, 1992:193).

14. Para um detalhamento dos espaços de luta não acatados em maio de 68 prisioneiros de direito comum, drogados, delinqüentes, psiquiatrizados , ver Guattari, 1981.

15. *Libération* começa a vir a público em 1973 e, no ano seguinte, passa a funcionar autogestionariamente: todo o poder à Assembléia Geral; autofinanciamento; salário idêntico para toda a equipe, dos trabalhadores manuais aos jornalistas.

16. Para apreciar trabalhos do CERFI nesta linha, consultar Guattari et al., 1978.

17. Ao longo de sua trajetória filosófica, Deleuze adverte repetidas vezes que os conceitos devem ser *circunstanciados:* dotados de uma geografia, um clima, uma data, personagens etc. Já Guattari, levando Sartre ao limite, gosta de dizer que "a consistência precede a existência". A respeito consultar, respectivamente, Deleuze e Guattari (1992) e Guattari (1981a).

18. Em *Apresentação de Sacher-Masoch* (1967) e *Lógica do sentido* (1969), Deleuze elaborara análises que, embora não integralmente conformes à Psicanálise, poderiam conciliar-se com ela.

19. Título inspirado, à maneira de simulacro, em Morgan.

20. Estabelecimento privado criado em 1953 por Jean Oury (em Cours Cheverny), no prolongamento das experiências psiquiátricas liberalizantes desenvolvidas em Saint Alban durante a Segunda Guerra Mundial. Guattari foi colaborador de La Borde durante toda a vida.

21. A partir de 1960, a setorização tornou-se a política oficial no campo da saúde mental francesa. Consiste em uma divisão do território em espaços geográfico-administrativos, dotados de um conjunto completo de dispositivos de atenção (da prevenção à reabilitação).

22. La Borde permanece tributária da tradição psiquiátrica da Psicoterapia Institucional. Embora se humanizem as relações, conservam-se a nosografia clássica e os tratamentos tradicionais (do eletrochoque à psicoterapia).

23. O governo francês passou a implantar medidas extremamente duras contra os grupúsculos políticos, destacando-se a *Lei Anticasseurs*: restrição ao direito de reunião, responsabilizando os organizadores caso as manifestações redundassem em danos de qualquer espécie.

24. Uma das associações de psicossociologia criadas na França nos anos 1950.

25. Criador do termo *socioanálise*, animou um centro sociológico de pesquisa e intervenção que visava a combater os excessos de *intimismo-psicologismo* das práticas grupais.

26. Para um relato dessas primeiras intervenções, ver Lapassade, 1981; no que tange às desenvolvidas em meio cristão, consultar Lourau, 1973.

27. Sobre esta intervenção, ver Lapassade, 1971.

28. Para uma apreciação da presença de Lapassade no Brasil, consultar Lapassade, 1974; *Revista de Cultura Vozes*, maio de 1973; Rodrigues et al., 2000.

29. Com exceção das já referidas, as demais intervenções podem ser encontradas em Lourau, 1979.

30. Na escola de Gennevilliers, ao início dos anos 1960, Ramon Fonvieille trabalhava como professor de turmas de adolescentes. Nelas instaurou o dispositivo *conselho*, pelo qual se auto-gestionavam todas as atividades da classe. Acerca da experiência, ver Fonvieille, 1988.

31. A situação não é muito diferente no Brasil. Nos cursos de psicologia, por exemplo, a Análise Institucional só recebe destaque maior nas cadeiras de Psicologia *Escolar.*

32. O deslocamento da *contratransferência institucional à análise das implicações* tem matizes situacionais e conceituais. Na contratransferência, mesmo adjetivada como *institucional*, trata-se de analisar *em segredo* situações de supervisão, avaliação etc. o modo como o analista se vincula aos sujeitos, grupos e organizações com os quais trabalha. Na análise das implicações, trata-se da análise *pública* efetivada no próprio campo de intervenção dos vínculos que tanto analistas quanto participantes mantêm com as instituições em jogo (dinheiro, tempo, saber, comunidade científica, Estado, a própria análise institucional

etc.). Por este motivo, uma análise das implicações *generalizada* deriva na idéia de *transversalidade*: rompe-se a ilusão de totalidade fechada; ninguém mais é apenas o que *parece* ser membro de *um* grupo, de *uma* organização etc.

33. No processo de transformação da autogestão de ideário em mito provocador, a *autogestão do pagamento* dos analistas emerge como elemento fundamental. No processo de *artificialização,* é articulada à construção do *analisador D* (Dinheiro): decisão coletiva acerca de *quem* paga, *quanto paga, como o faz* e com base em que *campos de análise* do valor.

34. A distinção entre análise *interna* conduzida por alguém que pertence a um estabelecimento ou organização e *externa* efetuada por um interventor vindo "de fora" tem sentidos diversos conforme a encaremos via *história das idéias* ou via *história institucional.* No primeiro caso, trata-se de um equívoco teórico: ninguém está *fora* das instituições, por mais "externo" que seja a um estabelecimento ou organização. No segundo, remete às diferenças de poder de provocação que a análise institucional teve (e tem), em cada um dos casos, em diferentes momentos históricos.

35. Em 1974, Lapassade publicará *La bio-énergie;* em 1975, *Socioanalyse et potentiel humain*.

36. A idéia deste efeito a *institucionalização* como função do *fracasso da profecia* foi tomada por Lourau a Mühlman, W. @ - *Messianismes révolutionaires du tiers monde* (Paris: Gallimard, 1968) e articulada ao *princípio de equivalência.* Este último foi proclamado pela Revolução Francesa no campo do direito e das trocas (a mesma lei para todas as províncias, as mesmas medidas de comprimento, peso etc...) e por Marx * no da economia (o dinheiro como equivalente geral de toda mercadoria e a mercadoria como equivalente geral de toda relação capitalista).

37. W. K. Heisenberg formulou, em 1927, o "princípio da incerteza" em Física: estando as partículas afetadas de um componente de posição e outro de movimento, quanto mais se tenta conhecer com precisão um dos componentes, mais o outro se torna difícil de apreender. A limitação não decorre da imprecisão dos instrumentos, mas da *interação* entre um objeto quântico (a partícula) e um macroscópico (o dispositivo de mensuração). Sendo assim, só há conhecimento no interior de um desarranjo, de uma perturbação (cf. Hess e Savoye, 1993:78).

38. Lourau distingue os modos de ação *institucional* (práticas que se integram ao funcionamento do instituído e o reforçam) e *antiinstitucional*. O modo *antiinstitucional* pode configurar-se como *não institucional* (unicamente transgressivo, denunciador, quanto ao instituído) ou *contra-institucional* (experiências concretas, levadas ao campo da ação cotidiana, de transformação da vida coletiva).

39. Em *A análise institucional*, R. Lourau identifica três tipos de dissidentes, atípicos ou desviantes que funcionam, nas organizações, como *analisadores naturais:* o ideológico, o libidinal e o organizacional. Cita a criança, a mulher, o doente, o velho e o louco como *analisadores naturais* que nos falam de separações instituídas pelo sistema social, arbitrariamente promovidas a normas inquestionáveis da ação. O adjetivo *natural* não remete a qualquer natureza última, pois todo analisador é sócio-histórico: *natural* se define por oposição a *construído.* O analisador natural vem ao encontro da situação sem ser intencionalmente proposto ou controlado, enquanto o construído é um dispositivo artificialmente instalado.

40. Segundo Castel (1978), a hegemonia alcançada pela segunda geração da Psicoterapia Institucional (psicanalítico-lacaniana) não nos deve levar a omitir a existência da primeira geração (eclética, mas predominantemente comunista, em função da ativa presença de psiquiatras que eram membros do PCF).

41. A "grade" é uma tabela de dupla entrada tempo e qualificações criada para dar conta das tarefas em revezamento, compatibilizando atividades de tratamento, animação e relativas à vida cotidiana. Combate o estabelecimento de chefias ou gerências, bem como a cristalização das divisões técnica e social do trabalho.

42. Consultar Lapassade e Luz, 1973; Lapassade, 1970.

43. "Estabelecer-se" junto à classe operária é uma das estratégias de ação muito usadas, à época, pelas organizações cristãs de esquerda e por alguns grupos maoístas. Consiste em assumir as condições de vida e de trabalho daquela classe.

44. Título da famosa carta aberta de Émile Zola, publicada em *L'Aurore* (1898), questionando o governo francês pela condenação do capitão Alfred Dreyfus por espionagem.

45. Soljenitsyne, A. - *L'Arquipel du goulag. Essai d'investigation littéraire 1918-1956*, vol. 1. O segundo tomo será publicado em dezembro de 1974.

46. Denominação atribuída ao chute de curva de Didi, famoso jogador de futebol brasileiro.

Referências Bibliográficas

ARDOINO, J. - *El deseo y la institución*. Em Lapassade, G. - *Socioanálisis y potencial humano*. Barcelona: Gedisa, 1980.

CASTEL, R. – *O Psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. - *Entrevista 1.* Em Carrilho, M. M. (org.) - *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1976.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. - *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.* Lisboa:Assírio e Alvim, s/d.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. - *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. – *Diálogos.* Valencia: Pre-Textos, 1980.

DONZELOT, J. - *Uma anti-sociologia.* Em Carrilho, M. M. (org.) - *Capitalismo e esquizofrenia: dossier Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1976.

DOSSE, F. – *Histoire du structuralisme*, vol. 2. Paris: La Découverte, 1992.

ERIBON , D. – *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

FONVIEILLE, R. – *Élementes pour une histoire de la pédagogie institutionelle*. Em Hess,R.; Savoye, A. – *Perspectives de l'analyse institutionelle*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988

FOUCAULT, M. - *Sobre a justiça popular.* Em *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. – *The subject and power*. Em Dreyfus, H.L.; Rabinow, P. – *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983

FOUCAULT, M. - *O Anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista.* Em Escobar, C. H. (org.) - *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

GUATTARI, F. – *Antipsiquiatria e Antipsicanálise*. Em *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981

GUATTARI, F. – *Falação em torno de velhas estruturas e novos sistemas*. Em *Revolução molecular*, SP, Brasiliense, 1981a

GUATTARI, F. – *Entrevista.* Em *La intervención institucional*. Mexico: Folios, 1981b.

GUATTARI, F. - *Três milhões de perversos no banco dos réus.* Em *Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981c.

GUATTARI, F. et al. - *Los equipamentos del poder*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1978.

HAMON, H. e ROTMAN, P. - *Géneration 2. Les anées de poudre.* Paris: Seuil, 1988.

HESS, R. e SAVOYE, A. - *L'analyse institutionelle.* Paris: P.U.F., 1993.

LAPASSADE, G. - *La transe*. Paris: PUF, 1970.

LAPASSADE, G. - *L'arpenteur*. Paris: Épi, 1971.

LAPASSADE,G. - *Les chevaux du diable.* Paris: J.P.Delarge, 1974

LAPASSADE, G. - *El encuentro institucional.* Em Lourau, R. et al. - *Análisis institucional y socioanálisis*. México: Nueva Imagen, 1977.

LAPASSADE, G. - *La bio-energ¡a.* Barcelona: Gedisa, 1978.

LAPASSADE, G. - *El analizador y el analista.* Barcelona: Gedisa, 1979.

LAPASSADE, G. - *La regla fundamental del psicoanálisis.* Em *El analizador y el analista*, Barcelona: Gedisa, 1979a

LAPASSADE, G. - *Socioanálisis y potencial humano.* Barcelona: Gedisa, 1980.

LAPASSADE, G. - *La intervención en las instituciones de educación y formación*. Em Guattari, F. et al. - *La intervención institucional*. Mexico: Folios, 1981.

LAPASSADE, G. e LUZ,M.A. - *O segredo da macumba.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973

L'AVENTURE DES IDÉES. Le Débat nr.50. Paris: Gallimard, mai/ago 1988

LOURAU, R.. - *Les analyseurs de l'église* , Paris, Anthropos, 1973.

LOURAU, R. - *L'analiseur LIP*. Paris: UGE, 1974

LOURAU, R. - *A análise institucional.* Petrópolis: Vozes, 1975.

LOURAU, R. - *El Estado en el análisis institucional.* Em Lourau et al. - *El análisis institucional*. Madri: Campo Abierto, 1977.

LOURAU, R. - *Análisis institucional y cuestión política.* Em Lourau, R. et al. - *Análisis institucional y socioanálisis*. México: Nueva Imagen, 1977a.

LOURAU, R. - *Sociólogo em tempo inteiro: análise institucional e pedagogia*. Lisboa: Estampa, 1979

LOURAU, R. - *L'autodissolution des avant-gardes.* Paris: Galilée, 1980.

LOURAU, R. - *La psychiatrie, ça se soigne!. Rapport sur una "structure intermediaire" en psychiatrie L'Agora (1983-1990).* Mimeo, 1992.

LOURAU, R.; LAPASSADE, G. - *Chaves da sociologia* . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

MONCEAU, G. - *Saiamos de nós mesmos! René Lourau e o dispositivo da A.I. em Paris VIII*. Em ALTOE, S.; RODRIGUES, H.B.C.; MELO, A,P.J. (orgs.) – Análise Institucional e práticas de pesquisa. São Paulo: Hucitex, 2003 (no prelo).

REVISTADE CULTURA VOZES, *Análise institucional: teoria e prática*, nr. 4, vol. LXVII, maio de 1973.

RODRIGUES, H.B.C. - *As subjetividades em revolta: institucionalismo francês e novas análises*. Dissertação de mestrado, IMS/UERJ, 1994

RODRIGUES, H.B.C. - *O acrobata e o contrabandista: figuras histórico-caleidoscópicas para pistas (ainda) atuais de Lapassade e Guattari, com vistas a uma psicossociolgogia crítica.* Cadernos do IPUB, nr. 7, 1997.

RODRIGUES, H.B.C. - *Um anarquista catalão: aventuras do freudo-marxismo na França.* Cadernos de Psicologia - série Institucional, nr. 7, IP/UERJ, 1998.

RODRIGUES, H.B.C. – *À beira da brecha: percursos da Análise Institucional francesa nos anos 60*. Acheronta - Revista de Psicoanálisis y Cultura (http://www.acheronta.org), nr.10, dez/99.

RODRIGUES, H.B.C. - *Notas sobre o paradigma institucionalista: preâmbulo político-conceitual às aventuras históricas de "socios" e "esquizos" no Rio de Janeiro*. TRANSVERSÕES - Periódicos de Pesquisa do Programa de pós-graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ. Vol.1, nr.1, 1999a

RODRIGUES, H.B.C. – *Do arrependimento dos intelectuais ao triunfo da rosa. Análise Institucional francesa, Estado e Direitos Humanos*. Psicologia em Revista, vol.9, nr.13, jun/2003.

RODRIGUES,H.B.C.; DUARTE, M.G.S.; FERNANDES, P.J. - *Georges Lapassade no Brasil, 1972: um acrobata no circo da ditadura militar*. Em Anais do I Seminário sobre História da Psiquiatria: a loucura da (na) história. Rio de Janeiro: ENSP/Fiocruz, 2000.

ROLNIK, S. - *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

ROUDINESCO, E. - *História da Psicanálise na França*, vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

SOLJENITSYNE, A. - *L'Arquipel du goulag. Essai d'investigation littéraire 1918-1956*, Paris: Seuil, 1974, vol.1.

VASCONCELOS, E. – *Mundos paralelos, até quando? Os psicólogos e o campo da saúde mental pública no Brasil das últimas duas décadas*. Em Jacó-Vilela, A.M. e Mancebo, D.(orgs.) - *Psicologia Social: abordagens sócio-históricas e desafios contemporâneos*, Rio de Janeiro:EDUERJ, 1999.

WINOCK, M. - *La gauche en France depuis 1968.* Em Touchard, J. - *La gauche en France depuis 1900*. Paris: Seuil, 1977.

Clínica y psicoanálisis

Presentación sección "Clínica y psicoanálisis"

Albert Garcia i Hernandez – Sara Elena Hassan

Hay dos maneras de hablar de clínica. Una es aquella que persigue, a veces de modo exhaustivo, la correspondencia entre los textos psicoanalíticos y los casos con los que se encuentra. La caricatura podría ser la reducción a una larguísima lista de diagnósticos y cómo operar con ellos. Lista que no puede agotarse pues el inconsciente es más rápido que su captura. Pero no hace falta ir a la caricatura. Un texto mal leído (no hay que asustarse: igual fue mal traducido) o interpretado fantasiosamente puede tener efectos nefastos en la clínica. Es ahora un tiempo en que distintas formaciones institucionales coinciden en preguntarse sobre la interpretación, sobre la dirección de la cura, sobre el deseo del analista.

Hay otra manera de hablar de clínica. Es la que la asume con la carga de encuentro (o desencuentro) que supone cada caso. Hay más riesgo en ese debate, pero menos aburrimiento.

Aquí tienen unos cuantos ejemplos de autores dispuestos a plantear las vicisitudes que hallaron en su práctica y en sus actos.

Hacer lugar al silencio. El analista y la interpretación de ***Daniel Gerber*** (México). partiendo de uno de los primeros encuentros de Freud con el tema del silencio (de la mano de una paciente, Emmy Von N.), la concepcion que el mismo puede tener en su vinculo con la interpretacion, desde la vision lacaniana, donde el silencio del analista habría de entenderse como no colocarse en el lugar "de", como dice el autor, "*un Otro que tenga siempre la palabra*"
En palabras de Daniel Gerber: "*Es cierto que busca una respuesta a sus demandas; pero más radicalmente quiere ser escuchado allí donde el decir rebasa lo que aparentemente se pide: en el plano del deseo*"; "*Responder al sujeto en el nivel de la demanda es también desconocer que ésta es siempre demanda de amor que no busca un objeto específico, es decir, que no apunta a lo que el Otro -el analista en este caso- tiene para dar, sino a lo que no tiene, a su falta*".

Pacto, tacto y acto en una psicosis de ***Gerardo Herreros*** (Argentina). Podríamos decir: un caso clínico de psicosis que nos acerca al concepto de deseo del analista, lo que es decir no poca cosa. Pero el estilo particular y literario del autor merece no resumir tanto. De entrada, la trilogía pacto, tacto y acto configura una comparación metafórica con otras: táctica, estrategia y política, por un lado; imaginario, simbólico y real, por otro. Pero hay más: la cuestión del dinero, el riesgo y la decisión del acto del analista, la elaboración de la suplencia, la pregunta sobre el goce y el deseo en el dispositivo y si eso se produce en casos de psicosis, los recovecos de la contratransferencia, el lazo que puede hacer el síntoma con la transferencia en psicosis. Y aún hay más.

Nomear-se de "Outro modo" de ***Arlete García*** (Brasil). Resaltaremos dos citas de la autora que seguramente animaran a la lectura: "*La nominación analista es una cuestión de lógica y no una cuestión de sujeto*", y esta otra: "*Qual o estatuto desta nominação cujo nome indica que a marca do ato que o instituiu como nome não deve ser esquecido? Dito de outro modo: como um nome se sustenta como nome se nele próprio está indicado a impossibilidade de significar a si próprio?*".

Psicoanálisis y psicofármacos en los discursos prevalentes de ***Sara Elena Hassan*** (Brasil). Una noticia de última hora en España: el gobierno abarata la venta de ciertos medicamentos. Los llamados "genéricos". Los farmacéuticos siempre optaran por suministrar aquellos genéricos más baratos. Una curiosidad: aparte de aquellos de uso común, de "primera necesidad": anti-inflamatorios, analgésicos, etc., hay otro, Prozak. Todo un síntoma social y político. Sara Hassan retoma las raíces de Heidegger para recorrer con Freud y Lacan ese olvido de la verdad en nuestra época. Una época en la que se escribe en el cuerpo lo que no se puede decir. Una época del sujeto adormecido. Un trabajo que no desdeña la profundización en conceptos tales como el traducido por "emplazamiento", o la diferencia entre técnica y esencia de la técnica, o el término causa.

Freud <W> Lacan. Lo terminable y lo interminable de la transferencia de ***Pura H. Cancina*** (Argentina). Con este interesante y condensado trabajo, el lector encontrará todo un recorrido por el Wittgenstein "eludido" por Lacan para someter a crítica la crítica del filósofo hacia el psicoanálisis. Curiosamente, siendo freudiano, desarrolla dos aspectos, lo interminable y terminable de un análisis, la cuestión de la estafa analítica y cómo puede ser que aquello necesario de la sugestión para un análisis es lo mismo que que lo obstaculiza, es decir, la transferencia. La comparación del psicoanálisis y la religión, es uno de los lugares donde se puede pensar la dirección de la cura.

Indolencias de la actualidad de ***Pura H. Cancina*** (Argentina). Tras repasar lo escrito por Freud respecto de las neurosis actuales, la neurastenia de George Beard, los destinos del afecto, y lo escrito sobre los afectos por Lacan, no podemos evitar la cita de un breve fragmento del autor que centra la cuestión de su trabajo: "Pongamos entonces a cuenta de esta perspectiva hedonista la perspectiva que propone la actual sociedad de consumo. Se trata de eso: la satisfacción está al alcance de la mano. (...) Este « al alcance de la mano de cada uno » es fundamental para entender cómo, de tiempo en tiempo, la civilización ofrece la ocasión de creer en ello.

A importancia da topología na clínica da histeria. O problema da indentificação de ***Christian Ingo Lenz Dunker*** (Brasil). Este trabajo revisa la problemática que lleva a Lacan a recurrir a la topología como forma de pensar la cuestión de la identificación en psicoanálisis. El autor sitúa desarrollos de Lacan en el Seminario sobre la identificación, a partir de temas específicos, con el fin de extender el uso de la topología en psicoanálisis. Dunker discute las variables: formalización de conceptos, ejemplo intuitivo y poiesis. La especificidad de esta última, como instrumento de producción de propiedades clínicas de un concepto, se distanciaría de las exigencias de la metapsicología freudiana. Se analiza la identificación en la histeria y la importancia de distinguir trazo unario y significante.

En **On the question of judgement in neurosis and psychosis**, ***Oscar Zentner***, psicoanalista residente en Australia, explora la brecha abierta por Freud quien, al tratar la negación y el negativismo, parece no reconocer diferencias estructurales/estructurantes. Zentner diferencia la negación como levantamiento parcial de la represión, y negativismo como síntoma que, mas tarde y desde Lacan, implica el mecanismo de la forclusion. Esta sintesis no refleja sino un eje de este trabajo que apunta a la cuestión del juicio en las neurosis y las psicosis y retoma, entre otros, la génesis de la concepción freudiana de la pulsion de muerte, lo que ésta debería a Sabina Spielrein, y entretelones de la tesis lacaniana sobre la paranoia y su relación con la personalidad.

Cómo sostener un encuadre musicoterapéutico y no transformarse en un profesor de música durante el intento de ***Carlos Butera*** (Argentina). Relato de un caso clínico desde el enfoque de la musicoterapia. A destacar la decisión del analista de no colocarse en el lugar inadecuado.

Psicoanálisis en el hospital. Algunos aspectos de la acción analítica en el contexto institucional de ***Adrian Liberman*** (Venezuela). Siempre hemos recibido con agrado las colaboraciones de profesionales de otros campos preocupados por los corsés de la asistencia, de la medicina, etc., igualmente, las que provienen de aquellos que sostienen el psicoanálisis en lugares difíciles, como son los institucionales. Aquí tenemos otro ejemplo.

Desórdenes de la alimentación de ***Ernesto Perez*** (Argentina). En la misma línea del comentario anterior, el autor de este texto, un médico psiquiatra, a su manera, da cuenta de los impasses en que caen las curas conductistas y del control (ver las confesiones de una anoréxica tratada en un centro conductista de lucha contra la anorexia, dirigido por alguien que varias veces estuvo almorzando con *Mirta Legrand*).

Hacer lugar al silencio
El analista y la interpretación

Daniel Gerber

"Cuando hables, procura que tus palabras
sean mejores que el silencio"
Proverbio hindú

Es una paciente, Emmy Von N., quien indica a Freud, el 12 de mayo de 1889, que haga lugar al silencio. Este es el relato de Freud: "Por algún camino doy en preguntarle por qué ha tenido dolores de estómago, y de dónde provienen (...) Su respuesa, bastante renuente, fue que no lo sabe. Le doy plazo hasta mañana para recordarlo. Y hete aquí que me dice, con expresión de descontento, que no debo estarle preguntando siempre de dónde viene ésto y estotro, sino dejarle contar lo que tiene para decirme"1.

Freud aceptará la sugerencia de Emmy, dando así un paso fundamental para comprender que existe un saber que no está del lado de quien toma el lugar de "terapeuta" sino del sujeto que habla. Es lo que señalará con claridad en uno de sus últimos textos: "No sólo debe comunicarnos (el paciente) lo que él diga adrede y de buen grado, lo que le traiga alivio, como en una confesión, sino también todo lo otro que se ofrezca a su observación de sí, todo cuanto le acuda a le mente, aunque sea *desagradable* decirlo, aunque le parezca *sin importancia* y hasta *sin sentido.* Si tras esta consigna consigue desarraigar su autocrítica, nos ofrecerá una multitud de material, pensamientos, ocurrencias, recuerdos, que están ya bajo el influjo de lo inconsciente"2. Esta es, en el sentido estricto, la única regla del psicoanálisis; regla que es correlativa de la existencia del sujeto del inconsciente, un sujeto que habla más allá de lo que aparentemente dice y que debe ser dejado hablar.

En este contexto, ¿cómo situar la interpretación? Toda una tradición hermenéutica orientada al trabajo sobre los textos la concibe como el intento de reencontrar un presunto sentido original. Su presupuesto es que tal sentido existiría *antes* del texto y que éste se presenta como un contenido manifiesto que oculta otro contenido, latente, que sería su verdad. La interpretación pretendería acceder así a ese sentido oculto. Freud mismo, a pesar de sus formulaciones, no escapó totalmente a esta posición, lo que dió lugar a que muchos de sus continuadores hayan definido la interpretación como una elucidación del significado presuntamente inconsciente del discurso y el comportamiento.

El hallazgo, en los primeros trabajos freudianos, de que el sentido último de los síntomas es sexual condujo a pensar que, una vez aclarado tal sentido, ellos pueden desaparecer. Al mismo tiempo que el sujeto va a acceder al conocimiento de él mismo que le permitirá resolver el conflicto que lo escinde y alcanzar la armonía con el mundo. Para ésto, el analista sería aquél que posee ese saber sobre el significado de los síntomas, significado que comunicará por medio de la interpretación para promover la llamada "toma de conciencia" del sujeto en análisis.

Una concepción de este tipo, tan difundida en diferentes medios, va en contra de la tesis básica del psicoanálisis que señala la existencia de un descentramiento radical del sujeto del inconsciente con respecto a la conciencia, a consecuencia de lo cual no hay ninguna posibilidad de encuentro entre ambos. Esta imposibilidad de alcanzar la coincidencia del sujeto consigo mismo es la causa que impide acceder a lo que se llamaría "conciencia de sí". Pretender por lo tanto que el sujeto " tome conciencia" es un objetivo que supone que éste se estructura alrededor de un centro que coincide con él mismo y con aquéllo que le sucede.

El propósito de buscar una "toma de conciencia" parte entonces de concebir conciencia e inconsciente como si se tratara de dos círculos concéntricos. Uno de ellos –el inconsciente- sería interior y el otro, la conciencia, exterior, de tal manera que ésta última podría absorber finalmente al primero por medio de la interpretación que haría devenir conciente lo inconsciente.

Es precisamente lo que Lacan cuestiona de manera tajante en *La instancia de la letra en el inconsciente* cuando pregunta: "¿Es el lugar que ocupo como sujeto del significante, en relación con el que ocupo como sujeto del significado, concéntrico o excéntrico? Esta es toda la cuestión"3. Podría

responderse que si ese lugar fuera concéntrico todo significante remitiría a un significado desconocido por el sujeto pero del que podría "apropiarse" gracias a la interpretación del analista. Este tendría que realizar una especie de "decodificación" del discurso para hallar su sentido inconsciente y comunicarlo al sujeto en la forma "clásica" que se reitera hasta lo caricutaresco: "Lo que usted *quiere* decir *realmente* (y aquí *realmente* sería equivalente de "en el inconsciente") es que desea tal cosa".

Se trata entonces de un lugar excéntrico: el sujeto como sujeto de deseo no es el significado del significante que se pronuncia y puede "interpretarse" con relativa facilidad a condición de conocer el "código inconsciente"; es más bien lo que siempre está fuera, excluido del significante que lo representa pero no puede decir lo que él es. Por su naturaleza misma, la palabra no tiene ninguna posibilidad de nombrar el deseo porque éste es el vacío que ella misma abre con su existencia.

De este modo, una teoría de la interpretación congruente con los postulados del psicoanálisis tiene que basarse en el hecho de que la subjetividad carece de centro porque no hay significante que pueda ser "del sujeto", como tampoco lo hay del deseo. Los comportamientos y el discurso en general no son el epifenómeno conciente de una esencia inconsciente que se expresaría allí. Es preciso considerar más bien que no hay un inconsciente que subyace al discurso sino más bien que es en éste último donde está presente, allí donde menos se sospecha: "No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquél del que hablo"4. Lo propio de la subjetividad es pues esta ausencia de identidad entre el sujeto que habla y ese *él mismo* de quien presuntamente habla. Ausencia de identidad que es con secuencia de la escisión causada por el lenguaje que solamente puede representar el ser sin poder decir lo que, como sujeto, se es. Es una escisión inherentea la constitución de la subjetividad misma, cuya sutura es imposible y que el análisis trata de poner en evidencia como el camino para la emergencia del deseo que siempre es obstaculizada por la demanda que la palabra vehiculiza y que pretende hallar satisfacción en algún objeto.

Es evidente que cuando el sujeto habla, pide. La palabra es demanda, pero esta demanda no traduce una necesidad inequívoca; apunta más bien a la respuesta imposible: el significante que pueda decir el ser y cerrar así la grieta subjetiva que el lenguaje abre. Es esta dimensión de la demanda la que introduce la exigencia del silencio del psicoanalista, un silencio que no debe entenderse tanto como una pose personal que se trata de adoptar sino como el espacio que se trata de abrir: espacio del hueco del ser que la palabrería intenta ocultar, del vacío del deseo que la verborragia circundante procura llenar. El análisis pretende hacer lugar al silencio de la pulsión, más allá de lo que se dice, desde donde podrá surigir una palabra nueva, diferente, que no busque disimular lo indecible sino que coloque al sujeto frente a él.

Es frecuente escuchar, a modo de exigencia de quienes se plantean la posibilidad del análisis o de queja de quienes están en este proceso, la exclamación consabida: "¡Quiero hablar a alguien que me responda!". Es indudable, por un lado, que el silencio del analista no puede dejar de ser inquietante, de asociarse con la angustia y la muerte, con esa" inquietante extrañeza que emana del silencio, la soledad, la oscuridad", a que alude Freud; el sentimiento de lo siniestro se encuentra allí, pero habría que preguntarse –por otro lado- si el sujeto quiere realmente que ese silencio no se presente o sea eliminado, si lo que busca de un modo radical es que el otro siempre "responda".

No es seguro que así sea: nada es más "frustrante" que la respuesta que ratifica al yo en esa imagen que ha construido por otros y para otros, imagen que lo despoja siempre de lo más verdadero de él mismo a lo que pretendería acceder. Y este acceso sólo es posible por la vía del silencio; bastaría recordar las palabras ya citadas de Emmy para pensar que lo que se quiere encontrar no es, más allá de las apariencias, un Otro que tenga siempre la palabra.

En realidad el sujeto –al margen de sus quejas recurrentes, o tal vez por medio de éllas- exige siempre cierto tipo de silencio. Es cierto que busca una respuesta a sus demandas; pero más radicalmente quiere ser escuchado allí donde el decir rebasa lo que aparentemente se pide: en el plano del deseo. De ahí que responder a la demanda tratando de colmarla la degrada al nivel de la necesidad puramente orgánica porque niega su lugar al deseo que ella vehiculiza.

Al respecto, Lacan afirma que "el deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarra de la necesidad"5, y que no es "ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda"6. Radicalmente distinto de las ganas, apetitos o

necesidades, el deseo no deja de aspirar a ser reconocido, pero para que ésto ocurra será preciso evitar la caída en el engaño de que se ha encontrado lo que se cree que se busca. El silencio del analista no es por lo tanto manifestación de insensibilidad o descortesía, calificativos éstos que se colocarían en el plano del juicio de comportamientos yoicos que olvida que la experiencia analítica se despliegaen un nivel diferente: el del discurso que vehiculiza y a la vez obstruye el deseo. Es un silencio interior a la palabra misma, destinado a hacer presente su reverso, lo real pulsional de donde brota y a donde converge; un silencio que al poner en cuestión a la palabra exige otra palabra, más verdadera en tanto más próxima a lo indecible del deseo.

Responder al sujeto en el nivel de la demanda es también desconocer que ésta es siempre demanda de amor que no busca un objeto específico, es decir, que no apunta a lo que el Otro -el analista en este caso- tiene para dar, sino a lo que no tiene, a su falta. Quien acude a análisis lo hace porque, no sabiendo lo que le falta, quiere que el Otro se lo diga. Pero si éste lo hiciera, más que una respuesta por el deseo estaría formulando su propia demanda en el lugar de aquél para colmar su vacío. Su no respuesta, en cambio, podrá establecer la certeza de que sobre esa falta no hay saber, pero que con ella se podrá hacer un saber. El analista no está para responder o no a lo que el sujeto aparentemente quiere sino para hacer presente el deseo cuyo no reconocimiento, obstaculizado por la demanda, da lugar al síntoma.

Esta es la razón por la que no se interpreta el deseo. Hacerlo sería suponer que tiene un objeto que puede satisfacerlo. La interpretación no es del deseo sino *el* deseo, ante todo el del analista. Pero como el deseo no tiene significante que lo diga, la interpretación es entonces el silencio del analista;. silencio que debe situarse en el contexto de la disimetría, la disparidad subjetiva que caracteriza al análisis: la charla está del lado del analizante, el silencio del lado del analista. Esta disimetría es, como se ve, indispensable para que pueda surgir un efecto de revelación que resulta imposible en una situación de "diálogo" en la que. dos interlocutores están colocados en el mismo plano de "igualdad".

Ya en un texto de 1771, *El arte de callar* del abate Dinouart, puede encontrarse una preciosa indicación para el analista: "...uno debe dejar de callarse solo cuando se tiene algo que decir que vale más que el silencio"7, y esto porque "el silencio es necesario en muchas ocasiones, pero es necesario ser siempre sincero; se pueden retener algunos pensamientos pero no se debe disfrazar ninguno de ellos. Hay maneras de callarse sin cerrar el corazón; de ser discreto sin ser sombrío y taciturno, de ocultar algunas verdades sin cubrirlas de mentiras". La propuesta es clara: el silencio del psicoanalista no debe ser el de un simulador que trata así de contener el impulso de hablar ni el de un fóbico que tendría miedo de ser indiscreto o intrusivo; se fundamenta más bien en el hecho de que el sujeto busca de alguna manera el encuentro con la verdad del deseo y no simplemente la satisfacción de sus demandas. Esta verdad se irá cercando por sucesivas aproximaciones y de-velamientos. El discurso, por estar hecho de lenguaje, no podrá decirla toda; sólo podrá elaborarse como un decir a medias de ella que hace un borde a su alrededor. Se trata de darle su lugr a la verdad, no de hacerla surgir por medio de alguna clase de revelación mística o de estallido apocalíptico.

Propuesto así como condición para acercarse a la verdad, el silencio del analista es solo relativo, muy diferente al de los dioses a quienes los creyentes dirigen sus oraciones. De éstos, quien los invoca no recibe ninguna réplica; el analista en cambio –aún silencioso- no deja de hablar: está ahí presente, con su cuerpo, su respiración, sus miradas, sus puntuaciones, sus síntomas y, sobre todo, con su deseo de analista que es la encarnación de la falta del Otro que carece del saber que se le atribuye. Ante todo ésto el analizante no dejará de tratar de descifrar lo que le llega de este Otro: un deseo enigmático -¿qué me quiere?- que lo llevará inevitablemente a preguntarse por su deseo: ¿qué quiero yo para preguntarme lo que el Otro me quiere?. La interpretación está para hacer lugar a ese silencio radical causa del deseo, es la metáfora del deseo del Otro cuya presencia pretende provocar.

Esto se contrapone de un modo irreconciliable con un conjunto de exigencias que provienen de la vida social y se sintetizan en la de ser normal, es decir, de cumplir con las demandas del Otro que es el discurso dominante. Paradójicamente este impone por medio de un aluvión de palabras otra clase de silencio, destinado en este caso a evitar la pregunta siempre inquietante por el deseo. Hay por parte del discurso del amo que domina la vida social con sus promesas de confort, bienestar y felicidad un intento de acallar todo aquéllo que en el sujeto pretende decirse del deseo. Este intento se trata de hacer efectivo, paradójicamente, por medio de un aluvión de palabras con efecto hipnótico-sugestivo destinadas a adormecer el deseo. El silencio del analista trata de contrarrestar ese silenciamiento: es el silencio con

relación a toda palabra con pretensión sugestiva de ocultamiento de la verdad, indispensable para que el encuentro con el deseo se haga posible y el sujeto puede replantearse su inserción en el discurso del Otro.

Por otra parte y a diferencia del discurso del amo que exige que todos lo incorporen y asuman los ideales y las metas que establece, nadie puede ser forzado a emprender esta aventura del psicoanálisis que invita a cada uno al encuentro con el silencio radical que lo habita. En el discurso dominante el sujeto es aparentemente libre pero su elección está determinada de antemano porque son los significantes del Otro que se le imponen los que la gobiernan. El psicoanálisis sostiene como principio básico que el sujeto tiene la libertad de emprenderlo o no, así como la de decidir su continuidad en cada momento. Libertad sin duda problemática porque no hay sujeto sin sometimiento al orden del lenguaje que lo determina pero que no puede dejar de sostenerse, esencialmente como libertad de decir: la regla básica del análisis fue llamada por Freud precisamente "asociación libre", condición indispensable para acceder a los significantes que gobiernan el sometimiento subjetivo y decidir sobre el mismo.

El psicoanálisis invita entonces al sujeto a ser "libre ", en el decir. Paradójicamente, aún dentro de estos límites la libertad es rechazada: la difusión de tantas formas de terapia basadas en la sugestión parece indicar que, no obstante la proliferación contemporánea de discursos en torno a la libertad, ésta misma - cuando es la de decir sin someterse al poder de Otro- es insoportable. Ante tal convocatoria, los sujetos en general prefieren la servidumbre voluntaria como el medio para asegurarse de un amo que los proteja, ante todo de la emergencia de ese saber inquietante que es el del inconsciente.

De ahí que también al analista se le demande –cuando se le pide "que hable"- ocupar una posición de poder, ante lo que no pueda dejar de ser tentado de abandonar el lugar incómodo que ocupa y caer en la trampa que se le tiende. Si esto ocurre se deslizará a la posición del amo que ordena o a la del universitario que sabe y responderá a la demanda cerrando el camino hacia el deseo. Ceder en cuanto al deseo, deseo de analista en este caso, implica dejar de lado su función para pasar a actuar desde el lugar de consejero, director de conciencia, pedagogo o autoridad y promover así una eternización de la transferencia que no encontrará su desenlace (des-enlace).

Frente a esta dificultad no debe olvida que el sujeto que demanda análisis es quien, más que cualquier otro, experimenta intensamente su división; de tal modo que, más allá de su demanda de que esta sea elimada recibiendo del analista aquéllo que podría "satisfacerlo", quiere ser reconocido como sujeto de deseo y, desd esta persectiva, no podrá consentir que el analista se descarríe y caiga de su lugar.

De este modo, si los obstáculos que se ponen del lado del analista a la emergencia del deseo no son demasiado grandes, el sujeto podrá encontrarse finalmente con una sola resistencia que es la de la palabra, imposibilitada por definición para decir el deseo. Esto equivale a encontrarse con ese silencio que en la palabra indica el lugar del deseo, lo que es muy diferente a encontrarse con la resistencia del analista que en su afán por ejercer el poder y/o asumirse en posesión del saber tratará de llenar con la palabra sugestiva el hueco del deseo para evitar su emergencia perturbadora.

Por esto, el reproche que suele dirigirse al analista por su silencio no puede provenir sino del temor de ser "libre" en cuanto al despliegue de la palabra, de la necesidad de 8aferrarse al síntoma antes que preguntarse por el deseo que él obtura. Temor comprensible, pero que en el análisis no podrá admitirse de ninguna manera porque es en última instancia el de perder aquéllo que favorece nuestro goce de la sumisión.

Notas

1 S.Freud: *Estudios sobre la histeria.* En *Obras Completas*, Tomo II.. Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 84.

2 S.Freud: *Esquema del psicoanálisis.* En *Obras Completas*, Tomo XXIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 173 (las cursivas son mías).

3 J.Lacan: *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. En *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 517 [*La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud*. En *Escirtos 1*México, Siglo XXI, 1995, p. 497]

4 Ibíd., p. 517 [Ibíd., p. 497]

5 J. Lacan: *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien.* En *Ecrits*, op.cit., p. 814. [*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. En *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1994, p. 793]

6 J.Lacan: *La signification du phallus.* En *Ecrits*, op. cit., p. 691 [*Escritos 2*, op. cit., p. 671]

7 Abate Dinouart: *El arte de callar.* Madrid, Siruela, 1999, p. 51.

Pacto, tacto y acto en una psicosis

Gerardo Herreros

Lo mismo el error, y hablando propiamente, la ineptitud de lo que no se ha avanzado sobre el asunto de lo que se refiere a la cura psicoanalítica de la psicosis y el fracaso radical que allí se marca al situar, justamente, la psicosis en una psicopatología, que siendo de orden analítico, tiene los mismos resortes.

J. Lacan
De un Otro al otro

PACTO

Mario tiene más de 30 años y pasó la mitad de su vida padeciendo crisis psicóticas y consumiendo dro gas que lo llevaron a múltiples internaciones; muchas de ellas en granjas de rehabilitación donde pensaban que su delirio y alucinaciones eran efecto de las drogas. En el mejor de los casos, sostenían que era un "paciente dual".

Nos conocimos luego de una internación psiquiátrica, a los pocos meses de la muerte de su padre. Llamado como psicoanalista, lo derivé en principio con un psiquiatra para el control de la medicación, pero tuvo sólo una entrevista con él. El discurso disgregado, metonímico, sin anclaje, por momentos incoherente, con un delirio mal estructurado, contrastaba con una fuerte convicción: "No tomaría la medicación". No confiaba en los psiquiatras y menos en la medicación, único tratamiento con el que insistía, contradictoriamente, su madre, por otra parte incluida ésta en sus ideas persecutorias.

Acepté el *Pacto* en principio, cosa que nos sorprendió a ambos. Sobre todo a mí, pues era un paciente de riesgo. Sin embargo, la vinculación directa entre su madre y la medicación, las infinitas internaciones con salidas y abandonos de tratamientos, lo problemático de su historia y algo de mi deseo que se jugaba allí, hicieron que acepte el desafío.

Comenzamos a vernos con una regularidad llamativa, hasta el día de hoy hace ya casi dos años, tiempo record para Mario sin internaciones.

La táctica en la cura, a la que llamo *Pacto*, fue acceder parcialmente a sus requerimientos pues había pasado por múltiples tratamientos y cualquier parecido a una entrevista "psi" lo ponía reticente y, a veces, hasta agresivo. Así, el clásico encuadre fue cualquier cosa menos ortodoxo. Tomábamos café en la cocina, comíamos alfajores que él traía, íbamos a comprar cigarrillos al kiosco y las entrevistas podían durar 5 minutos o una hora. Todo esto fue consolidando un lugar de compañero imaginario en el que iba instaurándome con los riesgos que ese eje tiene en el tratamiento de las psicosis y que no pocas veces tuve que sortear. En parte porque era la madre quien me había llamado y quien pagaba mis honorarios.

Pero compañero y testigo que por otra parte no tenía. Luego de la muerte del padre, único referente para él y no menos problemática relación, se viene a vivir a La Plata, lugar de residencia de ese Otro materno cuya posición enunciativa dejaba leer que no había habido ningún lugar en su deseo para un hijo. Separada del padre en el exilio político que vivieron, su actual pareja era uno de los principales perseguidores para Mario.

Aislado en su departamento que ella le había alquilado a instancias mías, pues la convivencia ya había derivado en dos internaciones en pocos meses, Mario pasó horas fumando marihuana y conectándose mediante las vibraciones de la guitarra con todos sus perseguidores y fundamentalmente con Keith Richards, el guitarrista de los Rolling Stones a quien atribuye haberlo penetrado por el ano, no pudiendo asociar que ese nombre era homofónico con el de su padre.

Encerrado, decía, sólo salía para venir a las consultas a desplegar su delirio disgregado donde los neologismos abundaban, la metonimia era la regla y la incoherencia tal que muchas veces cortaba la entrevista a los pocos minutos diciéndole que así no le entendía nada, lo que provocaba no pocos problemas y enojos. Aparecerse a cualquier hora, incluso a la madrugada, llamadas por teléfono para

contarme algo o pedirme disculpas por sus agresiones que eran un límite para los encuentros, o relatarme algún episodio con su madre por el portero eléctrico mientras yo estaba atendiendo.

A pesar de todos los obstáculos que aun hoy persisten, poco a poco, lo acompañé en el armado de su historia, su delirio, sus tiempos, sus problemas. Así fuimos reconstruyendo su pasado marcado por el exilio de sus padres, el divorcio, los vínculos fuertes de éstos con el poder en la época de la *pizza con champagne*, donde la droga, el dinero, la política sucia, las orgías y la corrupción marcaron a Mario de manera siniestra.

Creo que fui testigo y parte de un intento de anudar aquello desanudado desde el origen y no pocas veces me descubrí extasiado por esa psicosis tan florida y fecunda. Goce, el mío, que acoté con el cobro de mis honorarios y tal vez con este escrito.

TACTO

Mi estrategia, a la que llamo *Tacto*, pues más allá del *Pacto* debía maniobrar al límite todo el tiempo, consistió en intentar lograr que: Su madre se hiciese cargo de Mario en la medida de sus posibilidades, que él dejara de consumir pues era notable el desbarranco discursivo cuando lo escuchaba drogado, y fundamentalmente que pudiese ordenar de algún modo el caos gozoso que el desanudamiento borroméico provocaba. Es decir, intentar lograr alguna estabilización en la psicosis y que pudiese funcionar socialmente, pues siempre mantenido por su padre, la herencia que este le dejó se agotaría en pocos años y, sin dudas, un final manicomial avizoraba en su futuro.

Siempre al borde de transformarme en gozador, la primera condición que puse al *Pacto*, aprovechando la contingencia de un amor, es que o tomaba la medicación –lo estabilizaba muy bien en las internaciones- que yo mismo podía darle o dejaba de fumar, pues así no podía ayudarlo a conquistar a su amada. Decidió dejar de fumar y el resultado nuevamente me sorprendió. Si bien muchísimo más coherente, un cuadro depresivo de tintes melancólico se hizo presente, con lo que evidentemente la droga cumplía la función de alguna suplencia, al punto que en varias ocasiones él mismo me pidió que le diese alguna medicación para su tristeza. Sólo esa idea del amor y nuestros encuentros, lo mantuvo con ganas.

Fue a partir del amor que Mario quiso ordenarse sin encontrar el modo. Llamaba a su amada –exsecretaria del padre- hasta el hartazgo, lo que provocó que le dijera que no la llamara, pues ella como la mayoría, en la que me incluía, se asustaba con sus reacciones y no entendía qué hablaba. Que era mejor que le escribiera una carta y la corregiríamos juntos.

Esta eventualidad produjo un texto de unas 50 páginas que, sin consultarme, envió por mail a todos sus conocidos, incluyendo a su madre. Texto que a modo de testimonio marcaría un hito en la vida de Mario, al punto de mencionar en varias oportunidades que "todo" estaba allí, *Aleph*delirante y apaciguador que le permite a veces cuando comienza a derivar por la cadena sin lastre, decir "bueno, eso ya lo escribí". Manifiesto y denuncia tranquilizadora que comenzaba así:

"Querida, *esta ves voy a pensar que lo que escribo lo vas leer vos pero la idea de esto es armar una pagina web algo que publique que este en la globalizacion para periodistas psicologos psiquiatras, cualquiera que lo lea, pense en ir escribiendo y archivandolo en esa pagina creo que asi me voy a sentir tranquilo hablar no se con quien, o que va a ser algo asi como drogarme o tocar la guitarra*".

Ya en el comienzo marca la función de la escritura aun sin él saberlo del todo, una letra que intenta anclarlo, una suplencia que ocupa el lugar de la droga, un amarre que le permite comunicarse, un intento de tener un lugar en el Otro y a la vez protegerse de éste mediante la difusión del escrito. La carta, tal vez también el gatillo de este otro escrito sobre Mario que hoy comparto con Uds., muestra descarnadamente su padecimiento, relata eventos de su vida pormenorizadamente, describe su desencadenamiento, muestra las alteraciones del lenguaje, destila su goce desregulado, transmite la psicosis clínica.

Sin caer en la tentación obscena de mostrarlo todo, les cito sólo un fragmento paradigmático de la lógica del texto:

"*Una ves en mexico yo tenia 8 anos estaba jugando un partido de futbol en la cancha del edificio era en un desnivel y alos costados envolviendola estaban las tribunas ahí estaba mi papa*

En un contragolpe del equipo contrario venia solo con la pelota el delantero del otro equipo yo estaba de defensor y era el unico atrás de mi equipo corri de frente a chacar la pelota el tipo era grande y de lo que me acuerdo gordo grande sin tener conciencia de la fuerza de el enfrente a la pelota y le pegue de lleno pare la jugada hice bien en ese momento vi que el tipo se hizo a un lado y es el primer recuerdo de lo que seria entrar a dimensiones de otros a donde creo por eso fue el quilombo del exilio de mi papa y un monton dee otras quilombos que voy tratar de describir vi una especie de luz que es a lo que seria el limite de entrar a ese otro lugar para este caso creo fue como una trampa el tipo dejo que yo viera eso era mucho mas grande que yo si lo veo como simple partido me podria haber gambeteado y listo era facil si hubiesemos sido amigos un partido comun , lo que paso es que mi viejo grito lo paro como dandole a partir de ahí el pie perfecto para empesar el quilombo mi muerte a lo otro que no se quien es o quienes eran despues de eso creo el partido se suspendio no recuerdo que siguiera , al otro dia o ese mismo dia pero a la tarde yo estaba en casa y la puerta del departamento se abrio y un tipo o algo como fuera de lo normal mas alto que la puerta y incandesente recuerdo eso tuvo que agachar la cabesa para pasar y era como fuego tenia en cerebro incandecente entro a mi casa con otra persona que era como de una cabeza mas alto que yo tambien entro y me agorro la mano y me llevo al lavadero de mi casa se bajo los pantalones se ocosto en el piso y paro el pito mi mente mi instinto me dice desde ahí lo pienso lo escribo que el sabia era un robo y tambien que eso se lo estaban dando la energia o el pito yo me vaje los pantalones era maya creo algo asi y quise hacer lo mismo ahí entro mi papa al cuarto y con un gesto violento me senalo que me diera buelta contra la pared y asi lo hice asustado y casi llorando recuerdo que mi papa se hacerco y cuando estaba al lado mio diciendome a me reconoces o me escuchas y no lo decia con palabras me toco el culo y a mi se me paro y ahí mi papa dijo ahora vos y lo puso a este tipo el que me agarro de la mano el que se habia bajado los pantalones contra la pared y dijo ahora vos a mi y yo como un perrito sin penetrarlo hice asi como cojerlo fue un segundo nada mas despues no se como se fueron y despues de eso me acuerdo antes de vajar al patio de buelta donde jugaba habia pileta jugos cancha etc mi papa me dijo si alguien te dice puto pegale una pina una (trompada) escribo asi no encuentro la enie , sigo, y ya era de noche o el atardecer cuando me encontre con dos mexicanos creo y uno me dijo puto y le pegue era mas alto que yo y le pegue en la boca con todo le sangro la boca creo que hasta le rompi un diente enseguida despues de eso corri a mi casa y entre sin decir nada y fui directo a mi cuarto y me meti en la cama tuve una reaccion rara creo que estuve 4 o 5 dias sin mover las piernas y hubo lio por que creo que tuve que pedir disculpas a los padres en una reunion de padresque hubo despues

Quede mal con mi campo magnetico con mi energia y a partir de ahí cuando me acomodaba y eso cuando cerraba el culo lo hacia fuera de mi tiempo o por ciertas palabras de los demas eso fue el quilombo de mi vida"

Podríamos detenernos a analizar el fragmento pormenorizadamente y describir el encuentro con Un padre, la muerte subjetiva, las alteraciones sintácticas, los retornos en lo real, las modificaciones en el tiempo, la disolución imaginaria o los fenómenos en el cuerpo. Pero me detendré no en la función de cura del delirio de Mario, sino en la escritura de éste, pues si bien la metáfora delirante ya estaba desde hacía años y de alguna forma le daba sentido a su existencia reemplazando eso que no fue inscripto en su momento, sin dudas la escritura, su otro trabajo, fue lo que lo apaciguó más y lo apacigua aun hoy agregando todo el tiempo fragmentos, eventos y situaciones al relato. Lo mismo con sus otros a los que les entrega sin pudor y con certeza el producto de su elaboración, intento de barrar al Otro al modo de la multiplicación, de la atomización.

Ahora bien, naturalmente que su amada se asustó aun más con este escrito y que con él no se ganaría ni el reconocimiento de la posteridad como Joyce, ni podría funcionar como objeto de intercambio social. El escrito no le ahorra a Mario el aciago destino de quedarse sin dinero y terminar en el más mísero estado. Pero esa producción nos permitió comenzar a hablar de otras cosas que le posibilitaría algún otro recorrido.

ACTO

Es en la *política* de un tratamiento, siguiendo la caracterización que Clausewitz utilizara para referirse a la guerra, y en éste en particular lo llamo *Acto*, donde se juega la dimensión más radical del deseo del analista.

Desde el Seminario XI en el que Lacan define al "deseo del analista" como el de obtener la máxima diferencia entre el ideal y el objeto, hasta la casi ubicación del analista como sinthome en relación con la estructura borroméica del sujeto del psicoanálisis, y en el sentido de que el "sinthome" es lo que condiciona "*lalangue*", J. Lacan da cuenta de un trayecto. Ese trayecto implica haber postulado, en principio, el carácter de "acto" de la interpretación del analista, para precisar mas adelante la naturaleza del mismo. Si como todo acto el "acto analítico" tiene la estructura de un "decir", es porque solo se especifica por instaurar "Otro lugar". La instauración de ese Otro lugar de enunciación "es" el dispositivo analítico mismo.

Pero, si el acto analítico es elaborado en relación a la neurosis, ¿Puede el acto analítico tener incidencia sobre el autotratamiento de lo real?, entendiendo esto último como el trabajo que realiza Mario con los retornos de lo forcluído?.

La respuesta implica, por un lado, en cada caso la posibilidad o no de situar, limitando, esta presencia mortífera del goce, esta continuidad de lo real con lo simbólico y el desanudamiento imaginario que se impone al sujeto bajo diferentes formas, como por ejemplo vejaciones corporales, perplejidad, alucinaciones, atemporalidad, y todo el despliegue del que Mario da cuenta. Pero por otra parte, si el deseo del analista no es sólo el deseo de su fantasma, podrá, en acto, acompañar y balizar un recorrido donde además del emparche simbólico, el sujeto pueda producir un nombre, un lugar, un objeto que posibilite algún vínculo con el otro más allá del delirio.

De este modo, pero apoyado en esa creación siempre inconclusa del escrito sobre el origen, Mario actualmente en las entrevistas se orienta hacia la consecución de un trabajo, a los trámites para alquilar las propiedades que le dejara el padre, hacia el trato sólo administrativo con su madre.

De mails enviados de este tenor:

"nada mas hablo una ves por semana 45 minutos con gerardo y no estoy de animo de provocar con la guitarra eso que me dejaba bien y en posibilidad de existir como alguien no asi como enfermo y todo eso que me encierra o lo contrario a querer estar explicando lo que me pasa y aburrir o generar que me piensen loco y no me deja hablar compartir ni nada y esto de escribir es algo parecido a estar bien".

Donde se puede leer la estabilización frágil pero consistente que la escritura produce, y el cierto reemplazo de las conexiones delirantes con la guitarra que neológicamente llama "*provocar*" más la diferencia que testimonia entre el explicar metonímico y lo real ordenador de la letra; a recibir un correo con este texto:

"*Hola gerardo, te cuento como me fue, entreviste a cuatro personas un comisionista de hacienda que queria un espacio aceptaria otra actividad en la oficina aparte de la suya y todavia a arreglar estaria el gasto de la oficina y mis servicios para con el ese es posible, otro queria directamente alquiler mi participacion no la vi y comento 800 pesos de valor de alquiler y el se encargaba de los arreglos como ambientacion etc, y me contestaba la semana que viene que clase de actividad podia hacer yo y mi dinero pero ese no me convencio, el senor de recoleta me llevo a un amigo dario que es lic en economia y le conte esto*"

Sin dudas, sin caer en la adaptación social, entre los dos textos se lee una diferencia. En el segundo hay un saber hacer con eso heredado, un cálculo del otro ni persecutorio ni erotómano, un lazo social a partir del malentendido de la comunicación, una producción de intercambio. Y si bien el trabajo prosigue con fluctuaciones, otro futuro y otro tratamiento del goce es posible aunque por ahora necesariamente soportado por la presencia real del analista.

Noviembre de 2003

Notas

(1) Trabajo presentado en las Jornadas de la Cátedra de Psicología Clínica de Adultos y Gerontes. Departamento de Psicología. UNLP.

Nomear-se de "Outro modo"

Arlete García

Qual a função do nome na estruturação do sujeito? O nome pelo qual alguém se declara se mostra como irrupção, como resultado de uma operação. Sobre este resultado não incide enigma, mas uma assertiva que singulariza dentro de um campo unificado, inscrevendo aquele que se declara como um entre outros.

A declaração de nome próprio, já aponta Lacan particularmente no seminário *Problemas Cruciais para a Psicanálise*, aborda a identificação do sujeito, ponto crucial na localização do desejo. É assim que podemos circunscrever na literatura, o momento onde Shakespeare ao colocar na boca de Hamlet a frase: "*Sou Hamlet, o dinamarquês*", marca o ponto de torsão em que o personagem se reencontra com o que é de seu desejo. Um nome ao ser declarado mostra o seu fundamento de próprio, relativo à identificação, indicando a alteridade, a diferença do um entre outros, e o faz por apontar a função do traço unário, função de marcar a pura diferença.

Na direção da cura, a irrupção do nome é um momento de fechamento do inconsciente, na medida em que o nome faz sutura pela cristalização de uma identidade. Porque aquilo que aborda a identificação produz fechamento do trabalho inconsciente? O nome próprio responde pela pergunta sobre o ser, se fundamentando na função da linguagem que tem a aparência de denotar um objeto. A estrutura da declaração do nome próprio está suportado pelo funcionamento do signo, onde algo representa alguma coisa para alguém. O trabalho do inconsciente, por outro lado, se sustenta em uma estrutura onde um significante se relançando a outro significante deixa uma abertura onde virá a se localizar um sujeito. O tempo desta estrutura é o tempo do futuro anterior. O momento onde alguém se declara por um nome, é um momento onde no tempo presente se atualiza como objeto modificado pelo golpe do significante, produzindo o fechamento do inconsciente, ou dito de outra forma, é um momento de resistência ao trabalho do inconsciente, resistência própria da linguagem. É também um momento profícuo porque a sutura revela a função do nome próprio de preencher o vazio, localizando um sujeito que por faltar só pode consistir em um nome.

Este sujeito que assim se localiza, é o sujeito que interessa à psicanálise, um sujeito que por faltar é suposto e indeterminado. O trabalho de localização do desejo no percurso analítico se sustenta neste lugar, onde a declaração do nome próprio irrompe em sua função de designação, tendo aí a propriedade de ser uma colagem, sutura, deixando velado o essencial da estrutura do nome próprio na sua relação com o ato de nominação.

O ato de nominação põe em relevo a função do significante de não poder significar-se. A nominação produz o significante que representa o sujeito para outro significante. Neste ato o que é nominado se modifica no seu estatuto de coisa surgindo como significante. No debate com os linguistas e também com Levi-Strauss, Lacan coloca em relevo que a experiência psicanalítica mostra que o ato de nominação se distingue da ação de dar nomes as coisas. O ato de nominação implica uma modificação no real, a ponto de não poder se dizer o que era antes do nome. Não se trata de etiquetar objetos, mas de que com o nome se modifica o real. Dizer que o nome próprio é aquele que se recebe ou que é a redução ao nivel do mais particular é pouco para aquilo que a experiência mostra, na medida que um nome só é próprio quando alguém o declara. Nesta declaração a identificação está implicada, indicando que se o nome próprio marca a diferença, é porque no fundamento da função significante, o que temos é uma identidade que implica o objeto recortado pela pulsão. É com este objeto, esta identidade, que o sujeito se realiza como dividido nele mesmo, sujeito do desejo.

A declaração do nome próprio implica a operação de separação, em cujo processo se institui o objeto perdido. O movimento de separação retroage sobre a alienação fazendo deste movimento, um movimento circular, mas não recíproco, porque o que aí surge é o resultado da operação, seu produto. É uma operação onde o ser falante para responder pelo nome que recebeu, deve fazer deste nome o seu nome, o próprio, ao mesmo tempo em que ao declara-lo, já não o é mais, é somente nome.A declaração de Hamlet nos mostra que o nome Hamlet, é insuficiente, é preciso o complemento "o dinamarques" e talvez mais um nome, mais um nome.

A localização do desejo, não só como metonímia mas também como desejo do analista deve ser situado neste lugar. Lugar onde o ato de nominação introduziu no real algo com o qual se denomina e que concerne a relação do vivente com o Campo do Outro. Entretanto a expressão "desejo do analista" não se refere a um sujeito determinado, àquele que só se determina na ficção/fixão fantasmática, mesmo que reduzida a estrutura gramatical mínima. O desejo do analista é uma função que aponta a estrutura do ato de nominação onde um significante em nenhum caso pode significar a si mesmo.

Se podemos pensar que o desejo do analista é uma função, não podemos deixar de lado o fato de que analista é um nome que se nomeia porem de outro modo(autrement). Se é no mesmo lugar topológico do nome que o desejo deve ser localizado, no que o nome mostra a relação intrínseca do nomeado com o Campo do Outro e se ao mesmo tempo o nome tem função de preencher o vazio relativo a existência do sujeito, cabe perguntarmos: Qual o estatuto desta nominação cujo nome indica que a marca do ato que o instituiu como nome não deve ser esquecido? Dito de outro modo: como um nome se sustenta como nome se nele próprio está indicado a impossibilidade de significar a si próprio?

Para discutirmos esta questão tomaremos algumas indicações de Lacan. No seminário de 197l [1] Lacan nos alerta que é no nível do nome próprio que podemos ver o que é próprio do nome: o nome é o que é chamado a falar. Esta indicação não só enfatiza a relação do nome com o parletre, mas circunscreve o objeto voz.

A voz é um objeto que no ato da fala se descola do orgão fonador, fazendo surgir uma dimensão do Outro que não é somente miragem, já que presentifica a existência do falante a partir do Outro. Para a pergunta: quem aí se presentifica ao falar? A resposta só pode ser: é um nome. É para responder ao problema que daí emerge – quem é o sujeito antes da fala – que Freud constrói o mito do pai como animal. Resposta pouco satisfatória para Lacan[2], já que o advento do pai primordial é pensado antes do interdito do incesto mas não antes da cultura. Deixa marcado nesta aula, a idéia de que o totem por sua referência classificatória, levaria a colocar o nome e sua função como segundo termo no nível do pai. " O nome é esta marca já aberta à leitura,...nela está imprimido alguma coisa, talvez um sujeito que vai falar"[3].

Se Freud tenta responder esta questão pela anterioridade do animal em relação à linguagem, Lacan se sustenta ainda na referencia à linguagem, apontando uma distinção temporal entre a escrita do nome e a leitura do nome. Esta distinção é novamente abordada em 1971 de uma forma curiosa. Diz ele: " ...o escrito é não primeiro, mas segundo em relação a toda função da linguagem e contudo sem o escrito, não é de forma alguma possível vir a questionar o que resulta do efeito da linguagem..." e acrescenta " o que introduzo é que só há questão lógica a partir do escrito enquanto o escrito não é justamente linguagem. É nisto que enunciei que não há metalinguagem, que o próprio escrito, enquanto se distingue da linguagem está aí para nos mostrar que se interroga a linguagem, é justamente enquanto o escrito não o é, mas que ele só se constrói, só se fabrica de sua referência a linguagem."[4] É curiosa a forma de abordagem da temporalidade já que a escrita se mantendo distinta do efeito da linguagem é segunda, entretanto, é primária enquanto possibilidade de se interrogar a linguagem e seus efeitos. Do mesmo modo, a escrita não é linguagem, mas só se fabrica tendo-a como referência. Esta indicação da distinção da escrita em relação a leitura como um dos efeitos da linguagem que implica a existência do sujeito que fala, nos leva ao prefácio que Lacan escreve sobre a peça de Wedekind "Despertar da primavera" onde o Homem mascarado é escrito por Lacan como dito mascarado, enfatizando a dimensão da fala implicada no texto teatral.

A última cena da peça, àquela em que surge o personagem Homem Mascarado, é colocada em relevo não só por Lacan, mas também por Freud. Lacan mais econômico que Freud, diz que não vai errar como aquele grupo se detendo em construções sobre o significado na linha da decifração, mas recorta a função do Homem Mascarado de colocar um fim ao drama. Freud também se detém nesta cena situando o interrogatório dos jovens com este personagem como característico dos estados de angústia onde a pergunta " de onde vem os bebês?" sofre uma inversão e se articula como " o que é que vem? " – pergunta da esfinge para Édipo. É neste ponto, diz Freud, que muitas neuroses se iniciam.

De fato, o personagem Melchior pergunta incessantemente: quem és? ou: o que é você?. É interessante que Freud situe nesta cena, não a montagem visual do cemitério, ou do fantasma sem cabeça, figuras de terror, mas a angustia que se apreende nas perguntas, indicando a presentificação do enigma, do não saber. É o não saber sobre o ser que se configura aí como o não saber sobre o pai - é você meu pai? –

pergunta Melchior. A angustia circunscreve um objeto, que é o objeto voz, já que o Homem mascarado acena para a possibilidade de conhecer o pai pela voz. Mas a voz responde Melchior, não leva ao conhecimento.

A voz, indica Lacan, na única lição sobre Os nomes do Pai, é o objeto caído do órgão da palavra, onde o Outro resta como o lugar onde o "isso fala" abrindo a pergunta sobre quem fala no lugar do Outro. O Outro não deve ser confundido com o sujeito que fala no lugar do Outro e é a voz, aquilo que cai do órgão da palavra que impõe a pergunta sobre quem está aí, mais além daquele que fala. O homem mascarado não é assim o pai biológico de Melchior, já que este descansa nos braços de sua mulher, mas também não é o fantasma que Moritz representa, fantasma que representa uma construção sobre aquilo que não se sabe, mas é a afirmação de uma existência que não se sabe o que é, mas existe, ou melhor ex-siste. Diz Moritz: Ainda que muito disfarçado é ao menos o que é.

A pergunta sobre o ser: quem és? não deixa hiancia onde a causa pudesse fazer emergência, já que a resposta só pode ser um nome. A causa só pode emergir na pergunta sobre o desejo, onde o objeto ao se destacar, mostra a dupla relação do sujeito com este objeto: objeto de angustia e objeto causa de desejo. É para além da angustia, atravessando o ponto onde ao tirar a máscara o que surge é outra máscara – momento de angústia – que o sujeito reinventa por ele mesmo a função inicial do objeto que, perdido, tem a função de causa de desejo.

Na peça vemos surgir a questão do nome próprio como sinal do singular, da marca do traço, mostrando que o que singulariza é algo que não está no nome. O homem mascarado diz ao personagem Melchior: Por isso ou por algo, você não é Moritz. O diálogo se constrói de forma que a diferença entre Moritz e Melchior se faz na construção verbal da negação do verbo ser, **não é**, indicando o passo do apagamento, base sobre o qual o apagamento do apagamento se constrói como marca distintiva, como pura diferença, se destacando o algo, o produto, única garantia do sujeito do desejo.

O fim do drama, recortado por Lacan como a função primordial do Homem Mascarado, que é uma ficção dentro da ficção, se faz na volta a mais que o autor produz ao colocar no início a dedicatória a este personagem, fazendo dele, da ficção, um nome próprio. Neste movimento de retroação, o nome próprio se mostra nome de um próprio que é próprio de uma ex-sistência, próprio disto que ex-siste, como está exemplificado pela fala do personagem Homem Mascarado: por algo, por isso, você não é Moritz. Então o próprio é algo, é isso, quanto ao ser nomeado é o não ser. O nome próprio tem duas funções de sutura. Em uma função lança o sujeito ao traço da segunda identificação, vertente onde o nome se constrói como marca distintiva daquele que fala, o nome sob o qual alguém responde. Em outra função, indica o lugar que o sujeito ocupa no desejo do Outro, objeto que descompletou o Outro, onde o isso fala antes que um sujeito possa aí falar, relativo a primeira identificação.

Um final de análise implica que a função de vel, de sutura do nome, se desvele. Revela-se o objeto que como nome descompleta o Outro, assim como, o sujeito que impossivel de se determinar por um nome que lhe seja conveniente, resta sempre suposto. O fenômeno do esquecimento do nome próprio trazido por Freud e recolhido por Lacan, poderia nos guiar no processo pelo qual o percurso de uma análise chega ao seu fim. O esquecimento de um nome é um sintoma da linguagem e como tal se constrói como criação metafórica onde o nome esquecido não é uma negação, é uma falta desse nome. Ao procurar o nome encontra-se a falta no lugar onde este deveria exercer sua função, e um novo sentido é requerido exigindo uma nova criação metafórica. Mas no esquecimento do nome próprio Signorelli se produz uma metáfora singular, diz Lacan. É um esquecimento que não cria uma nova significação, mas uma sucessão de sons, de fragmentos de palavras. A singularidade deste mecanismo se produz no ponto onde ao invés de uma criação, a hiancia é mantida aberta, revelando o vazio relativo ao ser, que contornado por fragmentos de palavras, faz faltar o sujeito que fala.

Não poderíamos pensar que a nominação analista se sustenta de outro modo(autrement) neste mesmo lugar onde se mostra a falta relativa ao ser calando o sujeito? Não seria este "outro modo", que em francês se diz: autrement e se ouve - Outro mente – que permite o não esquecimento do ato que instituiu o nome analista? O chiste, estrutura de onde advém a nominação analista, ocorre no mesmo lugar do sintoma da linguagem, mas a sanção do Outro vai promover a passagem para outra função, para um outro modo de abordar o real. O chiste não indica nada além da própria dimensão do passo como tal. O chiste é um passo de sentido onde há ausência de objeto, se manifestando como um escrito que precisa da autentificação do Outro para que se complete seu circuito, assim como o escrito precisa de um sujeito que o leia.

A nominação analista é uma questão de lógica e não uma questão de sujeito, é uma nominação referida ao inconsciente estruturado como linguagem e não pela linguagem. A nominação analista faz existir um nome que não nomeia nenhum objeto ou talvez como Lacan indica no Seminário Formações do Inconsciente, pelo chiste se "denomina um ser verbal"7

Referências Bibliográficas

1 Lacan, J. – De um discurso que não seria do semblant – publicação interna do Centro de E.F.Recife

2 Lacan, J. - Os nomes do pai – publicação interna Aleph Psi. e Transmissão

3 Idem – página 11

4 Lacan, J. – De um Discurso que não seria do Semblant – publicação interna do C.E.F.R. – pag. 59.

7 Lacan, J. Seminário Formações do Inconsciente – pag.47 – ed. Jorge Zahar

Psicoanálisis y psicofármacos en los discursos prevalentes

Sara Elena Hassan

Resumen:

Situar psicofármacos y psicoanálisis en los discursos prevalentes. A partir de la idea de "estructura de emplazamiento" *(Gestell*), en Heidegger, se consideran los psicofármacos como estructura de emplazamiento química. Se discurre sobre la narcosis del deseo y el olvido de la verdad. Se plantea la cuestión de la causalidad en la ciencia y del psicoanalista actuando a nivel de la causa.

Palabras claves: discursos - estructura de emplazamiento - verdad - causa.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone cuestionar el lugar y los efectos de la clínica psicoanalítica en la época de los psicofármacos en un momento de creciente avance y predominio de estos últimos como recurso terapéutico frente a los trastornos psíquicos. Después de un siglo de psicoanálisis, se impone una indagación de los discursos hoy prevalentes, que entendemos, asumen en su gran mayoría, una posición prefreudiana," anti-psicológica"(2) propiciando la utilización de los psicofármacos como recurso terapéutico con fundamentos científicos, basado en avances sofisticados de la química y de la biología. A partir de aquellos discursos, resulta excluido el inconsciente freudiano, retomado por Lacan como sujeto del significante, dividido por el lenguaje y sus leyes, sujeto del deseo y del goce, de la castración y de las diferencias sexuales.

Los efectos subjetivos, si es que los hay, o des-subjetivantes (3), parecen haber sido relegados del debate.

¿ Se trata de una química de efectos cosméticos, maquillaje adecuado a los tiempos que corren?. ¿Esta alta tecnología química operaria como camuflaje contemporáneo, viniendo a desplazar rótulos, vestiduras y disfraces anacrónicos?.La idea de efectos cosméticos apunta a la relevancia de cambios visibles en la conducta, aunque no necesariamente de superficie en el sentido de que algo fundamental del sujeto podría quedar comprometido.

Las posiciones de los psicoanalistas en cuestiones de relación entre química y psicoanálisis, y sin entrar en detalles sobre las contribuciones de Freud y Lacan, suscitan una lectura prudente de las incidencias entre las respectivas areas. Contribuciones recientes vienen, no obstante, a reconocer en el psicoanalisis un valor pionero en relacion a algunas verificaciones de la ciencia experimental, aunque los campos estan claramente diferenciados.Las correlaciones en el campo teórico tampoco son indiferentes a como se considere el estatuto del psicoanálisis, ya que la problemática y las posiciones de Freud y de Lacan en cuanto a las relaciones del psicoanálisis con la teoría, y mas específicamente con la ciencia, son diferentes; variando en este ultimo en diferentes momentos de su obra.

Voy a considerar aquí psicoanálisis y psicofármacos apenas en cuanto tomados por diferentes discursos. Entiendo que los discursos prevalentes apuntan, en términos generales, a una comparación desde la óptica de la eficiencia de las terapéuticas. Una cuestión preliminar a toda correlación posible entre ambos resulta en primer lugar de que lo que puede ser considerado eficaz y terapéutico lo es de un modo diferente según cuál sea el discurso desde donde la cuestión se plantea. Con lo cual también resulta cuestionable la idea de eficacia, por apropiación, entendemos, de eficacia apenas en términos de eficiencia en los discursos contemporáneos prevalentes. (4).

En términos generales, entiendo que la clínica psiquiátrica contemporánea recibe directamente las presiones del mercado de la salud, ofreciendo entonces, especialmente en el caso de ansiolíticos y antidepresivos, una respuesta rápida y efectiva al malestar: la supresión inmediata del síntoma.Una de las vertientes de este modo de lucha contra el intolerable sufrimiento psíquico es, mas allá de su de su

intención de curar, el dejar aparecer una clausura del sujeto del inconsciente. Al suprimir o incidir velozmente en el despliegue de la verdad del síntoma, el sujeto encontraría un tope para sus desdoblamientos. ¿Posible tal vez de revertir en el tiempo de una escucha?

En cuanto a la clínica psicoanalítica, aunque tampoco al margen del mercado, cuenta con la disponibilidad del deseo del analista para promover la demanda de análisis, que esta en juego siempre, y presupone una ética. Esto no implica desconocer las variaciones y los limites del campo.

a.La idea de este trabajo,(5) es tomar los psicofármacos, en la medida que surgen como producto de la tecnología química, como forma especifica de *Gestell* química, termino de Heidegger traducido al espaZol como "estructura de emplazamiento", propia de la tecnología contemporánea (6).

b.Como tal, las *Gestellen* promueven el olvido de la dimensión insoslayable /estructural de la verdad en juego en el ser humano hablante, tal como la entiende el psicoanálisis desde Freud, y más específicamente como causa material, según Lacan, diferente de la que tiene en las perspectivas químicas y biológicas de la ciencia experimental contemporánea.

c. El psicoanálisis, emparentado con la ciencia, y más específicamente el llamado "dispositivo analítico" - constituido por psicoanalista y psicoanalizando -, podría considerarse como un tipo de *Gestell,* (7) pero diferenciado de ella por la existencia de la función "deseo del analista" y su condición de semblante de objeto "a" causa de deseo en la transferencia (8), implicado en la posibilidad de restituir al sujeto alcanzado por las tecnologías, químicas en este caso, el acceso a una verdad mas original, diferente de aquella formatada por la verdad en la ciencia experimental de nuestros tiempos.

d. El psicoanálisis reintroduce la dimensión y complejidad propias del humano que habla. Discurrir sobre los posibles efectos de la química en la subjetividad implicaría testimonios, por venir, tanto de analizantes como de analistas a la escucha de significantes. "Escuchar al Prozac", entre otros, es escuchar significantes, o sea, en este caso, poder escuchar lo que "Prozac" representa para ese sujeto. Quedaría también a la espera una clínica psicoanalítica abierta a los efectos de la química en lo real del cuerpo.

Lacan acuñó el término: *lathouses* (lathousas/latusas), para referirse a aquellos "seres", productos contemporáneos de la ciencia y de la tecnología, objetos-nicho de olvido de la verdad freudiana. Este neologismo lacaniano conjuga:"*lanthano*", de "*lathos*" (ocultar, olvidar) y "*aletheia*" (verdad como desocultamiento). Encontramos aquí un punto en que tanto Lacan como Heidegger contribuyen a abordar estos *impasses*.

El psicoanalista es la lathousa principal entre las lathousas (9), afirma el primero, destacando así algo en común entre el psicoanalista y estos productos de la ciencia, pero solo para plantear diferencias, ya que el psicoanálisis actúa a nivel de la causa: pone la verdad en el lugar de la causa material, y la cuestión de la causalidad en psicoanalisis en un primer plano.

Lacan arriesga (10) un pronostico en que futuro del psicoanálisis depende-paradójicamente - de entrelazamientos sintomaticos con los productos de la tecnología.

Heidegger recurre a Holderlin, quien poetiza "en el peligro yace lo que nos salva", encontrándole así una vuelta a la cuestión del olvido de la verdad en nuestra época. Para Lacan, el síntoma no obstruye sino que señala un camino, o mejor, es el camino mismo tomado en la dramática del malestar de la cultura, disponible para ser escuchado por aquel psicoanalista a la altura de las circunstancias, aquel que sepa reconocer las formas especificas que asume la subjetividad de sus contemporaneos.

El rescate de los efectos de sujeto, a partir de su segregación y hasta de su exclusión activa por los productos de la ciencia experimental, esta en el corazón de lo que el psicoanálisis se propone, comenzando por Freud. Sin que el mismo lo tuviese suficientemente claro, tal vez (11). Es en este punto donde localizamos los psicofármacos y sus efectos en el cuerpo del humano hablante, cuando la

liquidación del síntoma en los manuales oficiales sobre las enfermedades mentales muestra la tendencia a acallar los efectos de sujeto.

No por casualidad la moda creciente de tatuajes, *piercing* y similares muestra el registro, la reaparición podríamos decir, a otro nivel, de ese momento y esa dimensión olvidada en que el sujeto expone/ se expone en el cuerpo, sus marcas de humanidad. Se escribe en el cuerpo lo que no se puede decir.

2. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA

Heidegger propone el termino " *Gestell*" para designar la esencia de la técnica (12).Mi interes por Heidegger en este punto se debe a que el movimiento de su pensamiento nos remite al origen para re-lanzar y repensar una cuestión actual. La palabra alemana *Gestell* ha sido traducida al castellano como "estructura de emplazamiento"(13), evocativa de un montaje de piezas, de una implicacion de lugar y de tiempo (14). Emplazar es, según el diccionario (15), dar a alguien cierto tiempo y lugar, especialmente con el fin de dar una explicación sobre algo.Aquel filósofo nos explica que ha querido dar a esta palabra un sentido muy específico y diferente de la acepción habitual en alemán. Aproxima su intención a la de Platon aunque, segun dice, esta semejanza resulta tímida comparada con el salto producido en su momento por el filósofo griego, al denominar *eidos*, idea, a lo que constituye la esencia de lo sensible, de ningún modo accesible a los sentidos.

Por el lado de Lacan hay una conexión necesaria entre la época de la ciencia y el psicoanálisis. Este no podría haber surgido sin aquella. Sus sujetos están implicados: "El sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el el sujeto de la ciencia", afirma Lacan en "La ciencia y la verdad".

La discusion de esta afirmación trata del estatuto mismo del psicoanálisis y no es ajena la cuestion que estamos tratando, pero optamos por dejarla fuera del propósito de este trabajo (discutir si el psicoanálisis es, o no es, una ciencia). Algunos autores consideran al dispositivo analitico como uma *Gestell* diferenciada constituida "entre" psicoanalista y psicoanalisante: el "dispositivo analítico", dispositivo transferencial.A diferencia de la ciencia, esta *Gestell* singular le da otro tratamiento al sujeto, cuyo tiempo y lugar escapan aquí a los ideales científico-técnicos [i(a)], por encontrarse el analista en el dispositivo, en el lugar de semblante de "a", objeto causa del deseo de un sujeto, que pasa a ocupar un lugar central.

¿Cómo se relacionarían estas especificaciones con los psicofármacos?.En el caso del sujeto en análisis medicado, o candidato a ser medicado con psicofármacos, habría dos estructuras de emplazamiento diferentes, donde cada una operaria otro modo de desocultamiento: cada una convocaría un modo del ser. Esta imbricación de estructuras de emplazamiento, convoca al sujeto medicado a sostener un funcionamiento - es lo que pide el discurso del amo-, con fundamentación en los mecanismos íntimos de los neurotransmisores- en el caso de los psicofármacos -, a partir de conocimientos cada vez más precisos y cuantificados de la ciencia farmacológica.

En esta nueva encrucijada de la tecnología química el psicoanalista tendría la opción (y porque no, la oportunidad), de aguzar los oídos: "nuevos recursos técnicos" (los psicofármacos) contemporáneos para tratar "las patologías" pueden contribuir, por el olvido de su origen, a desconocer que "nuevas patologías" resultarian, precisamente, de tomar en cuenta la acción de estos nuevos recursos (tecnologías químicas) en el organismo (síndrome de pánico, etc. y otras enfermedades listadas en el DSM), con origen en la respuesta clínica al uso de psicofármacos, contribuyendo así a forjar / plasmar formas contemporáneas transmutadas de las antiguas neurosis que resultan en trastornos de la alimentación, fenómenos psicosomáticos, o comportamientos violentos por *acting outs*, cuando no efectos de genoma; en definitiva(16) algo a nuestra disposición.

Entiendo que al analista cabe situar, localizar, en esta red de fenómenos y/o nuevos síntomas, los significantes, o sea lo que es del sujeto en susingularidad, en un registro diferente de lo que llega como información registrada de diferentes tipos de ondas elecromagnéticas, o también como consecuencia del aumento o disminución de los neurotransmisores.

¡Localizar significantes en esta encrucijada de técnicas implica diferencias importantes de tratamiento y diferentes éticas!.

3. EFECTOS DE SUJETO Y EFECTOS DE LA TECNOLOGÍA QUÍMICA EN EL SUJETO

¿El psicofármaco, como *tecnos*, modo de desvelamiento del ser, segun Heidegger, es antagónico / diferente al Logos?. Heidegger afirma que la tecnología se caracteriza por el olvido de lo que la origino: "requerir perdiendo lazos". Para Heidegger: "la estructura de emplazamiento encubre no solo un modo de desocultar anterior, [un producir], sino que encubre el desocultar como tal, y con el, aquello por onde acontece el descubrimiento, es decir la verdad"... "La estructura del emplazamiento impide el aparecer e imperar de la verdad"… "No existe una técnica demoníaca, al contrario, existe el misterio de su esencia"…"La esencia de la técnica, como destino del desocultar, es el peligro"...

Así, la distinción entre la "esencia de la técnica", "diferente de la técnica" apunta a la cuestión de la verdad en juego. En esta medida, nos interesa precisar en que consistiría esta divergencia en el tratamiento de la verdad. ¿Es el efecto de.l psicofármaco como producto de la técnica actuante en la intimidad de los procesos químicos y biológicos del cuerpo, suplementario, indiferente o antagónico a los efectos de sujeto?

Entendemos que los efectos químicos, como tales, no entran, en el campo de la clínica psicoanalítica sino a través de significantes. Es en la medida que estos queden trabados o liberados que se podrá hacer algún tipo de correlación.

Podemos entender tambien a los antidepresivos Inhibidores Selectivos de Recaptación de Serotonina (ISRS) como una estructura de emplazamiento: los inhibidores selectivos de recaptación de serotonina, emplazan por bloqueo, a los receptores químicos de recaptación de la misma a nivel post-sináptico, provocando un aumento de niveles de serotonina como neurotransmisor, con los consiguientes efectos sobre el sistema nervioso y el organismo en general. Salvando las distancias, tomamos la analogía del ejemplo de la central hidroeléctrica en el río Rhin, mencionado por Heidegger: gracias a la tecnología se logra extraer el máximo de energía fluvial, para su posterior almacenamiento y distribución, y de un modo diferente al de las antiguas represas. El Rhin se convierte en " algo a nuestras ordenes".

Es a partir del aumento de serotonina por inhibición de la recaptación post-sináptica, ISRS, que se re-define el trastorno del estado de ánimo/humor: " Depresión".

Por otro lado, podríamos afirmar que los efectos de un fármaco no son, no podrían ser nunca, únicamente químicos. Por mínimos que sean, consideramos que desde el momento en que hay prescripción, están en juego relaciones entre sujetos, o sea relaciones de deseo. El fármaco señaliza un tipo de lazo de cierta complejidad (19). Se trata de que el individuo funcione, en principio, de acuerdo con el deseo del Otro, y con lo que promueven los ideales desde el lugar del Otro, I (A), cuando no del otro (pequeño otro imaginario).

El psicoanalista, por su parte, se sitúa como objeto "a", semblante de objeto causa de deseo, con otro tipo de efectos, porque desde este lugar promueve diferencias con el deseo del Otro, o sea, apunta a la singularidad del sujeto, y no al cumplimiento de ideales sociales. Además de las incidencias en lo real del cuerpo, se dan efectos en lo simbólico porque los fármacos no quedan al margen del lenguaje ni del discurso, así como tampoco son ajenos a lo imaginario del sujeto ni al imaginario social.

Algunos autores hablan de la inducción iatrogénica de una "estructura de dependencia química" (20) de drogas lícitas, donde se promociona el olvido de la dimensión del Otro, reforzando en cambio la relación con un otro no liberador. La droga no habla, ni escucha. “Escuchar al Prozac" apunta precisamente a la idea de que es el medicamento, y no el sujeto, quien habla.

Este cortocircuito promueve el olvido de la dimensión del hablante para desplazar el habla a nivel de la química, o mínimamente, de la fisiología. Metáfora forzada donde el excluido es el sujeto, por el olvido de aquella dimensión. Las píldoras de la felicidad ofrecidas a la psiquiatría llamada "biológica", por la ciencia experimental, conllevan la idea de que el fármaco seria, por si mismo, psicoterapéutico, por incidir principalmente en las conductas. Se descartan efectos sobre algún tipo de nivel de conflicto, o relacionados con estructuras de lenguaje. Esto implica una reducción, o hasta un desconocimiento de la dimensión de verdad de quien, de alguna manera, "se traga la píldora"!. De ahí su eficacia. Esto quiere decir que el fármaco, si consideramos al síntoma como expresión de una verdad singular, estaría actuando a un nivel esencial: allí mismo donde, por alguna razón, encuentra su expresión algo que no cabe en los

moldes convencionales de una sociedad especifica o por alguna razon no es admisible para el sujeto. Tenemos entonces una intervención concebida a nivel del organismo, pero que excluye el conflicto o directamente lo suprime.

Aquí recurrimos nuevamente a Heidegger cuando lee en Heraclito los procesos de "narcosis del pensamiento"(21), en relación al ocultamiento de la verdad de la revelación subjetiva. Leemos aqui "narcosis del pensamiento" como narcosis del deseo (22).

4. EL SUJETO ADORMECIDO

Heidegger reflexiona sobre el pensamiento cuestionante de Heraclito, a traves de metáforas sobre el relámpago y la "tormenta del ser", poniendonos en la via de una cuestión relacionada al efecto tranquilizante de los psicofármacos. "Vemos este relámpago cuando nos encontramos con la tormenta del ser. Aún todo, hoy en día, traiciona el hecho de que solo nos movilizamos para desviar tormentas. Organizamos todos los medios a nuestro alcance para la transformación de nubes en lluvia, y dispersión de tormentas para calmarnos al enfrentarlas. Pero esta calma no es ninguna tranquilidad (23). Es solo *anestesia;* mas precisamente el adormecimiento del pensamiento [deseo] frente a la angustia" (24) .Curiosamente, el contexto en que emergen los psicofármacos (psicotrópicos) en la década del 50, su descubrimiento fue, literal y concretamente el de la anestesia quirúrgica: con la clorpromazina y el "cocktail lítico"(ampliactil, fenergan, demerol). Henri Laborit (1914-1995) descubre en la década del 50, el poder anestésico del largactil (clorpromazina), o anestesia potencializada. Empieza entonces la revolución psiquiátrica por los psicofármacos psicotropicos, permitiendo cambiar chalecos de fuerza por chalecos químicos. Lo que se inicia fue una era de liberación. ¿Es, al mismo tiempo, una era de anestesia, narcosis o adormecimiento del pensamiento [deseo] por el relevo, entendemos, del lenguaje por la química?

Si "el síntoma es la medida en que cada uno goza de su inconsciente, en la medida en que el inconsciente lo determina", y la intervención del fármaco es sobre el goce, suprimir el síntoma es cancelar un modo de goce, perturbador para el sujeto y su entorno, pero accesible al saber, intentando reemplazarlo por otro que responde a formulas: el goce "químico". La relación con la expansión del uso de drogas llamadas ilícitas (toxicomanias) es inmediata (25).

¿Hasta donde tolerar entonces el síntoma?. Si Freud decía que no había que suprimirlos enseguida, tampoco alimentarlos, sino transformarlos activamente en algo más productivo, en otro tipo de producción. Esta diferencia es fundamental, ya que no se trata de desconocer el avance de la ciencia psicofármacológica, sino de alertar sobre la promoción en escala masiva e indiscriminada de las drogas "psicoterapéuticas", como solución prevalente o única ante el malestar o frente al dolor psíquico. Lo que se desconoce es la posibilidad de otro tipo de lazo, realmente social, promotor de un tipo de producción-solución diferente de solucion del síntoma.

5. LA CUESTIÓN DE LA CAUSA

Estoy tomando aquí al psicofármaco como tecnología química para cuestionarlo en su esencia. Parto para ello de la afirmación de Heidegger: "La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica" (26)

De no cuestionar la esencia de la técnica quedamos limitados, prisioneros de ella como medio o como instrumento, su acepción habitual (27). Afirmar su condición instrumental no es lo mismo que desocultar su esencia (28) Para Heidegger, lo instrumental es también una causa, aquello que tiene como consecuencia un efecto: "Allí donde se persiguen fines, se emplean medios, donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad (*Ursachlichkeit, Kausalitat*)'.' El filosofo se remonta a los orígenes del pensamiento griego para analizar las cuatro causas aristotélicas: material, formal, final y eficiente, preguntándose que es lo que las correlaciona como una unidad de cuatro: "*Causa, casus*, pertenece al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que efectúa que algo, en el resultado, acaezca de este modo o de este otro". Acota, no obstante, a continuación: "Lo que nosotros llamamos causa, los romanos ***causa*** *(Ursache*), significaba para los griegos *aition*, aquello que es responsable de algo (*verschuldet*). Las cuatro causas son los cuatro modos que se pertenecen unos a otros - del ser responsable".(29)

Para Heidegger, la doctrina de Aristóteles de las cuatro causas no conoce la causa denominada con ese término, ni emplea un nombre griego correspondiente, acentuando en cambio la idea de compromiso o responsabilidad, y esto de un modo muy especifico (30):" Nosotros, tendemos muy fácilmente a comprender el compromiso moralmente, como falta, o lo interpretamos como un modo de actuar. En ambos casos *obstruimos el camino para el sentido inicial de lo que mas tarde se llamo causalidad.* En cuanto ese camino no se abre, tampoco conseguimos visualizar lo que es propiamente lo instrumental, que reside en lo que es causal" (31) .

En este punto, Heidegger introduce una distinción fundamental para lo que nos interesa, precisamente sobre este sentido inicial: "Desde la mirada sobre aquello que los griegos experienciaron en el ser responsable, en la *aition,* damos ahora a la palabra ocasionar un sentido mas amplio, de modo que esta palabra de nombre a la esencia de la causalidad pensada como la pensaron los griegos.(32)

En el significado corriente y más restringido de la palabra ocasionar, en cambio, esta significa solo algo así como estimular y desatar, y mienta una especie de causa secundaria dentro del todo de la causalidad". Entiendo aquí este " todo" de la causalidad como el conjunto de las cuatro causas (33).

Para Heidegger, causar es ocasionar en el sentido antiguo, (*Veranlassen*) anticipación y producción de una presencia, desocultación de la esencia, verdad. No es adecuación, *adequatio res intelecto*. La técnica resulta ser, entonces, un modo de desocultación!. “La *tecne* es un modo de la *aletheia* , tanto por el lado de la producción como por el lado de la poiesis (creación). Pero, sostiene Heidegger, la técnica moderna es desocultación… exenta de *poiesis*. Es más bien un desafío, una convocatoria a extraer, a exigir de la naturaleza llamar *Gestell,* estructura de emplazamiento, auxiliada por la ciencia exacta, que es exactamente el modo de la técnica. Allí donde Heidegger dice "compromiso" de las causas podemos hoy leer " implicación, subjetiva" o responsabilidad [(h)abilidad de responder], precisamente lo que se diluye en la llamada "tecnología psicoterapéutica" (los psicofármacos no cuestionados), ya que es a través del lenguaje donde se nos revela la verdad y la posibilidad de los efectos creativos, de *poiesis*.

Entiendo, a la luz de estas afirmaciones, que el psicofármaco estaría mas para el lado del "ocasionar" en el sentido actual y restringido a una condición de causa secundaria o estimulo, y no como causa en su sentido original, al modo griego antiguo: la exclusiva supresión del síntoma no permite el acceso a su origen ni al compromiso del sujeto implicado (responsabilidad). (34)

En este punto, como consecuencia del desvío de la noción de causalidad desde sus orígenes, hasta la contemporaneidad, el estimulo químico y farmacológico aparece teniendo efectos más espectaculares, en el sentido de un obrar sobre el organismo y la conducta, pero sin afectar la relación con la verdad.'":…en el régimen del pensar griego, y para el, todo lo que las épocas posteriores buscan en los griegos bajo la representación y el rotulo de " causalidad" no tiene absolutamente nada que ver con el actuar (obrar) y el efectuar."

Esta seria, a mi modo de ver, la gran torsión de la técnica científica que maximiza la causa eficiente en desmedro del conjunto de las cuatro causas que apuntan a la verdad. El psicoanálisis recupera la verdad como causa material y como causa final.

Es en tanto *tecne,* y más allá de su química, que los psicofármacos dejarían aparecer un esbozo de verdad en los efectos particulares, en lo que en medicina se llama " el caso particular", en lo que hace excepción a las estadísticas.

En psicoanálisis, y a partir del dispositivo analítico, la posición del analista como objeto causa de deseo nos remite a algo más radical que el "caso particular". Siguiendo a Lacan, si el psicoanalista "actúa a nivel de la causa", en el sentido griego antiguo, es que encarna lo que causa las asociaciones del analizando, la producción singular de sus significantes, sea o no evocados los psicofármacos como tales, vengan o no a aparecer en lo que se diga y más allá de los efectos biológicos o bioquímicos, cualquiera que estos sean. Es así como, entiendo, el sujeto podrá aparecer, ser escuchado. Esto no implica necesariamente que lo que diga sera igual que si prescindiera del psicofármaco. Pero, si que la presencia y el acto del analista los toma y relanza desde otro lugar y posición.

Desde una apertura a la esencia de los psicofármacos, como a la esencia de cualquier técnica nos "encontraremos inesperadamente establecidos en una exigencia liberadora"...según Heidegger. Serán o no liberadores del sujeto dependiendo del discurso en que estén tomados. Así..."¿ Que hago con mi brazo derecho si con él paso a ser el brazo derecho de otro?", se pregunta Lacan..Lo que esta en juego entonces no es solo la efectividad química y /o neurobiológica sino los efectos de discurso y aquello que lo causa.

La causa en psicoanálisis tampoco se confunde con la causa en la ciencia, que de por sí exigiría un desarrollo que excede los limites de este trabajo. No obstante considero de interés situar sus coordinadas. Según Jaques A. Miller, " las nociones de causa y ley son fácilmente confundidas". Siempre... "dentro de un marco científico consideramos que la relacion entre causa y efecto es fija"..."Eventualmente la investigación científica se propone formular leyes sobre la relación entre una causa dada y un efecto dado". En este contexto lo central en la idea de ley científica es: 1) una regularidad, que permite anticiparnos a la manifestación del efecto, desde el momento en que una causa Identificada este presente, y 2) una continuidad. Cuando la causa se inscribe en leyes, nos encontramos frente a una cadena de necesidad, determinismo" donde es posible decir que la misma causa produce el mismo efecto. Es decir, causa y efecto son homogéneos, del mismo orden. La continuidad hace con que una causa sea, al mismo tiempo, efecto de otra causa. Hay una cadena de necesidad, de determinismo. Sin embargo, es un determinismo donde es muy difícil situar con precisión la causa. Es decir, una causa con otro contenido que hace con que muchas veces no se logre saber, en la cadena de necesidad, donde ella comienza. Quienes introdujeron el discurso científicoen nuestra cultura, en el siglo XVII, tendía a poner una teoría de Dios como eslabón entre la ciencia y la religión"... “Desde el comienzo, el discurso científico estaba fundamentado precisamente en esta continuidad de causas y efectos"..."La causa en psicoanálisis "es una causa con otro contenido". Es una causa no inscripta en una ley de regularidad y continuidad, sino más bien una causa del tipo de la que preocupaba a David Hume, en el siglo XVIII, cuando mostró que el termino "causa", como separada, era primaria, no conceptual. Fue justamente este el punto que disparo el esfuerzo filosófico de Kant contra Hume. "En tal continuidad, no es posible nunca situar la causa como separada". En psicoanálisis, la causa, el concepto de causalidad, se plantea como diferente de legalidad, y siempre implica la noción de un eslabón perdido, es decir, de una discontinuidad. El sujeto del inconsciente, en Lacan, está comprometido en la estructura misma de la causalidad, como sujeto implicado en una falta (35)

Por lo tanto, la causa, en psicoanálisis, a diferencia de la ciencia y de la religión, y más claramente desde Lacan, esta, para la cura psicoanalítica, del lado del analista, en el lugar de semblante de un objeto discursivo, objeto "a", causa de deseo. El encadenamiento de reacciones químicas disparada por un psicofármaco es algo de otro orden.

El analista, actuando a nivel de la causa, según Lacan (36) "se hace causa del deseo del analizante", agente de cambio de la posición del sujeto en el fantasma, de mudanzas en su relación con el inconsciente, a través del lenguaje. Esa causa es heterogénea, " extranjera" (37) a aquello que se integra en el discurso; la causa esta del lado de lo Real. Dado el lugar de objeto causa, ocupado por el analista, y no apenas encapsulado como objeto a tragar - aunque eventualmente también podría serlo-, sino por hacerse causa de deseo. El analizando no es para el objeto de deseo. El analista como causa de deseo abre una brecha a los significantes, singulares. Lacan afirma: "Es necesario decir que el deseo de ser el amo contradice el hecho mismo del psicoanalista: es que la causa del deseo se distingue de su objeto (38)... "la metonimia - objeto-deseo -, esta al alcance de otros, salvo del psicoanalista" (39) en la medida que el psicoanalista se sitúa en la abertura, en la hiancia del inconsciente (40). Es decir, no hay continuidad, hay discontinuidad, abertura.

El analista actúa más bien a partir de un no saber. El saber funciona como saber inconsciente y desde otro lugar.

En la "causa- estimulo" neurobiológico el saber es mediado por el saber de la ciencia. La administración de psicofármacos es perfectamente compatible con su toma por el discurso del amo donde un agente (S1) se dirige al otro, paciente (S2) en posición de esclavo, permaneciendo el sujeto reprimido, y con "a", como producción, resto o desecho, objeto "instrumentalizado". Que pueda, a partir de allí, entrar en otro lugar y posición en el discurso psicoanalítico es otro giro de discurso, otra historia donde el psicoanalista tiene su responsabilidad. El psicoanálisis pone en cuestión al biologismo, explícitamente por la promoción de la relación al Otro, a través de lo imaginario del cuerpo, de la dialéctica del deseo y de su relación con el goce.

Ninguno de estos elementos entrará en juego si prevalece el biologismo como alternativa única.

12 Octubre 2003

Notas

1 Considero a este trabajo, publicado en el site de los Estados Generales del Psicoanálisis, Mundial Rio 2003, ligeramente modificado ahora, efecto de varios intercambios paralelos: en San Pablo, Brasil, en el contexto de los Estados Generales del Psicoanálisis, tuvo como interlocutores frecuentes a Maria Cristina Magalhaes, Beatriz Aguirre, Felipe Lessa, Rubens Coura, y Renata Reis Favaro, en reuniones en las que participé durante mas de dos años. Tomó su forma final en los EEUU, conversando con Mario Beira y por Email con colegas del Consejo de Redaccion de la revista virtual Acheronta. El lugar del psicoanálisis y de los psicofármacos en el imaginario social y en los discursos prevalenes en los EEUU, desde donde escribo en este momento, pasan a tomar otra dimensión e hizo para mí más necesaria la publicación de estas reflexiones.

Los " Discursos", se refieren aquí a aquellos definidos por J.Lacan en el seminario XVII, " El revés del psicoanálisis", a fines de la década del 60. Discurso es lo que hace lazo social. Para Lacan los discursos son cuatro: discurso del amo, discurso de la histeria, discurso universitario y discurso analítico, último en aparecer, históricamente.

2 Termino vasto, entiendo, de Freud para referirse al deslizamiento de las modalidades de presentación de los síntomas según las épocas: "Algo semejante habremos de esperar de las enfermedades neuróticas de siglos pretéritos, a condición de hallarnos preparados a encontrarlas bajo rótulos distintos de los que designan a nuestras neurosis actuales. No deberemos asombrarnos de que las neurosis de estos tiempos antiguos aparezcan bajo vestiduras demonológicas, en tanto que las *de nuestra época actual, antipsicológica -la puntuación es mía -,* revisten aspectos hipocondríacos, mostrándose disfrazadas de enfermedades orgánicas". “Una neurosis demoníaca del siglo XVII", 1923.

3 "Des"-subjetivantes, construído por oposición a lo que promueve efectos subjetivos; significa aquí despojar o minimizar la subjetividad, en la medida que el "usuario" resultaría, de algún modo, usado, reducido a una posición pasiva o de objeto

4 Mas adelante en este texto se trata de la cuestión de la causa, y de como la causa eficiente, apenas una de las cuatro causas aristotélicas, toma un sentido diferente cuando separada y privilegiada en relación a las otras, solo en el sentido de un obrar eficaz.

5 Inspirada en los seminarios XVII, XX y de La Tercera de Lacan, y en la conferencia de Heidegger del 18 de noviembre de 1953 en Munich donde plantea que la esencia de la técnica es algo diferente de la técnica. Esta conferencia de Heidegger coincide con la fecha del primer seminario de los Escritos Técnicos de Freud por Lacan, en Paris!.

6 Definido como tal por M. Heidegger en " La pregunta por la técnica". En M. Heidegger. Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37, traducción de Eustquio Barjau. Fuente: Internet, sitio mantenido por Horacio Potel.

7 En "*Lacan: Heidegger*", Jorge Aleman- Sergio Larriera, sostienen esta posibilidad. Ediciones del Cifrado, 1996, Argentina.

8 Lacan da el nombre de objeto "a" - o sea, formaliza con una letra - una posición y una función del psicoanalista. Es una de las contribuciones princeps de Lacan, emparentado con el objeto perdido de Freud. "a" nombra también al objeto como causa de deseo, al objeto como resto, como plus-de-goce, como objeto parcial.

9 En La Tercera. 1973.

10 Op. cit., 1973.

11 Como sabemos por los desarrollos, posteriores, de Lacan sobre el sujeto del inconsciente, el sujeto dividido, S barrado.

12 Heidegger, Martin. La pregunta por la técnica". En M. Heidegger. Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37, traducción de Eustquio Barjau. Fuente: Internet, sitio mantenido por Horacio Potel. En ingles, The Question Concerning Technology, Harper & Row, 1977.

13 Entendemos que los campos semánticos no se recubren en los diferentes idiomas y que cada uno de ellos pone en evidencia acentos diferentes, que constan en nuestro original, y fueron suprimidos en esta versión por razones de espacio. En ingles "enframing", y "armacao" en portugués, por tomar solo algunos de los idiomas en las versiones del texto de Heidegger a nuestro alcance.

14 En M. Heidegger. Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37, traducción de Eustquio Barjau. Fuente: Internet, sitio mantenido por Horacio Potel.

15 En el ámbito legal, emplazar al acusado es darle un plazo, o sea un tiempo determinado, en el cual el o ella tendrá que comparecer ante el tribunal para ejercer su defensa, entre otros. También significa poner algo en algún lugar, utilizado primeramente en el ámbito militar, para piezas de artillería, según el Diccionario de la Real Academia EspaZola, Vol. I.

16 Como el Rhin trastocado por la central hidroelectrica, transformado por la técnica, pasa a ser esencialmente algo diferente, otro Rhin."Es mas bien la corriente la que esta construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de energía hidráulica, y lo es desde la esencia de la central".(17)/(18)

17 *"Er ist, was er jetzt als Strom ist, namlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wessen des Kraftswerks*", Heidegger, en op. cit. Edición bilingüe alemán- portugués, p. 58. Cadernos de traducao, USP.

18 En M. Heidegger. Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37, traducción de Eustaquio Barjau.

19 Como el de Patricia Gherovici, sobre la diferente acogida del Prozac entre portorriqueZos y americanos de origen anglosajón.

20 Mas que una estructura de dependencia lo que se re-estructura es el goce.

21 Entendemos pensamiento como una de las funciones psíquicas, pero también como "un cuestionamiento por el pensamiento, en las vías del lenguaje"(Heidegger).

22 Cita de Jean Claude Milner, en "La obra clara", Pág. 8, Manantial: decir algo cuya existencia se impone a quien no lo pensó.

23 M. Beira, en "Logos, Hermeneutics and Psycho-analysis." Tesis de doctorado, Duquesne University, Pittsburgh. 19 Referencia a Heidegger en “What are the poets for?" y “Thinker as Poet" [Poetry, Language and Thought, 1971, y *On the way to Language*, 1982], p. 45.”Once…in the beginning of Western thinking, the essence of language flashed in the light of Being - once, when Heraclitus thought the Logos as his guiding word, so as to think in this word the being of Beings. But the lightining abruptly vanished. No one held onto its streak of light and the nearness of what it illuminated. We see this lightning when we station ourselves in the storm of Being. Yet everything today betrays the fact that we bestir ourselves only to drive storms away. We organize all available means of cloudseeding and storm dispersal in order to have calm in the face of the storm. But this calm is no tranquility. It is only anesthesia; more precisely, the narcotization of anxiety in the face of thinking. "Una vez…en el comienzo del pensamiento occidental, la esencia de la lengua relampagueó a la luz del ser. Una vez, cuando Heráclito pensó el Logos como término rector, para pensar en este témino el ser del ente. Pero el rayo ya se extinguió. Nadie captó su radiación ni la proximidad de aquello que iluminaba", en traducción al castellano de G. Koop.

24 Traducimos aquí *anxiety*, no por ansiedad, sino por angustia porque pensamos que se aproxima mas a lo que Heidegger esta tratado de expresar. Ansiedad no como respuesta biológica sino implicando las incidencias del Logos en el cuerpo.

25 Joel Birman, en "Malestar na contemporaneidade", Rio de Janeiro, sostiene que drogas ilícitas y psicofármacos son dos caras de la misma moneda.

26 Siempre en "La pregunta por la técnica", traducida por Eustaquio Barjau.

27 "…de lo que afirma que la técnica es medio o instrumento", siempre en la versión en castellano de "La pregunta por la técnica".

28 "…para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que esta adelante. Solo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero. Solo esto nos lleva a una relación libre con aquello que, desde su esencia, nos concierne".

29 En la traducción brasilera, bilingüe, directamente del alemán al portugués, se aclara que *verschuldet*, derivado de *Schuld* no es culpa en sentido moral o legal, sino más bien lo que compromete, compromiso, "destino".

30 Para seguir mas de cerca el hilo del pensamiento de Heidegger remito al lector al texto sobre la técnica, ya mencionado.

31 Puntuación a cargo de la autora del presente texto.

32 En la traducción espaZola, desaparecen las comillas del "*ver-an-lassen*" y " *Veranlassung*", ocasionar, ocasionamiento.

33 " Los cuatro modos del ser responsable llevan a algo a aparecer. Lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección, y de este modo, le da la ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento. El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir, el ser responsable es el ocasionar." Cita de Heidegger en "La pregunta por la técnica".

34 Michel Sauval: "*El psicofarmaco no es una causa*", en archivos del Consejo de Redaccion de Acheronta, 2001.

35 Jacques-Alain Miller: To Interpret the Cause: From Freud to Lacan, en Newsletter of the Freudian Field, Vol 3, Numbers 1&2, 1989. La traducción desde el inglés de este fragmento es responsabilidad de la autora quien, en fecha posterior a la redacción de este texto supo que existía una edición en castellano del mismo.

36 Jacques Lacan, Seminario del acto analítico, 17/12/69, inédito.

37 Jacques Lacan en 17/2/1969, Seminario XVII

38 …en su estilo: " lo que testimonia la metonimia del lingüista" .

39 Radiofonía, pagina 34, primera parte. Anagrama.

40 Radiofonía, pagina 34, primera parte. Anagrama.

Freud <W> Lacan
Lo terminable y lo interminable de la transferencia

Pura H. Cancina

«Como las predicciones autorealizantes, las ciencias autoproclamadas –tales como el psicoanálisis-, forzosamente producen "la buena explicación", autentificada en la ocasión por el paciente mismo.» dice Ludwig Wittgenstein en «Conversaciones sobre Freud» 1.

Voy a proponerles introducirnos en el corazón de la crítica de Wittgenstein a la doctrina freudiana porque considero que es uno de los cuestionamientos más serios que se han levantado contra la práctica analítica. Confrontarnos con él puede permitirnos no sólo revisar nuestros fundamentos sino, aún más, avanzar en cuestiones fundamentales atinentes a la dirección de la cura.

Varias veces Lacan hace referencia a Wittgenstein en su seminario, sin embargo –es algo que me sorprendió mucho- éstas son siempre al *Tractactus lógico filosófico* y ninguna a la llamada "la segunda filosofía", donde Wittgenstein reformula lo desarrollado en el *Tractactus*, periodo al que pertenece el texto de *Lecciones y conversaciones* –donde encontramos «Conversaciones sobre Freud»- publicado en francés en 1971, época en la que Lacan desarrollaba los seminarios XVIII y XIX así como las Conferencias en Ste. Anne2.

Varios representantes del espíritu vienés de comienzos del siglo XIX elevaron sus voces contra Freud y el psicoanálisis. Sin embargo, ningunos de ellos se declaró –como Wittgenstein- "discípulo" y "seguidor" de Freud. Su crítica, entonces, es la crítica de alguien que ha sido conmovido por los escritos freudianos.

Fue poco después de 1919 que Wittgenstein lee a Freud y confiesa haber sentido un sobresalto de sorpresa: «allí había alguien que tenía algo que decir». Freud se transformó para él en uno de «esos raros autores dignos de ser leídos».

Sin embargo, sus comentarios sobre Freud y el psicoanálisis van a ser eminentemente críticos llegando a considerarlo peligroso; **éticamente** peligroso. Más aún, es porque puede ayudar que puede ser peligroso.

Sus críticas son varias pero voy a centrarme en la que me interesa desde el punto de vista de la dirección de la cura, lo que incluye aquello que podemos comentar sobre su fin. Es justamente la crítica que lo lleva a considerarlo éticamente peligroso.

¿Cuál es esa crítica?

Consistiendo el psicoanálisis en una explicación que, como tal, resulta ser apaciguadora, al ser apaciguadora resulta ser seductora. Convoca a la adhesión.

El psicoanálisis, así, no sería una ciencia sino una nueva mitología. Decir esto no es peyorativo para Wittgenstein sino todo lo contrario. Una mitología provee de aquellas explicaciones que permiten tener una visión de las cosas que, por ser nueva y diferente, posibilita considerar lo que se repite de otra manera.

El psicoanálisis formaría parte de lo que Wittgenstein denomina "una buena filosofía", o sea, no ha descubierto causas sino que aporta nuevas razones: una estética que consiste en poner dos factores, uno al lado del otro, para mostrar las cosas desde otra perspectiva. Freud, así, sería un filósofo que se desconoce.

Pero, siendo la "buena filosofía", una práctica del desengaño contra los prejuicios sostenidos por las trampas del lenguaje, el psicoanálisis, al requerir de la adhesión de aquel al que se dirige, iría también en contra del espíritu crítico por el que trabajaría una "buena filosofía".

El último párrafo de «Conversaciones sobre Freud» dice lo siguiente: «Es probable que el análisis no deje de tener efectos nocivos. Y ello –no obstante el hecho de que se puedan descubrir diversas cosas sobre

uno mismo- porque uno debe estar dotado de un sentido crítico muy agudo y una gran constancia para agujerear la mitología que ofrece e impone.»

¿Qué diría Freud al respecto? Conocemos su alegato de *Construcciones en psicoanálisis*. No importa el no o el sí del paciente para juzgar acerca de la verdad de una construcción y sabemos que lo que Wittgenstein nombra "asentimiento" Freud lo llama "transferencia".

Sin embargo, si bien diferencia "el oro puro del análisis" del "cobre de la sugestión directa" 3, no cesamos de encontrar en Freud una y otra vez la apelación al lugar de autoridad que ocuparía el analista para poder conducir el trabajo analítico. Y ese lugar de autoridad es el que, según la crítica de Wittgenstein, convoca al asentimiento. Así, no dejará de sorprendernos encontrar textos en que Freud da los elementos que abonan las críticas de Wittgenstein. Por ejemplo, el siguiente párrafo de la «Conferencia XXVI» donde trata de la transferencia.

Dice: «En la medida en que **su trasferencia es de signo positivo reviste al médico de autoridad y presta creencia a sus comunicaciones y concepciones. Sin esa trasferencia, o si ella es negativa, ni siquiera prestaría oídos al médico o a sus argumentos**.»

En el artículo titulado «Psicoanálisis» dice: «**El inevitable influjo sugestivo** del médico es guiado en el psicoanálisis hacía la tarea, que compete al enfermo, de vencer sus resistencias, o sea, de efectuar el trabajo de la cura.»

Está claro: el analista necesita de "inevitable influjo sugestivo" para hacer funcionar el artefacto analítico en el vencimiento de las resistencias. Tenemos aquí justamente aquello de lo que Wittgenstein sospecha: influencia del médico.

En «Sobre la iniciación del tratamiento» dice: «Mantengo el consejo de hacer que el enfermo se acueste sobre un diván mientras uno se sienta detrás, de modo que él no lo vea. Esta **escenografía** tiene un sentido histórico: es el resto del tratamiento hipnótico a partir del cual se desarrolló el psicoanálisis. Pero por varias razones **merece ser conservada**.»

¿Cuáles son esas razones? La principal es la que vengo de enunciar: la lucha contra las resistencias. Freud va a situar aquí los servicios que presta al análisis la transferencia positiva por la que el enfermo suele prestar autoridad al analista.

Paradoja: lo que permite avanzar al análisis es lo mismo que impediría terminarlo.

¿Debemos darle la razón a Wittgenstein y reconocer los peligros del análisis?

Podrían ustedes decirme que Wittgenstein no leyó a Lacan y que Lacan nos permite pensar el análisis de otra manera a partir de leer el fenómeno de la transferencia desde la perspectiva de esa función que nombra Sujeto supuesto Saber.

No obstante, podemos decir que la crítica de Wittgenstein coincide estrechamente con la preocupación que reencontramos a lo largo de toda la enseñanza de Lacan.

Veamos lo que dice en Bruselas en 1977[4]: «Nuestra práctica es una estafa, al menos considerada a partir del momento en que partimos de ese punto de fuga –se refiere a lo real-. Nuestra práctica es una estafa: ¡aprovecharnos haciendo parpadear a la gente, deslumbrarla con palabras que producen asombro lo que es lo que habitualmente se llama la afectación de donde nos viene todo mal!»

Cuando el punto de fuga de lo real está en el extremo opuesto de nuestra práctica, ello la pone del lado de la estafa. Se trata de la misma estafa que la estafa del síntoma y el supuesto de la transferencia. Es por eso que Lacan dirá: «Estafa y *protón pseudos* es lo mismo. Freud dice lo mismo. De todos modos, él no podía decir que educaba a un cierto número de estafadores. Desde el punto de vista ético, nuestra profesión es insostenible; es por eso que estoy enfermo de ella, porque tengo un super-yo, como todo el mundo.»

¿Cómo escapar a la estafa del sentido? Siguiendo el hilo de la noción de estructura que es lo orienta la liquidación permanente de ese engaño por el que la transferencia tiende a ejercerse en el sentido del cierre del inconsciente.

En su seminario, Lacan vuelve sobre el tema de la estafa atemperando las cosas: « ... hablé del psicoanálisis como **pudiendo ser una estafa**. Es sobre lo cual insistía haciendo dar vueltas a mis letras y hablándoles del S^1 que parecía prometer un S^2. Hay que recordar que dije que un significante era lo que representa al sujeto junto a un otro significante. ¿Qué deducir de ello? (...) El psicoanálisis es **quizá** una estafa, pero no es cualquiera: es una estafa que cae justo con relación a lo que es el significante, o sea algo muy especial que tiene efectos de sentido. También bastaría con que connote al S^2, no por ser el segundo en el tiempo, sino por tener un sentido doble, para que el S^1 tome su lugar correctamente.»[5]

Hemos seguido un pequeño y a la vez gran deslizamiento: el psicoanálisis ya no queda situado del lado de la estafa sino que corre el riesgo de deslizarse hacia la estafa. Con respecto al fin del análisis, se tratará de lo terminable o de lo interminable, interminable que eternizaría la función del Sujeto supuesto Saber. Así, si no se introduce la lógica que induce la efectuación del Sujeto supuesto Saber, el fenómeno de la transferencia se mantendrá opaco. El neurótico busca saber. Es su modo de no querer saber y habría que despejar el por qué de todo esto a fin de situar el resorte de nuestro acto.

Al comienzo de la experiencia analítica, no tenemos ningún esfuerzo en incitarlo a dar al Otro el lugar donde el saber se instituye: en el Sujeto supuesto Saber.

Aquí sitúo la crítica de Wittgenstein: él pensaba al psicoanálisis como un sistema de explicaciones como lo deja pensar Freud cuando se refiere a las construcciones del analista: explicaciones aclaratorias por remitir a una verdad histórica.

Esto es el comienzo y no está ello lejos de lo que podemos calificar como estafa. ¿De qué se trata luego?

La única manera de cercar el punto de fuga de lo real es la operatoria del significante sin sentido: un S1 que responda adecuadamente al cifrado como S2, el saber inconsciente. Sólo así será disuelto el engaño del Sujeto supuesto Saber. Para aproximarnos a lo que está en juego en la función de descifrado que le corresponde al analista con respecto al cifrado de goce inconsciente, conviene detenerse en aquello que Lacan formula como "pas-de-sens": paso de sentido que implica un cambio de sentido que vira al no al sentido.

Para Lacan se trata de una subversión de sentido que es una orientación por el sin sentido de lo real, sin sentido de lo real que coincide estrictamente con el significante como Uno, un significante allí donde hacen falta dos, escribe el lugar donde no cesa de no escribirse la relación sexual.

Siendo el deseo del psicoanalista un deseo de obtener la diferencia absoluta, esa, como escribe Duras, «interna en el centro de las significaciones», el deseo del psicoanalista es lo que sostiene esta orientación por lo real del significante.

En este punto, me parece que el parentesco del psicoanálisis con la religión debe ser explicitado a fin de poder mejor situar la diferencia. El nudo religioso es RSI con orientación levógira : lo que realiza lo simbólico de lo imaginario. Realizar lo simbólico de lo imaginario, eso es Dios, eso es lo que da consistencia al Sujeto supuesto Saber como garante y es lo que hace que la religión no esté próxima a su fin.

La religión no está muy alejada del psicoanálisis: ambos pertenecen a la orientación levógira del nudo de registros que nos constituyen; el psicoanálisis es entonces una torsión hecha a la religiosidad del ser hablante: esto es el análisis de la transferencia.

Se trata de una orientación *por* lo real: es la naturaleza del diálogo analítico lo que produce esta orientación; diálogo en el que la neutralidad del analista, al suspender el sentido, oye un sentido otro al que entonces puede responder de otra manera.

La orientación por lo real es la orientación de lo real: encuentro con el sin sentido que descifra el goce del síntoma y conmemora el momento fundante de la impronta significante: el significante sin sentido que significa la inexistencia del Otro. El asentimiento requerido ya no es un asentimiento al Otro sino asentimiento al significante de la falta del Otro, asentimiento a ley del sin sentido, la ley del lenguaje.

¿Wittgenstein hubiera estado de acuerdo? Podemos pensar que Wittgenstein demandaba al psicoanálisis que se atuviera a practicar el desengaño contra los engaños propios a las trampas del lenguaje chocando una y otra vez con lo que denominaba "muros del lenguaje"

Allí Lacan coincide con él cuando dice: «Es muy precisamente, me parece, de aquello de lo que no puedo hablar que se trata, cuando designo por el "no es eso" lo que por sí sólo motiva una demanda tal como la de "rechazar lo que yo te ofrezco".»[6]

Notas

1 «Conversations sur Freud» en *Leçons et conversations*, París, Gallimard, 1992.

2 *D´un discurs qui ne serait pas du semblant*, *… ou pire* y *Le savoir du psychanalyste*. Concretamente, hay una referencia a Wittgenstein en el seminario XIX, el 9/2/72.

3 *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica.*

4 «Palabras Sobre La Histeria».

5 *L'insu que sait de l'une-bevue s'aile à mourre*.

6 Seminario IXX, ... *ou pire*, 9 de Febrero de 1972.

Indolencias de la actualidad

Pura H. Cancina

Comenzaré por dar razón del título ya que me pertenece y de ello me hago responsable. Un título suele ser algo que nos viene –quizás corresponda decir: del Otro. Luego, queda la oportunidad de ver qué nos dice de lo que estaba allí latente, a la espera.

En principio, puedo notar que ha habido un pasaje: de subtítulo de mi último libro *Fatiga crónica* <> *Neurastenia (las indolencias de la actualidad)* a título de este artículo. Pero, a su vez, el título del libro es una reescritura del título de mi tesis de doctorado: *Neurastenia, lo actual de una neurosis actual*.

Hay toda una secuencia de cambios con desplazamientos y sustituciones que produjeron el abandono de las designaciones: "neurastenia" y "fatiga crónica" para pasar a algo que, nombrado "indolencias", incluye una pluralización; pluralización que dice que, en este desplazamiento y sustitución de términos, se fue produciendo un avance en el sentido de la estructura. Me refiero a un pasaje de la consideración de los síntomas o el síndrome a la consideración de hechos de estructura que pueden dar cuenta de las diferentes presentaciones que nombro "indolencias".

Para poder dar cuenta del recorrido que sostiene esta designación, me será necesario comenzar por la neurastenia para llegar a las indolencias.

Las neurosis actuales de Freud

Freud llamó "neurosis actuales" a las que, desde el comienzo y hasta el final de su obra, opuso a las "psiconeurosis": aquellas para las que el dispositivo analítico resultaba insuficiente y requerían de una transformación de las prácticas sexuales genitales. Él pensaba que estas neurosis se debían a prácticas sexuales nocivas y sólo cederían cambiando dichas prácticas. Creó así una especie de oposición: tramitación psíquica del conflicto en el caso de la psiconeurosis <*versus*> transformación directa de la libido en el caso de las neurosis actuales.

Dice en un texto bastante tardío *(Presentación autobiográfica* –1924):

> *Así me vi obligado a discernir las neurosis, universalmente, como perturbaciones de la función sexual: las llamadas neurosis actuales, como* ***expresión tóxica directa*** *y las psiconeurosis, como* ***expresión psíquica*** *de tales perturbaciones.*

Esta diferencia fue mantenida por Freud hasta el final de su obra.

Es en "Manuscrito G" donde expone una serie nosográfica que resulta de sumo interés ya que se trata de una aproximación de cuadros a los fines de situar qué los diferencia. Estos son la neurosis de angustia, la neurastenia y la melancolía. Subrayo la importancia de contar a la melancolía en esta serie.

> 1. La *neurosis de angustia* sobreviene cuando entran en juego «factores que impiden la elaboración psíquica de la excitación sexual somática» y conducen así a una descarga sustitutiva «subcortical» experimentada como angustia. Causales generales serían el coito interuptus, la impotencia en el hombre, la abstinencia prematrimonial (angustia virginal).
>
> 2. La *neurastenia* tiene «una etiología por completo diferente e incluso en el fondo inversa» puesto que se trata del caso en que «la descarga adecuada es reemplazada por una menos adecuada (...) por una masturbación o una polución espontánea. (...) la excitación somática es disipada por cortocircuito». De modo que los síntomas neurasténicos corresponden a un «empobrecimiento en excitación» opuesto a la acumulación ansiosa.
>
> 3. La *melancolía*, por su parte, correspondería a un verdadero agotamiento de la excitación sexual somática. La pérdida de excitación sufrida por el grupo sexual psíquico acarrearía «una aspiración

> (...) un efecto de llamado a la cantidad de excitación presente en el psiquismo»; de allí la inhibición psíquica, el empobrecimiento, el sufrimiento que Freud compara con una «hemorragia interna (...) que se manifiesta en el seno de los otras pulsiones y de las otra funciones».

Aquí se presenta una semejanza con la neurastenia. En la neurastenia se genera un empobrecimiento totalmente similar por el hecho de que la excitación se escapa como por un agujero, pero en ese caso **se bombea en el vacío somático**, mientras que en la melancolía **el agujero está en lo psíquico**. El empobrecimiento neurasténico, por su parte, puede desbordar sobre lo psíquico. Y además, los fenómenos son de hecho tan semejantes que en muchos casos es preciso poner cuidado para separarlos.

La neurastenia de George Beard

Es necesario recordar en este momento que el término neurastenia fue introducido por Beard en su libro *Nerviosidad americana* (1881) significándolo como falta de fuerza nerviosa. Beard creía que era una enfermedad de personas de nervios muy vulnerables. La neurastenia sería, para Beard, una enfermedad nerviosa funcional crónica que se basa en un **empobrecimiento de la fuerza nerviosa**, en una ausencia de reserva de fuerza nerviosa, lo que conduce a un debilitamiento rápido y por consiguiente a frecuentes llamados a poner nuevamente en juego la fuerza nerviosa. De allí resulta una ausencia del poder inhibidor físico y moral, un debilitamiento y una inestabilidad de la acción nerviosa, una sensibilidad y una irritabilidad excesiva y la aparición de una serie de síntomas directos y reflejos.

Lo vinculaba a los norteamericanos porque pensaba que éstos estaban sometidos a las tensiones de una gran sociedad capitalista.

Resumo diciendo que lo que para Beard era empobrecimiento de energía sexual (lo que más adelante nombrará « libido ») para Beard era empobrecimiento de fuerza nerviosa.

Tenemos hasta aquí el desarrollo de un doble sentido de lo actual:

- Actual como enfermedad de una época: es el sentido de Beard cuando la considera como una forma de la nerviosidad propia de los tiempos modernos.
- En el sentido freudiano actual remite a la actualidad de una tensión. Así se opone a la necesaria referencia a la historia –a la neurosis infantil- en el caso de las psiconeurosis.

En primer sentido se nos plantea el interrogante acerca de la relación de la neurastenia con las cuestiones ligadas al malestar en la cultura. Tenemos aquí la constatación de Paul Bercherie 1 quien dice que la neurastenia parece ser esa neurosis de base destinada a ser redescubierta periódicamente, rebautizada y promovida como enfermedad del siglo. David Bell 2 se refiere a ella como *The Disease of a Thousand Names* (la enfermedad de los mil nombres).

Efectivamente, hoy se la denomina "Síndrome de fatiga crónica" en los nomencladores, así como se la liga a causas actuales de la civilización: es considerada la enfermedad de los *yuppies* (*young urban professional people*).

Esto fue cuestionado por Freud en su crítica a la concepción de Beard 3. Consideraba que el trabajo intelectual es un medio protector frente a una eventual afección neurasténica; justamente los trabajadores intelectuales más perseverantes permanecen a salvo de la neurastenia. Quienes la sufren no han enfermado porque intentaran cumplir con sus deberes, en verdad livianos para un cerebro civilizado, sino porque entre tanto han descuidado y estropeado groseramente su vida sexual.

Como vemos, reivindicando el factor sexual en la etiología de la enfermedad, deja planteada una problemática central: goce y sublimación.

En el recorrido de mi libro me he detenido largamente en la crítica tanto de la concepción de un factor tóxico como la de una supuesta sexualidad genital normal y lograda para retomar esta dolencia indolente desde el punto de vista de la pregunta acerca de qué es lo que ella actualiza.

Después de pocos desarrollos de los post freudianos, las neurosis actuales cayeron en el olvido y los psicoanalistas no volvieron a considerarlas posiblemente porque la concepción freudiana que sostenía su existencia era insostenible. ¿Qué es esto de prácticas sexuales nocivas, de factores tóxicos? La sexualidad del *parlêtre* es tóxica aunque en un sentido diferente al que se sostenía de la elucubración biológica.

Es así como las neurosis actuales casi desaparecieron hasta del vocabulario de los psicoanalistas. Sin embargo, han retornado. Con otros nombres y en otros territorios teóricos, han retornado como neurosis de la actualidad en los nomencladores médicos. Me refiero al "Síndrome de fatiga crónica" que es como ha retornado la neurastenia, y a los "Desórdenes de la ansiedad", que es como ha retornado la neurosis de angustia freudiana; allí encontramos el tan de moda "Ataque de pánico ", que es cómo ha retornado el ataque de angustia.

Por mi parte, me encontraba interrogándome acerca de este sufrimiento caracterizado por una falta de afectos, donde en lugar de afectos nos encontramos con una suerte de anestesia fatigada, cuando me encontré con el texto de Sibylle Lacan.

Sibylle Lacan, en su texto testimonial *Un père*, cuyo subtítulo es "puzzle" 4, dice haber contraído una rara enfermedad a los 20 años. Sufría de una inmensa fatiga física e intelectual, dificultades para estudiar y aún más para memorizar cualquier cosa, imposibilidad de leer, de trabajar, de pensar. Aún en el cine quedaba desconcertada. Tenía una impresión insoportable de algodón en la cabeza desde que se levantaba hasta que se acostaba. Ya no tenía ninguna energía. Escribe: «Imposible estudiar, aprender, registrar. Siempre la misma debilidad, el mismo estado "algodonoso", una extraña ausencia de emoción. Mi vida era un infierno.»

Y allí, frente al sufrimiento y a la pregunta de Sibylle: «¿Qué es lo que tengo?», la respuesta de su padre, Jacques Lacan, fue: « ... en el siglo diecinueve, se habría dicho que eras neurasténica.»

Habiendo recibido en mi consultorio las mismas quejas, en ese momento el libro de Sibylle Lacan y el comentario de su padre, Jacques Lacan, resultaron ser un hilo rojo que me dispuse a seguir. Me guió en este recorrido la fábrica del caso Sibylle, realizado en mi seminario, con miembros de la Escuela Sigmund Freud.

La conclusión a la que llegué es que se actualiza un fallido de la estructura que suspende el recurso al inconsciente, o sea al significante, afectando esto el trabajo de traducción necesario al recorrido del circuito de la pulsión. Ello permitirá retomar la importancia que Freud daba al tema de la masturbación –o, lo que me parece mejor nombrar como "lo masturbatorio".

Resumo muy apretadamente el tema de la neurastenia con dos afirmaciones: la fatiga es gesto en lugar del acto identificatorio que permanece impedido, siendo además mensaje dirigido al Otro para que corrija el tiro. Nos encontramos entonces en el terreno de lo que Lacan denominó "zona de relación", el *acting out*, recordando el lugar justo que le asigna cuando elabora su redistribución de los tres freudianos (inhibición, síntoma y angustia) en el seminario X: en la columna del impedimento, donde domina el narcisismo, y en la línea de la turbación, el retiro de toda potencia.

¿Pero por qué ciertos afectos se manifiestan en esta presentación corporal? ¿Por qué esta desafectada mímica de la tristeza? ¿Por qué esta especie de indolencia?

¿Qué nombra el término indolencia? En diccionario nos dice lo siguiente: «Indolencia: calidad de indolente.» «Indolente: que no duele – que no se conmueve – perezoso.»

Vemos que el tesoro de la lengua nos revela un doble sentido en juego: por un lado remite a "sin dolor" y, por otro lado, a "perezoso".

Se trataría por un lado, de un dolor indolente y, por el otro, de una falla moral, un pecado o, al menos, la carencia de una cierta virtud. Veremos que esto dos sentidos peden tener una articulación muy precisa.

Cono se trataría de una desafectación, tendremos que detenernos en el capítulo de los afectos.

Destinos del afecto

El afecto es el factor de carga de las representaciones en su sentido cuantitativo y en el sentido cualitativo se caracteriza por ser algo sentido, algo que se experimenta, "se siente".

Para Freud, sólo el representante –*la Vorstellungenrepräsentanz* - de la pulsión es, estrictamente hablando, reprimido, mientras que el afecto no puede volverse inconsciente: o bien se transforma en otro afecto, o bien carga otra representación, o bien es suprimido de tal forma que ya no queda nada de él o sólo le corresponde [en el sistema inconsciente] un rudimento que no ha llegado a desarrollarse.

Freud considera claves dos experiencias originarias: la primera experiencia de satisfacción y la primera experiencia de dolor. De allí deriva todo: deseo y defensa, placer y goce.

De la primera experiencia de satisfacción derivarán tanto el deseo como el goce siendo uno un proceso de carga y el otro un proceso de descarga. De la primera experiencia de dolor derivan afectos tales como angustia, duelo y tristeza, todos procesos de descarga ligados a la pérdida del objeto.

En sentido cualitativo el afecto es algo sentido, experimentado. Esta significación recupera el sentido etimológico del término afecto el cual viene del latín *affectus*, participio pasivo de *afficère*: poner en cierto estado. Derivado de *facère*: hacer. El afecto es la expresión de haber sido afectado. Con Lacan, decimos «eco en el cuerpo de que hay un decir» 5, pero el cuerpo del que se trata ya no es el mismo cuerpo que aborda la biología sino el cuerpo efecto del significante, aquello que el idioma inglés diferencia con dos términos: *body*, cuerpo viviente y *corpse*, cadáver.

Para Freud, la situación traumática de la ausencia de la madre difiere en un punto decisivo de la situación traumática del nacimiento. En esta **última no existía objeto ninguno que pudiera ser echado de menos**. La angustia era la única reacción. Repetidas situaciones de satisfacción**crean el objeto materno**, que al producirse la necesidad recibe una intensa carga denominada carga de «anhelo». El niño «anhela» la presencia de la madre que ha de satisfacer sus necesidades. De esta nueva carga es de la que depende la reacción del dolor. **El dolor es, pues, la verdadera reacción a la pérdida del objeto, y la angustia, la verdadera reacción al peligro que tal pérdida trae consigo** y, dado un mayor desplazamiento, **una reacción al peligro de la pérdida del objeto mismo**.

Finalmente, el duelo es el afecto que se genera cuando el examen de realidad exige categóricamente separarse del objeto porque éste ya no existe. Exige el trabajo de duelo: el retiro de las investiduras del objeto en todas las situaciones en las que el objeto recibió fuertes cargas.

Si la experiencia de dolor era, en el *Proyecto*, el origen del afecto y fundamentalmente de la angustia como modelo del afecto displacentero, siguiendo un complejo desarrollo en el que cambia su concepto de lo que es la angustia, Freud llega a esta discriminación final. Pero con ella el dolor ha ocupado el lugar que tenía la crisis o invasión de angustia, noción que sin embargo conserva ligada a su concepción del trauma.

Así es como Freud considera que el dolor surge cuando un estímulo que ataca la periferia traspasa los dispositivos de protección antiestímulo y actúa entonces como un estímulo pulsional continuado frente al que son impotentes las acciones musculares que sustraerían del estímulo el lugar estimulado.

El lenguaje ha creado el concepto de dolor interior, anímico, equiparando enteramente las sensaciones de la pérdida del objeto al dolor corporal. **El dolor corporal produce una investidura elevada del lugar doliente del cuerpo, investidura que deberemos llamar narcisista**.

Ahora bien, la intensa investidura de añoranza del objeto ausente porque está perdido, investidura en continuo crecimiento por ser irrestañable, crea las mismas condiciones económicas que la investidura de dolor del lugar herido del cuerpo. **El paso del dolor corporal al dolor anímico se corresponde al paso del narcisismo a la investidura de objeto**.

Lacan y el capítulo de los afectos

Lacan, contrariamente a que se dijera –que descuidaría la cuestión del afecto- retomará el tema efectuando una torsión fundamental, una verdadera inversión de los términos, cuando sitúa el afecto desde la perspectiva de los efectos en el cuerpo de que haya un decir. Pero, para no olvidar la radicalidad de las consecuencias de la torsión lacaniana con respecto a la problemática del afecto, torsión que alcanza fundamentalmente al modo en que podemos concebir las relaciones, la intrincación cuerpo-psique, cuerpo lenguaje –la cuestión de la pulsión en definitiva- me fue necesario detenerme largamente no sólo en dónde Freud sitúa al afecto en sus teorizaciones, sino también en las dificultades y callejones sin salida que allí pude encontrar, como así también en cuestiones epistemológicas implícitas, en las concepciones filosóficas que les subyacen. Recordemos que, si Lacan responde con Sartre, Kierkegaard, Spinoza, Santo Tomás, es porque Freud teorizaba con Herbart y el asociacionismo cientificista alemán. Detrás podemos seguir las pistas de Descartes y, más atrás, de Aristóteles.

Dice Lacan: «Incluso la historia del afecto que yo descuidaría. Que se me responda solamente sobre este punto: un afecto ¿concierne al cuerpo? Una descarga de adrenalina, ¿es del cuerpo o no? Que desordene las funciones, es verdad. ¿Pero en qué viene ello del alma? Es el pensamiento que descarga.»[6]

La torsión lacaniana apunta a una cuestión central para el psicoanálisis: se trataba, para él, de desprenderse definitivamente de la idea de sustancia ligada al afecto ya que, desde el comienzo de la teorización freudiana muestra la intrincación obligada de los conceptos de afecto, de pulsión y de angustia.

Por el momento, subrayo que esta torsión invierte los términos en el punto en que para Freud se trata de una energía sexual que progresa de lo somático a lo psíquico y para Lacan es, a la inversa, el eco en el cuerpo de que hay un decir.

Siendo evidente aquí la referencia a Spinoza en el decir de Lacan, veamos lo que dice Spinoza.

Para Spinoza el alma es la idea, el pensamiento del cuerpo. El espíritu conoce al cuerpo por medio de las ideas de las afecciones que afectan al cuerpo, y de ese modo el espíritu se conoce a sí mismo, ya que el espíritu no es otra cosa que el pensamiento del cuerpo. Tenemos ideas adecuadas e ideas inadecuadas. Las adecuadas son las verdaderas y las inadecuadas son las falsas. Las pasiones, o sea los afectos mejor considerados como pasiones según Santo Tomás, dependen de las ideas inadecuadas, o sea falsas. Son ideas que no se conforman con la naturaleza. El apetito fundamental del ser humano es el deseo ya que apunta a perseverar en su ser, lo que es la mayor libertad (para Spinoza no hay otra virtud más que la de conformarse con la naturaleza que equivale a conformarse con la razón). Del deseo nace la alegría dependiente de la idea del aumento de la perfección, mientras que **la tristeza tiene que ver con una disminución de la perfección**. El amor es la alegría unida a la idea de la causa externa y el odio es la tristeza unida a la idea de la causa externa.

Si para Spinoza el deseo se sostiene del apetito de perseverar en su ser, siendo la mayor virtud la de conformarse con la naturaleza, lo que equivale a conformarse con la razón, para Lacan se trata de **conformarse a la estructura** que, siendo una estructura de lenguaje, incluye contar con lo que no marcha, con lo imposible de decir; o sea una falta incluida en la estructura: exige el deber del bien-decir, contrario a la queja mal-diciente de la melancolía.

Desde aquí, como se hizo con la angustia, podemos seguir su modo de ordenar la serie que constituye la constelación de la tristeza como falla moral, pecado, cobardía.

Con este desarrollo vemos que, efectivamente, pero desde una perspectiva diferente a la de Freud, podemos sostener el reparto que él propone, pero ello nos exige interrogar cómo llegamos, por tan distintas vías, al mismo reparto.

Dije que Lacan sostenía su interrogación de los afectos en algunos pensadores como Spinoza. Tenemos que nombrar aquí también al Dante.

Es muy interesante. Es muy interesante porque es una referencia al pensamiento religioso.

Digo esto porque hay cosas muy interesantes acerca de **la acedia en el pensamiento religioso**.

La pereza en el plano espiritual y religioso se denomina propiamente *acidia* o *acedia 7*. El término griego que la nombra aparece tres veces en la versión de la Biblia de *Los Setenta*, traducida en la *Vulgata* por *taedium* (tedio) y *maeror* (tristeza profunda). Se la encuentra entre los autores paganos, como por ejemplo, en Empédocles, Hipócrates, Luciano y Cicerón. El término griego, con el sentido de tedio, tristeza, pereza espiritual, se latinizó como *acedia*, *acidia* o *accidia*.

Encontré un estudio sobre este tema de un tal Reverendo Padre Dr. Miguel Ángel Fuentes. Voy a desplegar algunos de los datos que nos aporta.

En la *Divina Comedia*, Dante menciona a los perezosos y acidiosos en el Infierno y en el Purgatorio donde van «... las almas tristes de aquellos que vivieron sin alabanza y sin infamia.» En el Infierno los descubre en el "vestíbulo", «bajo un cielo sin estrellas, entre una vocinglera turba de la que salían suspiros, quejas y profundos gemidos.»

El florentino los denomina *gl'ignavi*, del latín *ignavus*: los ignavos, los indolentes, los perezosos; «... estos desventurados que nunca estuvieron verdaderamente vivos» (*Inferno*, III, 64). Se trata de los perezosos o neutrales, es decir, *neutrum*, ni una cosa ni la otra. Los que vivieron sin loa y sin infamia; «la secta de los viles que desagradan a Dios y a los enemigos de Dios». Ni fríos ni calientes, como los define el Apocalipsis (3,15).

Dante supone la existencia de ciertos espíritus caídos distintos de los que siguieron a Lucifer en la rebelión angélica; se pensaba que estos no se plegaron al pecado luciferino, pero mostraron vileza de ánimo al no osar oponerse al ángel rebelde. Por esta actitud, algunos teólogos medievales, y Dante con ellos, le asignaban como lugar de condena el vestíbulo de los ignavos como ángeles dubitativos e imbéciles; **sin causa**. Ellos, que en la tierra no abrazaron empresa alguna, son descritos por Dante como obligados por toda la eternidad a perseguir el giro veloz de una bandera que, por su vertiginosa rapidez, se hace irreconocible; ellos, los sin causa, están obligados a perseguir una causa que desconocen.

***Recordemos aquí que Lacan define la tristeza como* "cobardía moral", pecado.**

Vayamos a los párrafos que nos dan la entrada a la cuestión de la melancolía como modo particular de estar afectado por la estructura.

Dice En *Televisión*: «Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado del alma, es simplemente una **falla moral**, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: **un pecado**, lo que quiere decir una **cobardía moral**, que no cae en última instancia más que del **pensamiento**, o sea, del **deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura**»8

Si descartamos el alma como soporte, o la tensión psicológica de Janet, tenemos que descartar también la fuerza nerviosa de Beard y el factor tóxico de Freud.

Pecado, cobardía moral, al no responder como corresponde y sería adecuado: deber del bien decir, exigencia definida por la estructura de lenguaje, deuda que nos constituye como seres hablantes.

Desde aquí, como se hizo con la angustia, podemos seguir su modo de ordenar la serie que constituye la constelación de la tristeza como falla moral, pecado, cobardía. Forma parte de esta constelación, lo opuesto de la tristeza, el *gay saber* del cual dice que es una virtud. Aunque una virtud no absuelve a nadie del pecado que, como todos saben, es original si contamos con la falta en el origen. Se renueva así la noción de falta, y Lacan es espinoziano nuevamente cuando interroga:

> «... ¿es que la falta, cuya conciencia constituye el pecado, es del orden del *lapsus*?» (*Le sinthome*).

El equívoco de la palabra es lo que permite pensarlo y pasar de un sentido al otro. Se trata de la falta originaria referible al triple agujero que nos constituye.

Recordemos que para que el nudo borromeo -que es la presentación de la estructura del ser hablante- pueda anudarse es necesario contar con tres toros, o sea con un triple agujero: agujero de lo simbólico, agujero de lo imaginario y agujero de lo real.

Forma parte también de la serie *l'ennui* –el aburrimiento-, anagrama de *unien*, o sea uniano, lo que designa la identificación del Otro al Uno. Allí donde debería encontrarse la falta en el Otro, el goce en falta, se le supone a ese Otro un goce totalizante e unificante. ¡Nada más aburrido que falte la falta!

A ello es posible oponerle el Otro cómico para hacer faltar al Uno. Está también la *morosité* (morosidad), el mal humor, la pesadumbre, la melancolía.

Morosité significa humor moroso, melancolía. El término contrario es entusiasmo. *Morose* se dice de quien tiene un humor triste, abatido y sombrío. El término contrario es justamente *gay*, que quiere decir alegre, contento. Y es con respecto a la *morosité* –el humor triste- que se pregunta:

> «¿Es un pecado, una pizca de locura, o una verdadera pincelada de lo real?»[9]

Respondo: es una pincelada de lo real que convoca al saber hacer allí pero es posible, también, que no se cuente con los recursos necesarios y suficientes.

Podemos entonces plantearnos entonces, en qué la civilización, en determinados tiempos y giros con respecto al malestar –cuestión de actualidad- puede contribuir a la falta de recursos.

Encontramos, en Lacan, algunas referencias que nos permiten pensar esto con respecto a las indolencias. Por ejemplo, la indolencia como respuesta posible ante una sociedad decadente. Desde el punto de vista de los ideales.

En el lánguido París, el ministro de *La carta robada*, se viste con «el aura de indolencia que llega hasta adoptar las apariencias de la molicie, la ostentación de un hastío cercano al asco en sus expresiones ... »

Muestra «una gran **indolencia...** Y ahí lo tenemos, echado, aburriéndose, soñando. Nada basta en una época decadente para ocupar los pensamientos de un gran espíritu. ¿Qué hacer cuando todo se está yendo a pique?»[10]

También nos encontramos con condiciones estructurales propiciatorias para el desarrollo de una cierta indolencia en la entrada a la latencia.

«Es en tanto que el sujeto entra en una relación que podemos llamar de **lasitud** con respecto de la gratificación, es en tanto que el chico renuncia a estar a la altura de las circunstancias -esto ha sido más articulado aún para la niña en la que ninguna gratificación se espera en el terreno fálico-, es en tanto que ocurre que el sujeto tiene que hacer su duelo del falo, que el Edipo entra en su declinación.» dice Lacan en el Seminario VI.

Sin duda Lacan indica además una vía de investigación cuando evoca, en el plano metapsicológico, un punto de convergencia entre duelo y melancolía susceptible de aclarar la naturaleza de la catástrofe postulada en el origen de esta enfermedad; cierra el seminario sobre la transferencia con esta interrogación, y se advertirá que no es sin consecuencias concluir un seminario sobre la transferencia evocando la **desafección melancólica**. Dice: «Se trata de lo que yo llamaría, no el duelo, ni la depresión por la pérdida de un objeto, sino de un remordimiento de cierto tipo, desencadenado por un desenlace que es del orden del suicidio del objeto. Un remordimiento, en consecuencia, a propósito de un objeto que ha entrado, por algún título, en el campo del deseo, y que ha desaparecido, por su cuenta o por algún riesgo corrido en la aventura» 11.

De modo que, apenas introducido en el campo del deseo, suspendido del deseo del Otro, el sujeto melancólico se habría visto enfrentado a la súbita desaparición o desafección de éste, de modo que no pudo más que identificarse con "el nada" como único resto del Otro. Sin embargo, y paradójicamente, este significante «nada» dice la huella dejada por el Otro y permite al melancólico su inscripción en la cadena significante.

En las tres situaciones descriptas nos encontramos con modos de la indolencia: desafectación, lasitud, indolencia, hastío. En las tres situaciones se trata de un duelo a realizar: duelo por el falo y por valores fálicos que no va sin el correspondiente duelo por el objeto que recorta el lugar del *a*.

Se trata de situaciones en las que «Trono y altar están en peligro», como decía Freud en *El fetichismo*.

Es en esa coyuntura en la que, en lugar de un duelo, puede producirse una desmentida, una *Verleugnung.* El *acting-out* en estos casos sería una mostración mimética donde se desplegaría un decir que no habla.

¿Por qué el mimetismo? El mimetismo viene al lugar de detención del acto identificatorio.

Este tiempo de la mirada terminal, que concluye un gesto, está estrechamente relacionado con el mal de ojo. La mirada en sí, no sólo termina el movimiento, también lo fija. ¿Qué es, por lo tanto, ese tope, ese tiempo de detención del movimiento? No es más que el efecto fascinador: se trata de despojar al mal de ojo de la mirada, para conjurarlo. El mal de ojo es el fascinum, es aquello cuyo efecto es detener el movimiento y, literalmente, **matar a la vida**. Recordemos acá lo que decía Caillios: *la vida ha retrocedido un grado.* En el momento en que el sujeto se detiene y suspende su gesto, está mortificado. El fascinum es la función anti vida, anti movimiento, de ese punto terminal, y es precisamente una de las dimensiones en que se ejerce directamente el poder de la mirada.

Tenemos entonces la articulación de **mirada**, **mimetismo** y **gesto** como tiempo de detención de la dialéctica identificatoria. Voy a ligar ahora todo esto a lo que la mirada incorpora y las afecciones psicosomáticas: algo a situar en la juntura entre lo imaginario y lo real.

Sabemos que en la psicosomática se trata de algo que no es un significante, pero que sólo es concebible en la medida que la inducción significante al nivel del sujeto ha transcurrido de un modo que no pone en juego la afanisis del sujeto; el sujeto, en tanto que afanisis, no está implicado en ello.

Habría una impronta o una inscripción directa de una característica, de un conflicto, sobre lo que puede llamarse el **cuadro material** que presenta el sujeto en tanto que **ser corporal**.

Estas afecciones están dentro de la estructura del lenguaje pero no en relación con la función significante que articula el inconsciente como cifrado de goce. Es por esto que no son síntomas como retomo de lo reprimido, pues no se constituyen por la represión, aunque su sentido se le escapa al sujeto en el punto de su afección, ya que allí el cuerpo le es ajeno.

En la Conferencia de Ginebra de 1975, Lacan dice que lo psicosomático está en su fundamento profundamente arraigado en lo imaginario y que el cuerpo adquiere peso por la pérdida de la mirada. La expropiación de la mirada hace que el cuerpo no haga esfera.

Estas afecciones aparecen en relación al desfallecimiento de la significación fálica, en la declinación del Edipo, en su articulación con la castración.

La angustia de castración frente al deseo del Otro surge a nivel de la imagen especular, en el lugar que debe ocupar el yo, imagen del otro. El sujeto se desorienta, pierde su doble, su envolvimiento imaginario. El lugar de la angustia es su cuerpo, lugar de identificación, y esto es superable si puede identificarse en otra parte (el lugar desde donde se ve no es el mismo que desde donde mira, lugar del Otro desde donde se habla).

En las afecciones psicosomáticas, la inconsistencia de lo imaginario es suplida por la imagen, el cuerpo imaginario que se transforma en **cuerpo mimético**.

El cuerpo pierde consistencia, que es suplida a nivel de la imagen del cuerpo, en ese caso, por la lesión, que remite a una identificación mimética al otro del amor, al padre privador, a quién se ama y se odia por esta privación. Remite a la identificación primaria al padre, en tanto la **mimesis supone un movimiento de regresión de la vida a un estado anterior**, que implica, en su movimiento, **una precaria diferenciación**. Por el contrario, la ley que marca al cuerpo, anuda los registros en el orden de la significación fálica y sustenta al sujeto en una identificación secundaria no coincidente con la identificación por el amor.

En las afecciones psicosomáticas se trata de una **figura paterna innombrable**, con un padre desmetaforizado, padre que no está en relación con la rivalidad edípica. Al padre simbólico se sustituye la presencia del padre.

Afecciones ligadas a la latencia, a algo que queda latente, detenido. Algo ocultado se da a ver por la afección.

Ante la no respuesta del Otro, en tanto no sabe que objeto es para el Otro, el sujeto, en la afección, para consistir se deja representar por un significante con valor de S1 sin relación a otro. No hay puesta en función del significante binario o del binarismo del significante. En el punto de la afección no hay ni hay puesta en función de la afanisis del sujeto respecto al saber inconsciente, lo que del movimiento de alienación-separaci6n pueda concluir en una identificación que sea orientación del sujeto en función de la falta, en función de lo imaginario y de lo simbólico.

El hilo rojo que voy intentando seguir dibuja el perfil de un fallido en el terreno de la tramitación de un duelo – de los muchos que es necesario recorrer para el acabado de la estructura- que congela el movimiento identificatorio y, como en el caso del fenómeno psicosomático, algo se inscribe en el cuerpo; algo que ya no es del orden de la letra sino de lo imaginario expresado por la mimesis.

Como Freud ligó siempre la neurastenia a la masturbación, vayamos, en este punto del desarrollo al tema del goce masturbatorio.

¿Cuál es la función de ese goce? De ello Lacan dice lo siguiente en el seminario VI: «Su función, aquí, es la de toda satisfacción de necesidad en una relación con el más allá que determina la articulación de un lenguaje para el hombre. El goce masturbatorio allí no es la solución del deseo. Es su aplastamiento, exactamente como el niño de pecho, en la satisfacción de la nutrición, aplasta la demanda de amor en relación a la madre.»[12]

Es la elección, la determinación de una postura en relación al deseo, postura que consiste, en el origen, en excluirlo, en volverlo caduco. Toda perspectiva hedonista participa de esta posición de exclusión como lo demuestra el ejemplo paradojal –ala que Lacan hace referencia- de la posición de los cínicos.

La tradición nos transmite el testimonio de esto a través de Crysipo: «Diógenes, el cínico, alardeaba hasta el punto de hacerlo en público a la manera de un **acto demostrativo**, y no exhibicionista, que la solución del problema del deseo sexual, estaba **al alcance de la mano de cada uno**, y él lo demostraba brillantemente masturbándose.»[13]

Pongamos entonces a cuenta de esta perspectiva hedonista la perspectiva que propone la actual sociedad de consumo. Se trata de eso: la satisfacción está al alcance de la mano.

Interroguémonos, con estos elementos, acerca de los modos *self servise* de la sexualidad de muchos adolescentes hoy en día.

Sigue siendo Lacan quien nos permite puntuar lo que diferencia, en el terreno del goce, el acto masturbatorio del coito –y sabemos que hay coitos que no sobrepasan una masturbación mutua-, diferencia evidente pero imposible de explicar fisiológicamente «es que el coito, en tanto los

dos*partenaires* hayan podido en su historia asumir su castración, hace que en el momento del orgasmo el sujeto vuelva a encontrar, no como algunos lo han dicho, una suerte de fusión sino, por el contrario, ese momento privilegiado en el que por un instante él alcanza esta identificación siempre buscada y siempre fugitiva donde él, el sujeto, es reconocido por el otro como el objeto de su deseo más profundo pero donde al mismo tiempo, gracias al goce del otro, él puede reconocerlo como aquél que lo constituye en tanto significante fálico; en este instante único, demanda y deseo pueden por un instante fugitivo coincidir, y es esto lo que da al yo esa expansión identificatoria de donde extrae su fuente el goce.

Lo que no hay que olvidar es que si, en ese instante, demanda y deseo coinciden, el goce lleva no obstante en él la fuente de le insatisfacción más profunda pues si el deseo es antes que nada deseo de continuidad, el goce por definición es algo instantáneo: es esto lo que hace que enseguida se restablezca la separación entre deseo y demanda, y la insatisfacción que es también prenda de la perennidad de la demanda.»[14]

Es necesario que el hombre se dé cuenta que el goce masturbatorio no es todo; inversamente de que la mujer se abra a la dimensión de que este goce le falta. Está ahí el verdadero fundamento de la relación castrativa, si queremos darle un sentido cualquiera en cuanto a la manera en que funciona realmente. Esta es la naturaleza de este signo negativo que se trata de llevar sobre el falo.

Este « al alcance de la mano de cada uno » es fundamental para entender cómo, de tiempo en tiempo, la civilización ofrece la ocasión de creer en ello.

Si digo que la falta del recurso al inconsciente es la consecuencia de una desmentida, ahora me resulta imprescindible agregar que ella es respuesta a lo que, desde el lugar del Otro, es renegación, desmentida del sujeto: el Otro de la cultura, en un momento dado, ofrece el discurso que sostiene un la creencia de un goce « al alcance de la mano» renegatorio del más allá del principio del placer.

Lo que, como respuesta, puede producirse entonces podemos verlo plasmada en un "no me importa", "se igual", "me da lo mismo".

Pura H. Cancina

Septiembre de 2003

Notas

1 Paul Bercherie, *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós, 1988. Pág. 52

2 David S. Bell, M.D., *The Disease of a Thousand Names*, Lyndonville, Pollard Publications, 1991.

3 Sigmund Freud, *La sexualidad en la etiología de las neurosis* (1898), O. C., Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, T I.

4 Sibylle Lacan, *Un père (puzzle)*, París, Digraphe, 1994.

5 Seminario XXIII, *Le sinthome*, clase 1, inédito.

6 Jacques Lacan, *Psicoanálisis –Radio Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977, pág. 104.

7 Las referencias sobre la acedia han sido extraídas de la página web de Gerardo Herreros: http://herreros.com.ar/melanco/

8 Jacques Lacan, *Psicoanálisis –Radio Televisión*, op. cit., pág. 107. Los subrayados son míos

9 Jacques Lacan, *Psicoanálisis –Radio Televisión*, op. cit., pág. 109.

10 Jacques Lacan, *El Seminario Sobre La Carta Robada*.

11 Seminario VIII, 28 de Junio de 1961.

12 Jacques Lacan, *El Deseo y su interpretacion* (10/06/1959).

13 *Ibidem.*

14 Jacques Lacan, Seminario IX *La identificación* (2 de Abril de 1962).

A importancia da topología na clínica da histeria
O problema da intedificação

Christian Ingo lenz Dunker

Resumo

O objetivo do trabalho é examinar os problemas e motivos que levam Lacan recorrer ao campo da topologia como forma de pensar o tema da identificação em psicanálise. A idéia é situar os desenvolvimentos de Lacan acerca do sujeito, do desejo e da demanda, no Seminário sobre a Identificação procurando extrair conseqüências para o uso da topologia em psicanálise. Discute-se três usos possíveis: o uso como formalização de conceitos, o uso como exemplo intuitivo de conceitos e o uso poiético. Entende-se que esta terceira forma de emprego da topologia, apesar de ser a que melhor especifica a topologia como instrumento de produção de propriedades clínicas de um conceito mais se afasta das exigências epistemológicas da metapsicologia freudiana. Em seguida utiliza-se o produto de tais considerações para analisar o problema da identificação na histeria, particularmente a importância da distinção entre traço unário e significante.

Palavras Chaves: psicanálise, topologia, epistemologia

1. Introdução:

O objetivo desta comunicação é examinar os motivos que levam Lacan utilizar, crescentemente, a topologia como referência para a investigação psicanalítica. Subseqüentemente nos interessa verificar o estatuto desta utilização, ou seja, menos que um desenvolvimento do conteúdo das teses de extração topológica em Lacan o presente trabalho se orienta para o exame das implicações de método e para os problemas metapsicológicos e epistemológicos envolvidos no uso da topologia.

É freqüente nos deparamos com o argumento de que a topologia é utilizada, por Lacan, como instrumento de formalização. A formalização seria, por sua vez, exigência metodológica de um projeto mais vasto, qual seja, o de tornar a experiência psicanalítica transmissível e admissível do campo do debate científico. Aqui se verificaria uma ampliação do âmbito epistemológico da psicanálise. Em Freud tal âmbito restringia-se à exposição dos conceitos (*Grundbegriffe*), no quadro de uma reaferência e transformação dos mesmos pela experiência clínica. A condição desta exposição do conceito tem por exigência genérica, em Freud, um critério de dupla não contradição, ou seja:

> (1) um conceito não deve conter uma contradição à experiência, mas a experiência deve pode afetar o conceito a ponto de transformá-lo, logo o conceito metapsicológico possui uma historicidade e uma abertura que o distingue, por exemplo, do conceito na metafísica.
>
> (2) um conceito não deve redundar em contradição interna, ou seja, os seus diferentes modos de apreensão, tópico, dinâmico e econômico devem ser coerentes.

Seria possível verificar a aplicação de tais critérios no uso da topologia por Lacan ? Seria a topologia uma forma de substituir a conceitografia, de modo similar ao programa que Frege almejava para a relação entre lógica e aritmética ? Neste caso o uso da topologia deve ser compreendido em um esforço mais amplo de tornar a teoria psicanalítica um sistema. Por sistema, neste contexto, entende-se um conjunto de axiomas que uma vez estabelecidos permite verificar a validade de todas as proposições em seu interior.

Convém lembrar que o esforço de Frege, e no geral, a grande reformulação histórica iniciada na lógica ao final do século XIX, decorre de uma crise de fundamentação reconhecida no interior da matemática. Tal crise, em suas extensas efrações e inúmeros desdobramentos, pode ser localizada como decorrente um problema que se torna incontornável e inadiável para a lógica. No final do século XIX fica claro, pela

primeira vez na história desta disciplina, que conceitos primitivos como número, conjunto, ordem, demonstração, verdade ou espaço admitiam tratamentos alternativos.

Portanto é uma crise de fundamento, realizada na incerteza sobre conceitos primitivos. É portanto uma incerteza quanto ao conceito o que leva aos projetos de refundação da lógica: o logicismo de Frege, o formalismo e o intuicionismo de Poincaré.

Uma segunda possibilidade seria ver na topologia uma forma de esquematização do conceito. Neste caso o método topológico não substitui o método baseado na conceitografia, mas permite que certas propriedades de um conceito sejam mais bem explicitadas. Aqui a função da topologia é similar à da poesia e coextensivamente à da arte em geral, isto é, ela nos permite realizar melhor certas relações subsumidas pelo conceito, ou seja, ela *representa* estas relações.

Nas duas alternativas anteriores a topologia funciona como uma espécie de redescrição do conceito assim como o conceito seria uma espécie de redescrição da experiência. Ela nada cria, apenas reduz, esquematiza, sintetiza. Além disso, nos dois usos acima sugeridos a topologia pressupõe o conceito, não o descarta. Em ambos os casos o uso da topologia afina-se a um avanço epistemológico, de rigor, precisão e sistematização próprio ao campo da ciência e da transmissão.

Ocorre que um termo crucial acabou por se introduzir em nossa questão, qual seja, o termo *representação*. A topologia poderia ser considerada como uma poderosa forma de representar os conceitos ou de ilustrá-los intuitivamente em imagem. Mas é exatamente a desconfiança na representação e na intuitividade dos conceitos geométricos o que leva ao desenvolvimento da topologia em associação à descoberta da alternatividade de tratamento para a noção de espaço. No final do século XIX, conjectura-se esta alternatividade das *representações* do espaço: espaço euclidiano, espaço hiperbólico (Booleano) e espaço elíptico.

2. Análise de um caso modelo: a identificação

Na vigésima lição do seminário sobre a identificação[2] Lacan lança uma hipótese que implicará um programa de trabalho:

> "*Será que um significante, em sua essência mais radical, não pode ser concebido s enão como corte em uma superfície?*"

Parte-se do corte para deduzir as superfícies e não o contrário. A superfície seria uma espécie de efeito de organização decorrente da forma como se realiza o buraco ou o corte estruturante de uma região. É importante reter isso todos os seis objetos topológicos analisados por Lacan são dedutíveis do corte, mais precisamente, dos vetores que dão ao corte uma orientação específica:

1. a borda se fecha sobre si mesma
2. o toro
3. banda de Moebius
4. o furo
5. o toro de Klein
6. o Cross Cap

A partir dessas diferenças de orientação e da tese da estrutura topológica do significante inúmeras relações podem ser feitas. Cada propriedade articulatória do significante possuiria, em tese, um correlato topológico. O desejo, o sintoma, o sujeito, o fantasma, enfim toda a conceitografia posta na forma lingüística pode ser retranscrita à forma topológica.

Há inúmeros trabalhos dedicados a explicitar as implicações demonstrativas e suposições matemáticas contidas nos objetos topológicos em questão. Mas em todos os casos parte-se do conceito e dele chega-se ao objeto topológico, para daí voltar ao conceito. Assim:

O é utilizado para **simbolizar** a dialética da demanda e do desejo. Acompanha-se então a formação de dois toros articulados, considerando-se um dos toros **como o** sujeito e o Outro como o Outro. Os círculos plenos **representam** as voltas da demanda, os círculos vazios o contorno do objeto metonímico do desejo. Após uma volta completa haverá a formação de uma volta incontada (-1). Este incontado (-1) é **associável** à noção de traço unário, fundamento de toda identificação e cláusula vazia da identidade do sujeito. Decorre disso a idéia de que a demanda do sujeito corresponde ao objeto **a** no Outro, e o objeto **a** no sujeito torna-se a demanda no Outro. Esta articulação caracteriza a relação neurótica com o Outro. Para o obsessivo a ênfase é colocada na demanda do Outro assim como para a histérica a ênfase residirá no objeto do Outro. Em ambos os casos o argumento permite demonstrar a idéia de que o objeto **a** é não especularizável a partir da propriedade da não reversibilidade dos toros[3]. Em ambos os casos, ilustra-se porque o neurótico tende, por estrutura, a localizar o objeto **a**. na imagem especular do semelhante i(a).

Poderíamos prosseguir detalhando estas associações entre conceitos e formas ou propriedades topológicas. Mas por mais que se estenda o discurso para o lado da explicitação das implicações matemáticas, algébricas ou mesmo lógicas dos movimentos topológicos envolvidos, ou para o lado da conceitografia psicanalítica, o uso da topologia permanece sempre e necessariamente prisioneiro desta relação representativa entre um e outro.

Poderíamos imaginar o seguinte experimento: de um lado colocamos o conjunto dos conceitos, noções ou mesmo constructos teóricos da psicanálise, de outro lado elencamos um conjunto de propriedades, objetos, relações e procedimentos topológicos. Ao final o que encontramos é sempre uma relação de representação entre o elemento de um conjunto no outro. Tais associações são resolutamente úteis como esquemas para melhor intuir certas relações. Não são modelos, nem generalizações empíricas mas redescrições. Isso representa um ganho em termos de economia expositiva, convencionalidade e elegância para a transmissão de conceitos. Uma vez transpostos em sua forma topológica conceitos como os de sujeito (Banda de Moebius), o desejo (toro) e o fantasma (toro de Klein) podem ser reduzidos a relações que nem sempre podemos por em imagem. Na verdade este caráter de representar o que não pode ser posto em imagem parece um ganho para a realização do conceito. Portanto nossas duas hipóteses sobre o uso da topologia por Lacan são defensáveis no caso da identificação.

Ocorre que se prestamos atenção ao pequeno fragmento de associações que foi colocado em pauta à guisa de exemplo surge um terceiro tipo de uso para a topologia que não estava estipulado em minhas hipóteses preliminares. Trata-se de um uso *poiético* ou criativo da topologia. Ou seja, em várias ocasiões - e a noção de demanda e desejo é um bom exemplo disso – a formalização topológica leva à **introdução de propriedades** em um conceito. A idéia de que o objeto a é um objeto não especularizável decorre, eminentemente, disso. Essa é uma propriedade que na pertencia ao conceito de objeto a antes de sua redescrição topológica.

Fica então um problema. Se a topologia é capaz de criar, prescrever ou introduzir aspectos novos como refazer seu trajeto de reconexão com a clínica uma vez que este trajeto é mediado pelos conceitos ? Não estaríamos aqui traindo a inspiração metapsicológica freudiana e nos expondo, sem critério de limitação, a um típico procedimento metafísico?

3. Rastro, Traço e Significante

O desenvolvimento da noção de traço unário (*einziger zug*), no interior do Seminário sobre a Identificação, pode ser entendido como um esforço de Lacan em três frentes distintas. Temos primeiramente a tentativa de articular uma teoria do sujeito inteiramente dedutível da noção de significante. Para isso foi necessário empreender uma espécie de gênese lógica do significante, em outras palavras como afinal o significante se constitui. Em decorrência deste duplo problema vemos, especialmente a partir da lição IX, a introdução de uma novidade metodológica, a saber o recurso à topologia.

A estratégia de Lacan, no que diz respeito a esta gênese lógica do significante, implica em pensar cada etapa da formação do significante em associação a uma vicissitude da identificação e cada etapa da identificação como uma operação lógica do sujeito. Mas por que Lacan teria retornado ao problema da identificação neste momento de seu ensino? A resposta só pode ser encontrada pela análise desta seqüência de seminários que abordam sucessivos temas clínicos entre 1960 e 1964 ou seja, transferência,

identificação e angústia. Penso que estes três seminários compõem um bloco relativamente homogêneo dentro do ensino de Lacan e que tem por problema central resolver a aporia criada a partir da primeira teoria da constituição do sujeito. Sucintamente podemos dizer que esta aporia decorre da percepção crescente de que a constituição do sujeito, pensada a partir da dialética do desejo e do estádio do espelho, não é totalmente compatível com os desenvolvimentos em torno da noção de significante. Isso se reduz a um problema relativamente simples: como o plano especular, formativo do eu e da alienação primordial do sujeito pode se articular ao plano do significante e mais extensivamente, à linguagem? Como justificar, teoricamente, esta passagem sem ter que apelar para uma espécie de salto transcendental entre as imagens e as palavras? Como vimos anteriormente, é pelo recurso á topologia que este problema será contornado.

Vários elementos pressionam por uma solução para este problema, situemos alguns:

> (1) A criança nasce imersa na linguagem, a estrutura precede o sujeito, o simbólico antecede o imaginário, no entanto a criança não nasce falando, ela deve se apossar da linguagem na mesma medida em que a linguagem dela se apossa e subordina. Mas como explicar esta intrusão do significante?
>
> (2) Podemos explicar perfeitamente a tese freudiana de que o inconsciente é um aparelho de memória recorrendo à noção de cadeia significante, no entanto como incluir neste trajeto afirmações como a de que há no inconsciente *representação coisa*, ou de que os traços mnêmicos, constitutivos do inconsciente, são visuais e não acústicos?
>
> (3) Ora, a releitura da teoria freudiana do narcisismo, nos termos do estádio do espelho, acaba carregando dentro de si a primazia de uma metáfora visual. Isso deveria nos levar ao desenvolvimento de uma teoria da percepção, alternativa francamente descartada por Lacan.

É no contexto de indagações como estas que Lacan se verá lançado em uma reconstrução da teoria do narcisismo procurando encontrar um fundamento não especular e lingüístico, para o próprio campo da especularidade, ou seja um fundamento simbólico para o imaginário. Ressalte-se então a escolha do tema da identificação, ou seja, a "forma mais primitiva de laço afetivo com o objeto" segundo a definição freudiana. A teoria da identificação, predominante em Lacan até este momento toma por modelo a identificação histérica, ou seja uma identificação com a totalidade de uma situação, uma identificação com o desejo. Ora esta abordagem permite passar facilmente da totalidade de uma situação, para a totalidade das situações, ou seja, o campo do Outro como lugar da linguagem e discurso do inconsciente. Mas o termo "lugar" neste contexto parece designar tanto lugar de linguagem como lugar topologicamente considerado. Ocorre que isso deixa em aberto as duas formas anteriores de identificação: a identificação primitiva e a identificação regressiva. A tese de que a regressão é regressão aos significantes de uma demanda prescrita contorna relativamente bem o segundo caso. Quando ao primeiro teríamos ainda de recorrer a um pressuposto nitidamente aversivo para Lacan, qual seja, o da existência de um estado inicial indiferenciado onde mãe e criança formariam uma unidade (*Einheit*). Unidade precária, instável, dependente do olhar do outro, mas, ainda assim unidade. Unidade cujo referente é o estado de apaixonamento (*Verlibtheit*), de fascinação regressiva verificada nos fenômenos de massa e também no hipnotismo.

Diante deste problema vemos surgir uma solução absolutamente engenhosa. Lacan começa sobrevalorizando uma expressão de pouco peso no texto de Freud, qual seja a de que o primeiro e o segundo tipo de identificação (a primordial e a regressiva) não se dão com a situação global, como a identificação histérica, mas com "*um único traço unário (einziger zug) do objeto*". A idéia de traço vem realmente a calhar, ela marca sua insistência em outros momentos metapsicologicamente relevantes, como por exemplo a Carta 52, além disso o traço é pensável tanto em termos de linguagem quanto em termos espaciais. Passemos então a esta arqueologia do significante.

Em primeiro lugar há a operação de rastro. O rastro é "o que o objeto deixa enquanto ele se vai"[4]. Ele indica algo que não está lá. É o signo de uma ausência, como as pegadas de Sexta feira. Mas se o rastro é um primeiro nível de negação da coisa, seu atributo característico é que ele pode ser apagado ou anulado.

Mas um rastro que é negado materialmente não é mais um rastro, mas torna-se um traço ou uma letra. Dois exemplos, a rasura que corta uma palavra ou as marcas entalhadas em um osso, ou em qualquer outra superfície que lhe dê suporte: a pele, o papel, a tela. O traço é, finalmente equiparável a uma forma material compatível com a representação coisa e com a idéia de traço mnêmico visual.

Em um terceiro tempo temos a negação do traço operada pela barra, aqui sim congruente com o recalcamento propriamente dito. Chegamos então ao significante. Este herdará, do traço três propriedades fundamentais: a repetição, sua estrutura posicional e seu caráter diferencial. No entanto, em oposição ao traço, o significante jamais poderá ser apagado, ele é volátil não fixo como o traço. Mas a característica mais instigante que separa o traço do significante é que eles remontam a estruturas diferentes de linguagem. O traço se articula pela estrutura da escrita, o significante se articula pela estrutura da língua.

Vemos assim como Lacan encontra algo, no domínio da linguagem e ao mesmo tempo dotado de espacialidade topológica, capaz de sustentar uma fixação baseada na "identidade de percepção" e ao mesmo tempo não redutível a especularidade. Aqui há uma revolução silenciosa de grandes implicações cínicas: estrutura da escrita e estrutura da linguagem não são a mesma coisa. Fica então justificada teoricamente, uma antiga metáfora empregada por Lacan para definir a própria clínica psicanalítica: um exercício de escuta sim, mas também um exercício de leitura. Coloco então minha pergunta: quais as implicações clínicas da tese de que o traço em geral e o traço unário em particular são passíveis de leitura pelo analista, especificamente no que toca ao tratamento das identificações ?

4. Clínica da Identificação

Comecemos por separar um aspecto que por vezes levante algum embaraço clínico. A identificação com o traço único do objeto é bem exemplificada pela formação do sintoma histérico. Neste caso se trata da substituição de uma escolha de objeto por uma identificação que toma a via regressiva. É o caso da tosse de Dora: em vez de sustentar uma escolha amorosa ela retoma aquilo que a liga ao pai pela via deste traço "a tosse" que o representa. Por esta via, ela se transforma no objeto perdido. Daí a imensa utilidade da noção para pensar o tema da melancolia.

Mas, curiosamente, não se trata então, na formação de sintoma histérico de identificação histérica. Se há identificação histérica em Dora, esta se passa em relação á Sra. K. e não em relação ao pai. Vemos aqui uma primeira regularidade clínica interessante. É comum verificarmos, nos casos de histeria, uma certa pendularidade entre a formação de novos **sintomas** histéricos e a problematização de novas **identificações** histéricas. No desenvolvimento do tratamento tudo se passa como se a cada solução ou deslocamento de legítimos sintomas encontrássemos um período subseqüente dominado pela aparição ou intensificação de novas identificações. Uma espécie de oscilação entre sintomas "nativos" e sintomas "importados".

Como se sabe a identificação histérica facilmente captura sintomas disponíveis no campo do outro, particularmente no campo do outro feminino. É o caso do famoso exemplo da epidemia da decepção amorosa no pensionato de meninas, mencionado por Freud. Mas este tipo de sintoma, geralmente transitório, é altamente responsivo à localização do significante que suporta tal identificação, geralmente o significante fálico. Neste caso a escuta, entendida aqui como pontuação, é suficiente para deslocar o sujeito daquela identificação específica. O problema é que o trabalho extensivo sobre este tipo de sintoma, que por sua responsividade torna-se fácil escolha na direção do tratamento, acaba por fazer sucumbir o sujeito em novos, e agora "verdadeiros", sintomas histéricos. É o que pude notar em certos analisantes que vem de trajetórias psicoterapêuticas que precedem a vinda para a análise.

O mesmo já não se pode dizer do legítimo sintoma histérico. Neste caso a reconstrução da estrutura metafórica do sintoma, de suas cadeias identificatórias que lhe conferem uma envoltura formal e dos significantes que lhe estruturam é um movimento preparatório para sua solução. Quero sugerir que nesta circunstância se trata também de isolar o traço unário que faz a escrita do sintoma. Vê-se assim como a topologia, implicada na escrita, e o identificação, implicada no significante levam a dois aspectos distintos do mesmo problema clínico. Isso está presente, por exemplo, na idéia de que é possível um significante no real, ou seja, um significante no lugar real. Essa, parece-me ser, a designação que Lacan confere ao traço unário, por exemplo, nos seminário III e IV. Isso pode ser apontado fenomenologicamente pelo esgotamento da significação do sintoma. Ou seja, o traço, como elemento legível, deve mostrar ao sujeito

o suporte insensato de seu sintoma. Mais tarde aqui será tematizada a noção de gozo, mas ela não é absolutamente necessária para entendermos como o que se encontra na raiz do sintoma deve, necessariamente, resistir ao movimento tradutivo da significação, mas também ao movimento de insistência significante. Trata-se de transliteração, ou seja, passar de um regime de linguagem (a língua) a outro regime de linguagem (a escrita). Atenção, é este movimento o aspecto crucial da operação, não a nomeação do traço unário. Este não pode ser nomeado, pois é pura diferença. Sempre, e apenas neste nível, podemos ver aquilo que é mais particularmente constitutivo do estilo de um sujeito na criatividade de seu sintoma.

Podemos agora comparar os dois termos desta oscilação dos sintomas na histeria. Os sintomas por identificação ao significante são coletivizantes, fazem laço social e suportam a identidade do sujeito como um sistema de inclusões. Eles são sintomas cujo fundamento é a unificação com o outro. Neles o que separa une.

Os sintomas por identificação ao traço, ao contrário, são singularizantes, marcam a separação do sujeito em relação ao outro. Eles operam uma exclusão do campo do Outro, o que é metapsicologicamente compreensível, pois o traço não pertence ao campo do Outro, rigorosamente falando. Neles o que une separa.

Nos dois casos o sujeito padece de um "erro de conta", no primeiro ele deixa de se contar, pois se conta no outro, no segundo ele deixa-se de se contar pois sua identificação o conta como - 1, no plano do significante.

Notas

2 Lacan, J. – O Seminário, livro X - A Identificação, aula de 16/05/1962.

3 Ou seja a figura deste par de toros não pode ser superposta à sua própria imagem no espelho.

4 Lacan, J. – Seminário IV, p. 281.

Cómo sostener un encuadre musicoterapéutico y no transformarse en un profesor de música durante el intento

Carlos Butera

1. El protagonista.

Raúl llegó a mi consultorio a partir de la derivación de su médico, quien lo atendía desde el doble enfoque de la psicoterapia psicoanalítica y el abordaje psicofarmacológico. Según el profesional, el espacio terapéutico estaba en una suerte de punto muerto. Raúl se había vuelto refractario al tratamiento. No se advertía ningún cambio desde hacía ya largo tiempo. En las sesiones, el discurso del paciente se centraba en comentarios acerca de sus padecimientos laborales y eternas quejas acerca de su condición y su falta de pareja. *"Ya no sé qué más trabajar con él",* me confesó su médico.

Raúl era contador, profesión que desempeñaba en una repartición pública. Su vida socio-afectiva se limitaba a su medio familiar integrado por sus padres (con quienes convivía) y un hermano pocos años menor, casado, con quien solía ir a pescar. Había mantenido una relación amorosa con una colega varios años mayor que él, que no iba más allá de una regular visita higiénica, es decir, sin afecto, centrada únicamente en el sexo. Y últimamente, a partir de su análisis había advertido en su partennaire ciertas conductas bizarras que le hacían pensar que se trataba de una persona esquizofrénica. Este descubrimiento, mas el deterioro producto de la edad que sufría esta señorita, habían determinado en Raúl una pérdida de su atracción hacia ella.

En gran parte, las limitaciones que refería Raúl se apoyaban en su discapacidad física: Raúl presenta *microftalmia* (atrofia congénita de ambos globos oculares). Había perdido un ojo luego de una infección, mientras que el otro sólo contaba con un resto visual de un 40 %.

El motivo de consulta al psiquiatra fue un intento de suicidio acontecido dos años atrás, acerca del cual, Raúl no podía efectuar una autocrítica, justificando los motivos que lo impulsaron a hacer lo que hizo. La causa que motivó la extrema decisión de Raúl fue su profunda sensación de hastío, simple y llano cansancio de vivir la vida vacía que vivía.

Dada la imposibilidad de traspasar la coraza de Raúl, su médico decidió que la musicoterapia ofrecía una opción válida para el tratamiento, como una forma de "*ver qué pasaba"*: Raúl encontraba en la música el único espacio de placer, pero su contacto con ella era únicamente a través de las grabaciones que escuchaba en la soledad de su cuarto. Tocar la guitarra y cantar, representaban su asignatura pendiente.

Durante la primera entrevista, Raúl me puso al tanto de gran parte de los detalles que acabo de referir. Inició sus estudios primarios por propia iniciativa, dado que sus progenitores, fundamentalmente su padre, se habían resignado a su discapacidad y lo sobreprotegían. Ya era adolescente cuando logró dominar el sistema *Braile* (no sólo a través del tacto, sino de la vista gracias a su resto visual!). La elección de su carrera fue totalmente al azar, dado que tenía un par de amigos que iban a cursar ciencias económicas y le habían ofrecido ayudarlo en sus estudios. Pero Raúl no disfrutaba ser un profesional ejerciendo una profesión tan alejada de sus inclinaciones musicales.

Siendo adolescente realizó dos intentos frustrados de estudiar guitarra, con profesores a los que previamente había recurrido su hermano. Asistió a pocas clases antes de abandonar. *"Pobres",* comentó, *"no sabían qué hacer conmigo".* Su primer encuentro con la música había sido precisamente en la adolescencia, época en la que iba de la disquería a la casa de los amigos, con la última grabación de *Sui Géneris* o *Pedro y Pablo* a pasar la tarde alrededor del *wincofón*, tomando mate con facturas mientras los que sabían, *"orejeaban"* las canciones y después seducían a las chicas en las fiestas.

En esta primera entrevista también pude advertir la imagen que sobre sí mismo tenía a través de comentarios que hacían referencia a la *"torpeza de los amblíopes",* quienes según Raúl, nunca terminan de decidir si guiarse por la vista o los otros sentidos.

Le manifesté que el espacio de musicoterapia no era equivalente al de la enseñanza musical. Era no obstante todo un desafío iniciar un proceso musicoterapéutico con Raúl, poder *"saber qué hacer con él",* ya me lo había advertido él mismo desde el principio, procurarle un encuentro con la música, inalcanzable hasta ese momento. Por su disminución visual, por su edad un tanto avanzada para aprender el oficio de guitarrista. Por mi propia incapacidad, la cual le confesé, basada en mi ignorancia del sistema de notación musical *Braile.* También representaba una dificultad su solicitud de aprender música, porque estaba por fuera del encuadre musicoterapéutico tal como yo lo entiendo, lo cual, sumado a mi fuerte identificación con el rol de músico, podía derivar en una des-contextuación. Se daba la clave para una sólida relación aunque no precisamente terapéutica, porque había algo que yo sabía y él no, y esto iba más allá de la fantasía que todo paciente trae al consultorio. Él no pretendía que yo utilizara un supuesto saber para brindarle una prestación terapéutica; él quería ser como yo, ser músico. Sin embargo, Raúl aceptó sumisamente el contrato pactado sobre la base de trabajar a través de la música (*música como medio y no como fin*) sus dificultades, que en resumidas cuentas, tenían que ver con la imagen devaluada que de sí mismo tenía y la imposibilidad de disfrutar de su vida.

"Como a vos te parezca", fue el comentario a mi enunciación del contrato terapéutico, acompañado por una actitud corporal que subrayaba el sentido de su respuesta, *"el doctor me derivó a vos y yo confío en él"*. Faltaba sólo agregar *"ciegamente".*

En cuanto a sus gustos musicales, refirió que le gustaba cualquier tipo de música. En su adolescencia cantaba temas de *Sui Generis*, y le gustaba el *rock nacional* en general. Pero en la actualidad, escuchaba tango, folklore, blues, candombe, *"nada en especial".*

2.1- El proceso. Los primeros sonidos.

Al comienzo intenté correr el foco de nuestros intercambios sonoro-musicales del esquema de profesor-alumno, evitando satisfacer su solicitud de aprender a tocar la guitarra. En las primeras sesiones, le propuse que seleccionara un instrumento del *set* y que lo explorara. Luego de probar algunos y solicitar mi opinión al respecto de su elección, se decidió por un xilofón que sólo contaba con las placas correspondientes a la escala de A pentatónica (la-do-re-mi-sol). Raúl se basaba fundamentalmente en su resto visual para ejecutar el instrumento, sobre el cual se las arregló para reproducir ciertas melodías sencillas. Se advertía cierta coherencia en su exploración, ya que una vez que encontraba una frase que al parecer le resultaba interesante la repetía. Se trataba de propuestas rítmico-melódicas irregulares, o mejor dicho, reproducía ideas que respondían a*modelos culturales dominantes* pero dejando un silencio bastante largo entre frase y frase (iguales entre sí, por otra parte, generalmente en compás binario), lo que le restaba continuidad a su producción. Era en algún punto arrítmico. Las exploraciones llevadas a cabo durante los primeros meses, fueron sistemáticamente grabadas y analizadas. No despertaron en él sin embargo evocaciones directas, es decir, en relación análoga con su forma fenoménica. La producción sonora de un paciente es una traducción analógica de su experiencia subjetiva, por lo tanto se intenta reforzar la emergencia del material traduciéndolo a imágenes narrativas y en algunos otros casos plásticas o incluso cinéticas. Pero Raúl, como me había adelantado su médico, estaba pertrechado con una coraza, no evocaba nada. Cuando le proponía que titulara alguna de esas producciones (las que contaban con mi acompañamiento con tumbadoras, o incluso intercambiando los instrumentos), Raúl se limitaba a nombrarlas mediante títulos como *"improvisación N° 1"*, sin asociar imágenes. Dichas producciones recibían un juicio de valor negativo por parte de Raúl, quien no se mostraba conforme con la calidad de las mismas. Incluso, se compadecía de mí por el gran esfuerzo que a su parecer me significaba acompañarlo. Su actitud de sumisión frente a mi definición del espacio terapéutico sólo se trataba de una pantalla, hecho evidente en su resistencia a explorar los posibles sentidos latentes de su producción.

Tiempo más tarde, al comienzo de la sesión, le propuse escuchar cierta grabación. Sus comentarios acerca de la misma fueron que se trataba de música africana, interpretada por instrumentos similares a los que solíamos emplear en sesión. Le pregunté si le gustaba y me respondió afirmativamente. Cuando le confesé que se trataba de una grabación realizada en una de nuestras sesiones, algunos meses atrás, no sólo se mostró sorprendido, sino un poco molesto, a juzgar por sus signos corporales. Hay que señalar que contaba con una percepción del fenómeno musical bastante entrenada a través de sus audiciones, pero no se reconoció en su propia producción. Le estaba señalando que su actitud crítica hacia sus producciones no era objetiva, y algún siniestro personaje interno se contrarió al ser descubierto. Le comenté mi parecer al respecto.

Raúl presentaba un esquema corporal muy rígido. Acostumbraba vestir trajes que parecían ser de un par de números más pequeños que lo apropiado, oprimiéndole su cuello, cintura y muñecas, y obligándolo a moverse y ejecutar los instrumentos con suma dificultad. A consecuencia de ello, le propuse realizar actividades de flexibilización y relajación antes de cada exploración sonora.

Con el tiempo, sus propuestas rítmico-melódicas, un tanto amorfas, comenzaron a cobrar forma, a variar de cuatro por cuatro forzado a un seis por ocho un poco más relajado. Supongo que el cuatro por cuatro obedecía de su idea de cómo debían sonar los instrumentos de percusión, ya que sus asociaciones estilísticas, se referían al ritmo de candombe. El seis por ocho, cuando apareció, comenzó a perfilarse con mas balance, aunque ciertamente lánguido, e impuso la necesidad de probar con otros instrumentos, hasta que finalmente Raúl eligió el bombo.

Una vez afianzado el ritmo de zamba, le propuse que incluyera la voz. Surgió entonces la zamba *La Pobrecita ("mi zamba no canta dichas, sólo de tristeza sabe el paisano").* Su voz me recordó a la de Leo Masliah, un cantante uruguayo que suele usar la inexpresividad como recurso estilístico. Aunque en el caso de Raúl, no era resultado de una estudiada impostación tendiente a crear un efecto estético, sino de la espontaneidad. Una voz lineal, inexpresiva que daba cuenta de la *estética* de Raúl. El término *estética* es tomado aquí en el sentido de designar el conjunto de características que presenta la expresión de un sujeto, las que pueden percibirse a través de los sentidos, es decir fenomenológicamente, y de las que se pueden deducir o confirmar aspectos de su carácter.

La falta de emoción en la voz, reafirmaba, como era lógico, su apatía, su falta de satisfacción. La languidez del ritmo, que parecía extinguirse al final de cada compás, sumada a la voz monocorde, transmitía algo así como una desesperanza fría, resignada. La producción sonora era un fiel reflejo de su estilo conductual y su posición frente a la vida y se mostraba de la forma más descarnada.

2.2- El proceso. Encuentro con la guitarra.

A los cinco meses de iniciado el proceso, le propuse que explorara la guitarra, instrumento que formó parte del *set* desde la primera sesión y no obstante su demanda inicial, Raúl había ignorado. Al principio, tuvo que trasladar el resultado de sus investigaciones rítmicas de la placa y el parche a las seis cuerdas. Luego comencé a transmitirle conocimientos acerca de los acordes. Es éste un tema muy controvertido en el ámbito de la clínica musicoterapéutica. Por lo general, se espera que el musicoterapeuta evite transmitir su *saber musical* al participante. Por el contrario, debería procurar que el mismo se conecte con sus formas espontáneas de expresión sonoro-musical. Sin embargo, en este caso, como en muchos otros, la transmisión de conocimientos musicales no sólo no obstaculizó el proceso sino que lo facilitó, dadas las características del participante.

Al poco tiempo, Raúl me pidió que lo acompañara a comprar una guitarra, ya que deseaba poder tocar en su casa entre sesión y sesión. Apenas la examinó en el comercio donde la adquirimos. Aceptó mi parecer acerca de la que finalmente eligió. Más durante las siguientes sesiones, manifestó su descontento acerca de la calidad de la misma, fundamentalmente por el hecho de que el instrumento *trasteaba* (es decir, producía sonidos parásitos resultantes de la vibración entre cuerdas y trastes). Le expliqué que era una guitarra nueva, que tenía que *"asentarse",* al igual que las cuerdas, y le sugerí que probara tocarla más suavemente. Pero Raúl seguía insistiendo que mi guitarra sonaba mucho mejor que la suya.

Bienvenido fue su descontento, si se tiene en cuenta su apatía inicial, su falta de interés por todo. Su siguiente contrariedad surgió del hecho que entre sesión y sesión la guitarra se desafinaba, por lo que el psiquiatra (músico, también) le sugirió que adquiriera un afinador, cosa que hizo sin demora. Otro tema de conflicto fue la cortadura de cuerdas. Cierta tarde de sábado, Raúl peregrinó por su barrio en busca de una casa de música con el objetivo de adquirir un encordado nuevo.

Finalmente aceptó a su guitarra. La mía, concluyó, era un poco *"dura"* (convengamos en que la misma tenía un tanto vencido el mástil), y le provocaba dolor en los dedos luego de que la tocara durante un rato.

Por otra parte, Raúl ya no aceptaba realizar trabajos corporales previos, manifestando hallarse relajado. Al principio se quejaba de dolor en diversas partes del cuerpo mientras tocaba, sensación que fue

desapareciendo con el tiempo. Asimismo, solicitó no ser grabado durante sus exploraciones musicales con la guitarra, ya que se sentía inhibido. Se mostraba más resuelto a poner sus condiciones.

En este punto, surgió una cuestión fundamental, relativa a su paradigma vital: no podía soportar que le representara tantas dificultades la empresa de convertirse en guitarrista, que no le resultara más fácil adquirir las habilidades relacionadas al *"oficio".* Todo en la vida le había representado terribles esfuerzos: leer los apuntes de la facultad, luchar con su falta de memoria, responder a las exigencias de su trabajo y aunque no lo manifestara, establecer relaciones sentimentales y sociales. Deseaba que su relación con la música fuera más relajada y natural. En este punto le manifesté que mi opinión era que no sólo puede disfrutarse el destino, sino también el viaje, que no valía la pena emprender una actividad que no fuera placentera en sí misma, cuyo valor sólo dependiera de los resultados, y utilicé como ejemplo, el caso de seducir a una señorita, proceso que encierra un encanto en sí mismo, y aunque obviamente, siempre será preferible obtener el amor de la chica en cuestión que recibir su rechazo. La serie de pasos que implica el juego de la seducción, ya son parte del placer que supone la relación *(para muchos la parte más placentera...).* Lo cierto es que Raúl sometía el valor de sus acciones a un modelo pre-establecido e inalcanzable, como si el talento y la plenitud, fueran un privilegio innato y que si se debe trabajar duro para conseguirlos, pierden su valor. Esto es equivalente a la falta de aceptación de su condición de disminuido visual. O *se ve* o *no se ve*, o se nace con *"oreja"* o *"desorejado".* Este proceso de aprender guitarra no representaba otra cosa que asumir su discapacidad. Pero para él, todo era o *blanco* o *negro*, no podía aceptar que había cosas que implicaban una transición.

El argumento de Raúl era que disfrutaba si algo le salía bien sin esfuerzo, por ejemplo en relación con su trabajo. Le señalé que sus puntos de vista acertados y sus intervenciones exitosas no eran producto de una habilidad innata, sino del estudio y posterior entrenamiento de su oficio de contador, que por otra parte, no vivía como su vocación. ¿Qué no podría conseguir de su energía puesta al servicio de un quehacer más gratificante?.

2.3 – Una conclusión que no lo es tanto. Extrapolando sentidos.

Este tema fue trasladado a su tratamiento médico, pero en lo que a nuestro encuadre específico respecta, la posibilidad de una ruptura de ese dilema paralizante sólo fue posible a partir de su material musicoterapéutico, el cual funcionó como un *hacer significante*. No sólo se podía ser feliz siendo un *músico-excepcional-innato* (lo que puede entenderse como una ecuación a la facultad normal de la visión), sino tocando lo mucho o poco que podía tocar. Aceptándose con sus limitaciones y sus capacidades.

La zamba quedó atrás y comenzó a explorar otros ritmos como la chacarera, el tango y el rock, al tiempo que comenzaba a descubrir nuevos aspectos de su personalidad. Raúl no sólo era un hombre triste y lánguido. Descubrió que también podía ser divertido, ocurrente e irónico. Enriqueció modestamente su vida social. Comenzó a realizar viajes de placer con compañeros de trabajo. Sobrellevó con estilo la muerte de su padre y el rechazo de una chica a la que se atrevió a declararse, en este último caso, reaccionando con enojo en vez de auto-conmiseración. Ya no aparecieron ideas de suicidio ni ocupaba la pre-tarea de nuestras sesiones hablando de su trabajo.

Actualmente estamos trabajando en la grabación de un disco compacto que obsequiará a sus amistades. Todavía no puede tocar *"en vivo"* para ellos, no ha superado aún su inhibición al respecto. Mi hipótesis es que el día que lo haga, esto implicará un cambio importante en cuanto a sus relaciones interpersonales.

Mientras tanto, como dice su psiquiatra, *"se le está pasando la vida".* Es cierto que los logros obtenidos son quizás demasiado modestos, pero no todas las intervenciones terapéuticas, en lo que hace a esta u otra disciplina, han de ser pomposos. A veces sólo podemos acompañar a quienes solicitan nuestra intervención a transitar una vida sin tantos padecimientos.

Mediante la intervención conjunta del musicoterapeuta y el psiquiatra, Raúl ha desarrollado una imagen mas favorable de sí mismo, una auto-crítica objetiva, aceptando sus limitaciones y descubriendo su potencial inexplorado. Establece relaciones un poco más adultas con sus terapeutas, ya no *pivotea* entre la sumisión y la rebeldía propias de un adolescente en relación con su padre, pudiendo discutir sus puntos de vista y ampliando su capacidad de *insight*. Ha ido ampliando su círculo social limitado originalmente a su

familia y terapeutas. Su voz se ha hecho más potente y segura, más expresiva, en dialéctica con el enriquecimiento de su personalidad. Su auto-exploración, supervisada por un musicoterapeuta, dio como resultado el descubrimiento de aspectos de su personalidad un poco más flexibles y más conectados con situaciones de placer.

Psicoanálisis en el hospital
Algunos aspectos de la acción analítica en el contexto institucional

Adrian Liberman

Una de las consecuencias de la práctica analítica consiste en el descubrimiento que las verdades raramente se nos presentan como superficies tersas y fáciles, sino que más bien surgen siempre en el ámbito de las dificultades y contradicciones. El trabajo y el pensamiento analítico se desarrollan generalmente en un recorrido trabajoso por los puntos de tensión entre las ideas, en un movimiento dialéctico permanente entre las tendencias al cambio y las que se oponen a éste, presentes en nosotros como individuos como en los grupos que conformamos colectivamente.

Así, una reflexión desde el psicoanálisis sobre el tema de la práctica en el contexto hospitalario implica una revisión que incluya las fricciones entre el pensamiento analítico y el institucional, para que puedan surgir focos fecundos en cuanto a la producción de interrogantes. Y es que la producción de este pequeño trabajo es un producto sintomático de mi vocación analítica que existía ya en la época en que cursé mi post-grado de Psicología Clínica en el marco del Hospital Militar "Dr. Carlos Arvelo". No es casualidad que muchos psicoanalistas pasemos por el hospital como paso previo muchas veces al de la formación analítica así como que volvamos a la institución en calidad de docentes, supervisores o conferencistas.

De las muchas inquietudes surgidas en este tránsito, puedo hacerme eco de aquella preconizada por Piera Aulagnier (1969) acerca de la inmensa variabilidad del sufrimiento humano, de las consecuencias múltiples del "taedium vitae" que se estrellan con nuestras respuestas que permanecen invariables. ¿Puede un marco institucional esclerosado, que no se interrogue a sí mismo cumplir su misión? ¿O requiere de un resorte interno que problematice, siniestre la experiencia cotidiana para mantenerla viva y vigente? Voy a intentar compartir entonces algunas de mis interrogantes con quienes me lean.

LA ESCUCHA EN LA INSTITUCIÓN:

"Noticias de lejanas victorias me distrajeron momentáneamente de mi búsqueda de la inmortalidad"
(J.L. Borges: "El inmortal")

Me cuesta pensar en una pareja más disímil, más proclive al conflicto y la pelea que el par constituido por la experiencia analítica y la asilar hospitalaria. Para Armando Bauleo (1972), la institución representa el intento de coagular la experiencia a través de los invariantes como las normas, los reglamentos, los manuales, la misión y visión que se proponga determinado grupo humano. En el polo opuesto se ubica la experiencia analítica, para la cual el sufrimiento, con su cortejo sintomático consiste en emblemas del ser. La preocupación más patente del hábeas psiquiátrico ha devenido en la obsesión diagnóstica, cuyos abigarrados productos, los manuales de clasificación (DSM-IV, CIE-10) son puntillosos compendios botánicos que hacen que se le pregunte al sufriente todo menos lo importante.Esto obedece a una necesidad consustanciada con la institucionalidad. Para ser paciente, hay que "dejarse hacer", someterse de buen grado a las categorías pre-establecidas del cuerpo médico, a los matices de los síntomas. Primer punto de roce dialéctico entre el funcionario hospitalario y el psicoanalista que busque hacerse de un lugar en el marco del hospital. Tal como lo señala Víctor Korman (1995), la angustia y las resistencias, el sufrimiento es el capital psíquico del que acude a consulta. El psicoanálisis aspira a poner a trabajar ese capital, ayudar a tejer un nuevo tapiz con hilos viejos. Y esta intención del psicoanalista apunta a que la persona que padece aprenda a hablar con voz propia, que se produzcan una serie de destituciones y constituciones subjetivas que implica que el malestar y los síntomas tengan un espacio y que puedan ser tratados como novedades inéditas tanto para el paciente como para el terapeuta. En contraposición a esto, tanto el orden médico como la estructura hospitalaria exigen al consultante, como prenda de entrada que "deshable" que asuma el rol de paciente que la sociedad le asigna. Para ser atendido hay que despojarse de lo que es más propio de cada quien.

Resumamos: la instituciones son conservadoras, la cualidad operativa del psicoanálisis es transgresiva. La imagen de dos hermanos unidos por la espalda es especialmente sugestiva en este momento para caracterizar las demandas contrapuestas entre una y otra manera de entender al hombre.

Coloquemos la mirada sobre otros puntos de roce. Como producto social, el hospital es un sistema de defensa de la normalidad social, de la buena conciencia de los valores imperantes en un momento y lugar determinado. El tejido social está presentificado en el "contrato" que se hace entre el aspirante a paciente y los funcionarios del hospital que dan curso a las admisiones. En el caso de los servicios de Psiquiatría, éstos están preparados para recibir al loco, al deprimido, al angustiado y ya se sabe de antemano lo que se va a hacer con él. En estos lugares se practica una clínica de intensidad, de presencia o de ausencia de síntomas, matiz y grado de los mismos. Los engranajes giran siempre en direcciones pre-establecidas. Un paciente psiquiátrico, citado por Maud Mannoni (1982) dice: "Los que curan son cortos de miras. Siempre piensan en curar. ¿Y si eso no le conviene a la persona?". La acción analítica aspira a colocar un grano de arena en las ruedas de la compulsión a la repetición, a extrañar lo establecido como cotidiano ofreciendo una mirada distinta. Así, la clínica psicoanalítica es una clínica de la multiplicidad de los sentidos que pueden asumir las manifestaciones del sufrimiento. Sentido siempre único, creación subjetiva por más que usemos categorías generales para describir las relativas invarianzas. Proponer una clínica del caso por caso, ingeniar nuevas combinatorias de las categorías complica necesariamente la marcha de la institución. Este clamar por la apertura de un espacio y un tiempo para que el malestar de cada quien sirva de ayuda a la búsqueda de un sentido singular entorpece la marcha de los servicios psiquiátricos cuyos indicadores de rendimiento son marcadores corporativos. A las administraciones hospi talarias le importa el número de pacientes atendidos por unidad de tiempo, la cantidad de fármacos necesarios por mes, los índices de rotación de las camas. Los cambios, las innovaciones en el ámbito psiquiátrico se han detenido excepto en cuanto al arsenal químico se refieren. Por ende, la maquinaria del funcionamiento asilar presiona a nuestra escucha, encamisándola y constriñéndola a un saber ya establecido. A esto hay que sumarle el vigor de lapsiquiatría biológica, que insiste en reducir el sufrimiento humano a un problema de cuantía, de exceso o defecto a nivel sináptico, molecular o genético. El malestar ante la existencia busca en este terreno siempre un problema de referentes orgánicos. Esta visión ha solapado preguntas acerca de la minoridad, la exclusión, el desencuentro entre deseos e ideales como problemas válidos, justamente todo aquello que a los psicoanalistas nos interesa escuchar.

Y así, mientras en los hospitales se asiste a la transformación cada vez más patente de la psiquiatría en neurología o bioquímica, como prenda para conservar el estatuto "científico" que le permita seguir siendo parte de la medicina, emerge la pregunta acerca de la posibilidad de una escucha analítica operativa y eficaz, sin que se desnaturalice su especificidad.

Hemos de preguntarnos si cabe en el marco hospitalario del uso de la escucha como oferta, en relación a las otras ofertas existentes a saber, como el alivio sintomático, la internación, la referencia a otra institución etc. Mientras el analista puede ofrecer es su capacidad y disposición para escuchar los circuitos por los que discurre el deseo, la institución demanda la presentificación de la cura, sea lo que sea. Y todo esto ante un panorama in crescendo de personas que no demandan nada, ni escucha, ni cura, gente a la que su padecer no le suscita ningún enigma , ni toleran la persistencia de su malestar como motor para averiguar la naturaleza de su deseo.

En un escenario relativamente feliz, si la instalación de la escucha analítica logra salvar estos escollos y ofrecerse válidamente en el marco hospitalario, aparece la pregunta acerca del agente del paciente. Mientras que en setting privado el analista se constituye en agente de los intereses del paciente únicamente (esto es que no le interesa convertirlo en mejor vecino o que cumpla con sus impuestos, por ejemplo) en el hospital esto se complejiza y se impregna de ambigüedad.

Dentro de un servicio psiquiátrico, ¿qué intereses defiende la propuesta analítica? Se me dirá que esto salta a la vista y que al igual que en privado, siempre se trata del paciente. Sin embargo, ¿será verdad esto en un contexto que mide la eficiencia de los tratamientos por su duración o por las circunstancias políticas del momento?.

Mientras que el funcionario hospitalario se protege de estos cuestionamientos, amparado en su pertenencia al orden organizacional establecido y a los reglamentos vigentes, el analista que quiera seguir siendo tal, no tiene esa opción. Los requerimientos asilares y los intereses institucionales tensan inevitablemente el amor a la verdad individual que pregna la ética psicoanalítica.

Es en reacción a esto último que se observa frecuentemente que la acción del psicoanalista en los hospitales pague el precio de la desnaturalización de su propuesta como prenda para persistir.

Espero que con lo anterior se vea que no hallo problema en impartir conocimientos de clínica y teoría psicoanalítica en el marco asilar, o que se realicen conferencias y supervisiones por parte de psicoanalistas. Pero en cuanto a lo específico de la acción analítica, en relación a problematizar, complejizar la existencia, denunciando y promoviendo las fuerzas disipativas de la experiencia psíquica y sus contrapartes inerciales, repeticiones y atascamientos, coliden necesariamente con los criterios de eficiencia institucional.

LA ESCUCHA DE LA INSTITUCIÓN

"Las luces se curan con más luces"
Madame de Stael

Este apartado representa una división arbitraria, no es limpia. La escucha de la institución se intersecta con la escucha en la institución. Sin embargo, una vez pasada revista acerca de algunos aspectos de la práctica psicoanalítica en el hospital, me interesa reflexionar acerca del caso cuando es la institución misma la que necesita ser escuchada. La figura del psicoanalista como consultor externo, del diagnóstico institucional está poco desarrollada en el medio venezolano. ¿Cuáles serían los beneficios de la aplicación de la oreja analítica a la institución como un todo?

Uno de los terrenos que me parecen más inmediatamente fecundos es el de la revisión de los mitos fundantes. Toda asociación humana los tiene y los necesita. Representan la articulación imaginaria sobre la que descansan las instituciones sociales. La posibilidad de oir y hacer emerger las identificaciones colectivas y sus incidencias es una forma ya comprobada de afinar las estrategias operativas. Los grupos son conglomerados de transferencias cruzadas a diferentes niveles. El ponerlas en palabras, el poder hacer presente la dimensión simbólica común puede derivar en el aumento del sentimiento de pertenencia o en la implementación de estrategias proclives a este fin. Escuchar a la institución a través de reuniones colectivas, de la observación participante o de otro método afín tiene la misma intención que la escucha individual: promover un efecto de sentido, vivificar y reticular lo que se coagula a consecuencia de la cotidianeidad. Escuchar al hospital para crear puntos de tensión, de problematización que extrañen la fijeza de las identificaciones colectivas y relancen los cuestionamientos sobre el hacer asistencial puede ser un derivado directo del analista inscrito en el hospital.

Así como en la práctica extramuros, el paciente se presenta atravesado por sus referencias sociales y culturales, también escuchar a cada miembro de un servicio hospitalario implica escuchar la totalidad en la que cada cual se inscribe. Y si se está atento, se podrán seguir las trazas de la institución en lo subjetivo, sus efectos y pesos específicos.

Si hay suerte y tolerancia, los intercambios entre el hospital y el psicoanálisis pueden ser provechosos y pletóricos de nuevas preguntas.

Si no, la idea de la integración no pasará de ser una declaración de buena voluntad.

Notas

* Este trabajo fue presentado originalmente en el marco del XXV aniversario del Servicio de Psiquiatría Y Psicología Clínica del Hospital Militar "Dr. Carlos Arvelo" en Enero del 2000.

BIBLIOGRAFÍA:

Aulagnier, Piera: El sentido Perdido, Trieb, Buenos Aires 1969.

Bauleo, Armando: Contrainstitución y Grupo, Ed. Fundamentos, Madrid, 1974.

Borges, Jorge Luis: Obras Completas, FCE, México, 1988.

Ingleby, David: Psiquiatría crítica, Grijalbo, Barcelona, 1991.

Korman, Víctor: El oficio de analista, Paidós, Barcelona, 1995.

Mannoni, Maud: La teoría como ficción, Grijalbo, Barcelona, 1982.

---------- El psiquiatra, su loco y el psicoanálisis, Siglo Xxi, México, 1985.

Viñar, Marcelo: Desamparo, minoridad, delincuencia y psicoanálisis, Revista FEPAL,Vol II, Nro, 1, Bogotá, 1998.

Desórdenes de la alimentación

Ernesto Perez

Presentación

Los desórdenes de la alimentación tienden a ser agrupados por presentar síntomas comunes (DSM III y DSM IV): **anorexia y/o bulimia**, y concomitantemente adelgazamiento u obesidad a veces extremos, con las consecuencias psicofísicas y vinculares que estas situaciones conllevan (amenorrea, disfunciones sexuales, conflictos familiares y de pareja). Pero en realidad pertenecen a estructuras clínicas muy diferentes:

- - **Neurosis** (histeria y obsesión) con rasgos orales predominantes.
- - **Rasgos de carácter**. Con tendencias impulsivas a comer o a no hacerlo.
- - **Psicosis.** Con delirios místicos o persecutorios de envenenamiento.
- - Las llamadas **Personalidad Borderline.** Con trastornos corporales narcisísticos.

Estas patólogías han sido recientemente ubicadas como de la época, contradiciendo a veces las estructuras clínicas tradicionales y necesitando nuevas aperturas teóricas y clínicas.

Evidentemente es una patología conocida desde la antigüedad, pero ha sido promocionada con los medios masivos de comunicación, especialmente en occidente, en donde justamente es mayor su incidencia, al proponer un ideal de cuerpo de mujer en límites extremos con la delgadez, y en una sociedad que irónicamente cada vez es mas carnívora, bulímica y voraz.

Estas estructuras mantienen un síntoma común en relación a la alimentación, pero nosotros a partir de diferenciar **síntoma y estructura,** planteamos un abordaje del síntoma de acuerdo a qué patología pertenezca el mismo, es decir que suplencia cumple ese síntoma.

Debemos tener siempre presente la gravedad del cuadro: **la consulta clínica y los análisis clínicos son de rutina**. Por eso el tratamiento terapéutico estará realizado por profesionales capacitados en el manejo de estas estructuras, en un centro psiquiátrico polivalente, donde la presencia de otras patologías ayuden a no fijar el síntoma. Los centros monovalentes para la "atención especial" de esta patología muchas veces agravan la sintomatología, en tanto y en cuanto muchas veces la patología más grave le indica a la menos grave cuál es el camino (maniobras para realizar el vómito, etc.).

Nuestro punto de vista terapéutico es **médico - psicológico integrado** con un enfoque psicoanalítico del sujeto enfermo. Por lo tanto no estamos de acuerdo con terapéuticas agresivas de aislamiento y represión para el enfermo y su familia, que ya fueron desechados por los más importantes Centros Psiquiátricos a nivel mundial.

ANOREXIA Y BULIMIA: DISCUSIÓN ACERCA DE SU TERAPÉUTICA

Los tratamientos hoy usuales para la patología anorexia y bulimia de orientación conductista, controladores de la ingesta y con un rasgo represivo evidente han aparecido como solución de la problemática.

Sostenemos que no sólo no resuelven el problema sino que lo exacerban hasta límites insospechados, ya que este tipo de tratamiento alimenta, reproduce y amplifica el goce que está implícito entre la anoréxica y su madre.

Confesiones de una anoréxica (tratada en un centro conductista de lucha contra la anorexia, dirigido por alguien que varias veces estuvo almorzando con Mirta Legrand)

> "Ya no aguanto más, todo es en contra mío, no me dejan salir a ningún lado, me espían, me torturan. Tengo que comer todo lo que me dan sin pestañear, si digo que falta sal ya me castigan. Si voy al baño, no puedo cerrar la puerta, ni siquiera puedo apretar el botón del baño. Sé que todo

esto yo lo provoqué, pero ya no aguanto más, cuando salgo, si me dejan, alguien me acompaña, no puedo estar sola ni un minuto. Creo que se aprovechan de mi enfermedad para imponer su voluntad. Yo ahora voy a hacer buena letra y después me voy y hago la mía."

Esto decía Sonia, adolescente de diecisiete años, anoréxica, tratada en un Instituto muy conocido de la Capital, por especialistas en la atención de estas patologías. Los pacientes son obligados a comer en la forma, en los horarios, en la cantidad y calidad que la Institución ordena. Luego se pone candado en la heladera, el control de la alimentación se extiende a todo acto y conducta, de tal manera que el paciente no pueda estar solo, ni siquiera para ir al baño. Se tapan los espejos hasta cierta altura para que no se vean el cuerpo sino sólo el rostro. Todo es alimentario, y todo es controlado.

Se adiestra a la familia, a los parientes cercanos, a los amigos, a los compañeros del colegio, en estas reglamentaciones. Cuando el paciente sale de la casa, va a estar siempre acompañado por alguien que representa la Institución y que va a denunciar cualquier falta. Debe llevar consigo una libreta donde debe quedar anotado lo que come, lo que hace, con quién está y en qué horarios. En caso de que el paciente no cumpla con las indicaciones, se lo deja sin salir durante varios días, hasta que se arrepienta. En caso de vómito el castigo es mayor. Cuando va cumpliendo con el régimen, se lo premia con salidas vigiladas. Todo esto en forma organizada, ininterrumpida y permanente, puesto que es una patología que según dicen no tiene cura.

Lactancia y omnipotencia materna

Sostenemos tres momentos en la constitución del síntoma anoréxico:

- 1) lactancia (momento pre-subjetivo)
- 2) primera infancia (juego con el deseo de no comer)
- 3) pubertad (identificación a una ley insensata)

La lactancia es un momento privilegiado para la aparición de esta problemática. La mujer fálica tiene el sentimiento de verdadera totalidad. Este goce omnipotente de la madre de "dar vida" es experimentado en general por todas las mujeres en el embarazo, obturando de esta manera con su niño el agujero de la castración (envidia fálica).

En el momento del parto se vuelve a poner en juego el problema de la castración, es por esto bastante común las depresiones post-parto.

En esta situación puede aparecer el tema de la lactancia pivoteando la problemática falo-castración. Si la castración aparece del lado de la madre suele surgir con la idea de no alimentar bien a su bebé ("mi leche no lo alimenta", "no tengo la cantidad suficiente". Si la castración aparece del lado del niño aquí comienza el problema que nos interesa; "no me come". Así surgen los primeros síntomas anoréxicos en relación a la omnipotencia materna que se niega a claudicar. Ella sigue teniendo todo su narcisismo intacto, es el hijo el que no come, por lo tanto lo ve débil, esto la angustia, y lo atiborra de pecho y/o papilla.

Este plus omnipotente materno es lo que el bebé regurgita o vomita. ¿Estos serán los primeros síntomas de anorexia o es la presentificación en un período pre-subjetivo del fantasma materno?.

Es en la primera infancia donde aparece la posición subjetiva del niño rechazando el alimento"; no me come nada", porque si me come me devora, canibalismo oculto en el fantasma de la anorexia. El alimento fálico es vaciado en "nada", vacío que debería ser llenado con un signo de amor. La madre confunde la demanda de amor con la necesidad, y le llena la boca; y el niño juega con la madre con su rechazo.

No hay ninguna anoréxica que no coma la papilla como yo mando

El momento de la pubertad marca la resignificación del Complejo de Edipo. La apelación al padre es fundamental para la constitución sexual.

En estas familias el padre no cumple esta función, ya que apoya la ley insensata materna que rige en la estructura familiar. Si para todo humano rige la ley del falo, en la familia anoréxica se traduce: para todo humano rige la ley de la alimentación; Toda ley implica su excepción, así existe un humano para quien no rige esta ley de la alimentación (posición anoréxica.) Por fin la ley insensata de la que hablamos y que los especialistas conductistas pueden hacer suya, encarna el goce superyoico que está en juego: no hay ningún humano que no se rija por la ley de la alimentación. Esta forma de aplicación de la ley implica considerar el goce pulsional implícito en la estructura, y que estos tratamientos terminan de conformar.

Por lo tanto nos parece que la anorexia implica una posición subjetiva que se basa en negar el Deseo del Otro con el sacrificio que esto determina.

Podemos ver en esta posición de la ley paterna un síntoma del malestar actual al introducir la ley superyoica como lo hace el mercado en su exigencia al consumo. Satisfarás todos tus caprichos como te ordeno con los objetos que te impongo a tu boca.

Es en las sociedades donde el discurso del capitalismo está mas desarrollado donde se imponen estas nuevas formas de síntoma, donde esta glotonería del mercado se impone y la anoréxica aparece como rechazando este consumismo y atacando de alguna manera el lazo social.

De todas formas es en relación con la imagen del cuerpo que la cautiva, en donde estas pacientes estas alienadas al discurso de la época.

Para terminar sería interesante discutir sobre la terapéutica de estos casos; además del aparato psicológico y médico que necesitan, ¿cómo hacer para hacer pasar el acting y el pasaje al acto en el que están metidas a un síntoma analizable bajo transferencia?

Para esto nosotros apuntamos a que con el tratamiento psicoanalítico, y todas las maniobras adecuadas a esto (entrevistas médicas y familiares) pueda caer la identificación alienante a un discurso amo que la estraga, y pueda en principio reorganizar su goce de otra manera.

Lenguaje y psicoanálisis

Presentación sección "Lenguaje y psicoanálisis"

Luis Camargo – Albert Garcia i Hernandez

Cuando Jacques Lacan promueve la incidencia del lenguaje y la palabra en lo que fue el descubrimiento de Freud , el inconciente, al tiempo que revoluciona la clínica del psicoanálisis, abre una inagotable via en la investigación conceptual del mismo, que permite al analista abrevar en la producción de una gama amplísima de autores hasta el momento en apariencia extranjeros para el psicoanálisis. La inagotabilidad, pero también la riqueza de esa vía abierta se plasma en la presente sección de Psicoanálisis y Lenguaje, en la cual los trabajos que la componen son a su vez, nueva fuente de reflexión acerca del por qué ese matrimonio entre ambos, psicoanálisis y lenguaje, es el único al que no lo afectan los aires divorcistas de los tiempos que corren.

Reanudar, trabajo de ***Mónica Jacob*** en el marco de la *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis* de Tucumán realizada en octubre del 2003, que propone el análisis del estatuto del lenguaje para el inconciente, con una hipótesis guía, que es que la dinámica de traducciones y transcripciones (términos utilizados por Freud desde la carta 52 a Fliess) sucesivas es un hecho estructural, inherente a la estructura del lenguaje, razón por la cual está presente en todas las actividades del parlettre y que la causa de esa dinámica**,** con efectos en lo real, es el deseo. Su recorrido va a estar acompañado tanto por el Freud que basó sus postulados psicoanalíticos primeros desde la física, como por el Lacan que hizo lo propio desde la matemática y la lógica, no sin enriquecer notablemente el razonamiento que propone la autora, con el aporte que J.M. Vappereau hace a la lógica clásica de la que se valió Lacan con la que dicho autor denomina "lógica modificada".

Continúa la sección el trabajo **"El sufrimiento es un hecho y solo es cuando se dice"**, de ***Magda Gómez*** y ***Erika Medina***, psicólogas colombianas, en el cual las autoras realizan una interpretación sobre el sufrimiento, tomando como referente el seminario XVI "*De un Otro al otro*" de Jacques Lacan, con el fin de conceptualizar este término. Dicha conceptualización se desprende de la revisión teórica, la visión psicoanalítica del sufrimiento y la definición de concepto e interpretación de un texto en psicoanálisis. Finalmente exponen las conclusiones sobre el tema, algunas de las cuales pueden generar no poca polémica en el lector de Lacan. Baste de muestra la siguiente: *"Si el deseo y el sufrimiento están ligados, nos damos cuenta de que aceptar el riesgo del deseo implica tomar en la vida el camino del sufrimiento"*.

José Marcus de Castro Mattos, desde el Brasil aporta dos trabajos de su producción a esta sección: **"A mulher não ex-siste** (Breves anotações sobre a inexistencia da relação sexual: *apud acta* Lacan, 1973), y **"Linguagem: Ato poético-político".** El primero de ellos, como su título lo indica, trabaja el aforismo lacaniano acerca de la proporción sexual para acercarse a la interesante propuesta de que la Filosofía, la Política, la Ciencia, nada saben del deseo, o sea de la sexualidad, sino que quien puede saber algo de ella es el poeta, el artista del lenguaje. Es a éste fenómeno del lenguaje, al que denomina fenómeno *Kultur*, en tanto acto poético-político expresivo de una singularidad universal, al que se dedicará el autor en su segundo artículo, de la mano de una constante referencia a Heidegger (particularmente la *Carta al Humanismo*, respuesta que el filósofo da a Beaufret, quien pone el dedo en la llaga al inquirir a Heidegger sobre su posición durante el nazismo) y a través de un minucioso análisis de la palabra de un poeta, Saint-John Perce, en una curiosa respuesta dada por el mismo al entrar a los EEUU como exiliado de guerra en los años 40

En **"Encuentro Heidegger Lacan"**, de ***Sergio Hinojosa Aguayo***, podemos seguir los pasos de la importancia del filósofo alemán para el psicoanálisis. Hinojosa parte de la adhesión de Heidegger al nazismo, pasando por las varias tentativas de reabrir la polémica en torno a su persona y su pensamiento, desde Sartre, pasando por Beaufret , por Farias y por el propio Lacan. El trabajo, que puntúa diferentes momentos de estas aproximaciones, deja inferir que Lacan aparece como un interlocutor privilegiado y mediador del pensamiento de Heidegger, pero también que la inscripción en el psicoanálisis lacaniano está medio velada. Acaso, no porque Lacan haya omitido estas referencias, sino por el peso y lo decisivo de esta influencia en el psicoanálisis desde el primer encuentro de Lacan con Heidegger y la traducción de *Logos*, con el quehacer de un filósofo con compromiso académico y político con el nazismo. Es sin embargo indudable que Lacan no podía dejar pasar una idea como ésta: "No es el hombre quien es amo y señor, no es el hombre quien usa el lenguaje como herramienta de sus sueños de omnipotencia, más bien

es el lenguaje el que se habla *en* el hombre, en tanto *Da-sein*. Pero éste ha de escuchar lo que el *Ser* cifra en su despliegue, o mejor en sus entresijos como posibilidad de realización". La senda que une al sujeto con el lenguaje está allí trazada.

Para clausurar la sección, una **Breve historia filológica del texto de Jacques Lacan "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis"**, de ***Pablo Peusner***, la cual es una referencia de suma importancia para el lector del psicoanálisis, que permite seguir los avatares (desde el año 1953, cuando el informe se leyera en el Congreso de Roma, hasta 1984, cuando se publicó la versión corregida y aumentada de los *Escritos*) que tuvo uno de los textos inaugurales de la teoría de Lacan que ubica al inconciente freudiano estructurado como un lenguaje, celebrando las bodas del matrimonio al que hacíamos referencia al inicio de nuestra presentación.

Reanudar

Mónica Jacob

"La originalidad de Freud, que desconcierta nuestro sentimiento, pero que es la única que permite comprender el **efecto** de su obra, es el **recurso a la letra**. Es la sal del descubrimiento freudiano y de la **práctica** analítica“. Estas son palabras de Lacan en la conferencia **Freud en el siglo.**

Freud, por su parte, en uno de los prólogos de la Interpretación de los sueños, se define como un **autor** que **no es un literato,** sino un **investigador** de la **naturaleza.** Es habitual subrayar sus investigaciones iniciales en el campo de la neurología, como así también el trabajo sobre las propiedades anestésicas de la cocaína. Pero atraigo vuestra atención hacia un punto sobre el que no se pone el mismo énfasis: el interés con que Freud siguió de cerca los estudios del destacado físico Helmholtz que por ese entonces se dedicaba al desarrollo de la termo**dinámica** clásica.

Tenemos entonces en Freud, un recurso a la letra que no hace de él un literato. ¿De qué letra se trata entonces? Tal vez haya que tener en cuenta a Galileo, para quien " la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos". ¿De qué letra?, ¿De qué naturaleza?, ¿De qué matemática se trata?

Tal vez para un físico, o un biólogo, la naturaleza se exprese en las leyes que ellos descubren, y la puesta en fórmulas sea considerada como una consecuencia de la fase experimental de sus descubrimientos. Habrá para quien Jehová dictó a Moisés los 10 mandamientos en el Monte Sinaí o dirá que Dios legisla a través de la Biblia.

Freud en forma implícita y Lacan en forma explícita, han advertido que la naturaleza de la que se trata en el parlettre, no es otra que la del lenguaje, o mas propiamente, que se trata de la estructura del lenguaje, lenguaje que es la condición del inconsciente.

Freud en su carta 52 a Fliess, escribe muy tempranamente que el aparato psíquico se elabora por una serie de al menos tres **traducciones y transcripciones 1**

Propongo la siguiente hipótesis: la **dinámica de traducciones y transcripciones** sucesivas es un hecho estructural, inherente a la estructura del lenguaje, razón por la cual está presente en todas las actividades del parlettre. La podemos encontrar, tanto en la historia del psicoanálisis, como en los cambios de posición de un analizante en el recorrido de un análisis, como así también en los textos procedentes de las más diversas disciplinas científicas. La causa de esta **dinámica,** que tiene efectos en lo real, es el deseo.

Deseo de Freud, deseo que lo habita impulsando su obra al mismo tiempo que le permite concebir el aparato psíquico de esta manera dinámica. Freud toma el texto de la física, recombina sus letras y produce un nuevo texto fundando el psicoanálisis. La sexualidad ya nunca más será animal; hay una realidad que es sexual, una sexualidad que es infantil. A partir de Freud el equívoco tiene su lugar: los olvidos, sueños, lapsus, chistes, síntomas adquieren otro estatuto; se revela en ellos una lógica propia de la estructura del lenguaje; esta lógica no está regida por el principio de no contradicción.

Si la operación de Freud es topológica por alejarse de la medida y dar crédito a la letra, fue necesario esperar a Lacan para leerlo así. Y si es Lacan, quien advierte la originalidad freudiana del recurso a la letra, es porque su propia obra es la puesta en forma del texto freudiano. Hay una formulación explícitamente matemática, señalándonos el camino para construir una lógica que de cuenta de la negación freudiana y del lado femenino de las fórmulas de la sexuación. En el Seminario de la angustia presenta al objeto a como una letra del álgebra ¿Por qué letras de un álgebra? Porque con ellas se efectúan operaciones.

Les propongo un breve viaje en al menos dos tiempos. En el primero, vamos a recorrer los significantes y letras con que Freud funda el psicoanálisis, para luego, seguir la senda trazada por las letras con que Lacan realiza la segunda fundación.

Primer tiempo.

En Freud nos encontramos con : Q (cantidad proveniente del mundo externo), Qη (cantidad correspondiente al mundo interno), carga, descarga, resistencia, filtro, dinámica, inercia, fuerza, trabajo, desplazamiento, energía, entropía etc. 2 En la correspondencia que mantiene con Lou Andreas Salomé, Freud, cuando dice psicoanálisis, escribe las letras Ψα3

Si alguno de ustedes abre cualquier libro de física elemental, encontrará allí todos estos términos. La gran diferencia que encontrarán, y esto lo subrayo enfáticamente, es que el interés de Freud no es el aspecto medible de las magnitudes sino el **hecho** que las ecuaciones revelan un modo particular de combinar letras. Para Freud se trata tan solo de **letras**; letras que al combinarse producen un texto y como tal, pueden recombinarse para producir otro texto.

De los términos extraídos por Freud del discurso de la física, voy a considerar principalmente: **dinámica** y **trabajo,** teniendo en cuenta que Freud escribe **Dinámica** de la transferencia y elige como título del capítulo VI de la Interpretación de los sueños El **trabajo** del sueño. Sueño que es cumplimiento de un deseo, sueño que busca ser legible.

La dinámica estudia el **movimiento** de los cuerpos, teniendo en cuenta las **causas** del mismo. ¿Qué es un movimiento? Es el **cambio de posición** en función del **tiempo** Hay tres leyes fundamentales de la dinámica, llamadas leyes de Newton; la primera de ellas, el principio de **inercia,** enuncia que un cuerpo no puede abandonar su estado de reposo o no puede dejar de moverse con velocidad constante si no es sometido a la acción de una fuerza **F** La fuerza es un objeto de la teoría, que consta de **4 elementos** como la pulsión.

Por su parte, el trabajo escrito con **W,** está regido por la fórmula **W = F. d**. El trabajo entonces, depende de dos operadores: una **fuerza F y** un **desplazamiento d**; si falta la fuerza aplicada **o** el desplazamiento, no habrá trabajo. Hago observar que Freud utiliza el significante **trabajo** no en cualquier ocasión, sino en el caso del sueño, la interpretación y el duelo.

Segundo tiempo.
El texto lacaniano, muestra significantes que fundamentalmente provienen de la matemática.

En el Seminario sobre de la carta robada, Lacan retoma el trabajo de traducciones y transcripciones de la carta 52, ubicándola al comienzo de los Escritos, alterando así el orden cronológico de los mismos. Esta es una clave de lectura.

Lacan parte de un sistema binario de signos + y, sistema que no tiene ley. Al efectuar la traducción a un sistema ternario de signos 1, 2,3, se revela la conexión entre memoria y ley. Y el pasaje a un orden simbólico de 4 elementos, las letras α, β, γ, δ permite ubicar la anticipación y retroacción como propiedades **de la cadena significante.** Lacan analiza con el auxilio de la teoría de grafos, las coerciones que impone la presencia de un nuevo símbolo, en cada pasaje.

Convierte **las instancias** Ψ de Freud, en **la instancia** de la letra. Pasaje que articula lo uno y lo múltiple.

En el seminario de La relación de objeto, introduce fórmulas en el caso Juanito, para mostrar una lógica de caucho que sortea el problema que plantea la representación. En el Seminario de las Formaciones del Inconsciente introduce las letras Φ, S, A, A barrado, S barrado, a minúscula, etc, letras con las que va construir el grafo del deseo. En él habrá no solo con letras, sino matemas que denotan una escritura **funcional**: i(a) (A), s(A), S(A/), que deberían leerse, respectivamente. la imagen del otro en tanto la imagen **depende** del otro, **está determinada** por el otro ; el Ideal del Otro, el significado del Otro, el significante función del Otro barrado.

Es muy preciso el empleo que hace Lacan de términos tales como: campo, estructura, leyes de un orden cerrado, grafo, superficie, nudo, topología, espacio vectorial, homotecia, proyección, semejanza, espacio fibrado, dimensión, teorema de Stokes, espacio normado., espacio métrico., espacio topológico, vecindad,

abierto, cerrado, borde frontera, punto de acumulación, transformación continua, lógica, silogismo, diagrama de Venn, cuadrángulo de Peirce, lógica modal, hipérbola 4, etc.

Lacan advierte que el sujeto cartesiano es el presupuesto del inconsciente estructurado como un lenguaje. Y la letra es el **soporte material** que el discurso concreto toma del lenguaje, es la estructura esencialmente **localizada** del significante. También nos dice que el **espacio** del inconsciente, es un **espacio tipográfico** cuyas leyes son topológicas. Las unidades de la estructura significante están sometidas a la doble condición de reducirse a elementos diferenciales últimos que se componen según las leyes de un **orden cerrado.** La ley de cierre es absolutamente necesaria para la constitución de una estructura algebraica y su consecuencia fundamental es la posibilidad de componer mas de 2 elementos, armar **cadenas** con los elementos.

En el seminario de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, dice del concepto, que sólo es posible entenderlo con la noción de **paso al límite** del cálculo infinitesimal

Por otra parte, en Función y campo dela palabra y el lenguaje en psicoanálisis, propone volver a la obra de Freud en la Interpretación de los sueños, señalando que **el sueño tiene la estructura de una frase, de un rebus, es decir de una escritura, y que el trabajo del sueño sigue las leyes del significante**

En Les non dupes errent, por su parte, nos da una clave para entender el recurso al nudo: "No se ve por qué las líneas de lo que está escrito, no sería anudado por una segunda cuerda.

Agrega que ha hecho un **uso estricto de la letra** al simbolizar con A, el lugar del Otro, redoblándolo con la S de significante para formar S de A barrado, siendo la barra la que agrega una **dimensión** a ese lugar de la A, al mostrar que en ese lugar hay un agujero, una pérdida con respecto a la cual viene a funcionar el objeto a

¿Por qué el nudo entonces? La primera razón que propongo concierne a la dimensión. El nudo es un objeto matemático privilegiado en tanto su dimensión intrínseca es 1, se ubica en un espacio de dimensión 3 y su aplanamiento sobre la dimensión 2 permite un cálculo, el del grupo fundamental. La segunda razón es interesantísima : : dado un nudo, no existe el nudo que lo neutralice. Es lo que comparte con el hecho de decir: una vez que algo fue dicho, dicho está; no es posible borrar lo que se ha dicho.

Los dos tiempos del viaje han llegado a su fin; les propongo sin embargo, **reanudar** nuestro camino prestando atención a los textos de Jean Michel Vappereau, quien a mi entender **relanza** el trabajo concerniente a la **topología del sujeto**

Vappereau nos propone una lectura posible, la suya, del pasaje del esquema de la carta 52 de Freud a los esquemas R y L de Lacan. Utilizando dos operaciones de la teoría de grafos, pliega el esquema de la carta 52, denominando a este plegado, esquema F Al ubicar los matemas de Lacan en este esquema F y efectuar la dinámica de plegado y desplegado de los grafos, la lectura del texto de Lacan se reanima.

En el seminario 21, Lacan señala que Freud pudo decir que el inconsciente **es racional**, pero que eso significa simplemente que su **racionalidad debe ser construida;** que incluso si el principio de contradicción, el si y el no, no juegan en él el papel que se cree en la lógica clásica**, es preciso construirle otra**., El esboza un comienzo cuando escribe dos cuantificadores originales del lado femenino de las fórmulas de la sexuación.

Vappereau sigue al pie de la letra esta indicación y desarrolla una extensión de la lógica clásica denominada **lógica modificada**; lógica que **no es sin la lógica clásica.** Con ella es posible dar cuenta de la negación freudiana y el " no hay metalenguaje " de Lacan

¿Cual es la operación de Vappereau? : a partir de la negación clásica que escribe ¬p, define las llamadas primera y segunda negación modificada :.

~ p = ¬p A primera negación

p = ¬ p ¬ A segunda negación

El artificio es original e interesante: Define un conector unario (la negación) a partir de uno binario, la conjunción; es decir que ambas negaciones modificadas son la conjunción entre la negación clásica de p y A (para la primera) y ¬ A para la segunda

¿Por qué es pertinente? Mi lectura es la siguiente: el yo solo conoce la negación clásica ¬p; pero en el inconsciente hay un saber no sabido que opera, y que depende del Otro, de A; si p es un enunciado del hablante, el **no, efectivamente dicho** es la conjunción del **no, que se quiere decir** y una frase que proviene del Otro, y es su carácter de no sabida lo que autoriza a presentarlo con una escritura en la cual A, no interviene en forma explícita.

Realizar la negación de la negación en lógica clásica permite volver al punto de partida como si nada hubiese pasado; esto no ocurre con las dos negaciones modificadas. Por otra parte, las tres negaciones están articuladas de tal forma que es posible decir: es falso que p y es falso que no p, sin que eso lleve a una contradicción.

$$\overline{p} \Leftrightarrow \neg \sim p \wedge \neg p$$

El hecho que la segunda negación modificada sea equivalente a la conjunción entre la negación clásica de la primera negación modificada y la negación clásica, habilita a Vappereau a interpretar la condensada forma "no hay metalenguaje" de Lacan en estos términos: es falso que no hay metalenguaje y es falso que hay metalenguaje. De Jakobson extrae que lo propio de la estructura del lenguaje es que es necesario que haya comentario, aunque ese comentario o metalenguaje no sea tal, por no ser una salida del lenguaje. De esta manera se construye un operador de negación que da cuenta de la estructura del lenguaje, estructura pulsativa entre lenguaje y comentario, entre lenguaje objeto y metalenguaje.

Vappereau, pone de relieve la dinámica de la traducción y transcripción al efectuar las correspondencias según las cuales una ecuación algebraica tiene una traducción en lógica, otra en teoría de nudos, otra en teoría de superficies. Así por ejemplo la propiedad involutiva de los elementos del grupo de Klein es la traducción del carácter unilátero de la banda de Möebius. 5

Con respecto al nudo Vappereau dice que "el nudo puede insertarse en una escritura topológica de agujeros, **lugar de existencia de la estructura del sujeto.** Esta escritura de la deriva (Trieb) 6 depende del borde, el nudo, a condición de ubicar allí una superficie la libido, que se revela presentando una estructura, la del deseo, nuestro corte".

Freud habla de deseo y al hacerlo deja una huella. Es el instante de ver. Lacan busca una escritura para designar el deseo. El nudo muestra el espacio topológico del sujeto del inconsciente; espacio que surge por la torsión que introduce la ética del deseo en el espacio - tiempo de la estética trascendental kantiana. Es el tiempo para comprender.

Hoy estamos en el tercer tiempo de la construcción, el momento de concluir. Para que S (A/), $ y el nudo borromeo comporten una escritura, es necesario un lazo social. Por lo tanto, nos queda mucho por hacer, aún. Está en nosotros ensanchar el sendero que abrieron el deseo de Freud y el de Lacan.

NOTAS

(*) REUNIÓN LACANOAMERICANA DE PSICOANÁLISIS DE TUCUMÁN - 25-10-03

1 La biología molecular plantea un proceso de **transcripción** del ADN hacia el ARN, y otro de **traducción** producida por el ARN hacia proteínas especializadas. Hay tres tipos de ARN, uno de los cuales se llama ARN de transferencia. La estructura del ADN está compuesta por un hélix y dos hebras (cuerdas.) Con la actual teoría de nudos se explica cómo las topo – isomerasas **(enzimas** especializadas recientemente descubiertas) efectúan a nivel molecular las operaciones de Conway (operaciones de nudos).

2 Consideremos lo que ocurre a nivel de un circuito eléctrico (si observamos su dibujo, no es otra cosa que un grafo). En él intervienen las siguientes letras: q designa la carga eléctrica. Esta carga puede almacenarse en dispositivos llamados condensadores que se cargan y se descargan conforme a una ley exponencial en un tiempo particular llamado período T.

Por otra parte, al circular una carga q en un cable (cuerda), su variación en el tiempo t permite definir un cociente q/t denominado intensidad de corriente y simbolizado por. También en un circuito, interviene la letra R, **resistencia,** que da cuenta de la oposición al paso de corriente, es decir que la resistencia es inversamente proporcional (término que utiliza Freud) a la intensidad de corriente. Señalo en este punto que es posible traducir el lenguaje de circuitos eléctricos en circuitos lógicos.

En termodinámica, Q designa es el calor que absorbe o entrega un sistema. Y escribe el rendimiento de una máquina térmica, es decir, que es la inscripción de una pérdida. Mientras que el segundo principio de la Termodinámica, enuncia una **imposibilidad**: la de obtener trabajo a partir de una única fuente llamada T 1. Es necesario que haya al menos dos fuentes T1 y T2 para obtener que el sistema provea un trabajo al medio ¿No evoca en ustedes el hecho que el significante S1 representa a un sujeto ante otro significante S2 ?

3 Ψ: es la letra que designa el estado cuántico de un sistema. Esta función está sujeta a una ecuación que permite conocer los estados posibles del sistema; pero la solución de la ecuación o sea el valor que **satisface** la ecuación, sólo puede conocerse après coup, una vez efectuada una medición.

Además, en física cuántica rige el principio de incerteza de Heisemberg, que enuncia la imposibilidad de saber en forma simultánea la posición y la velocidad; si se conoce una de las dos, queda indeterminada la otra; hay algo así como un losange entre ambas.

4 Cuando Torriccelli descubrió en 1643 que el sólido de revolución generado al rotar esta curva alrededor del eje x desde 1 hasta infinito, tiene volumen finito, esto causo tal sorpresa al filósofo inglés Hobbes que llegó a decir en 1672 que para entender este sin sentido no hace falta, que una persona sea lógico o geómetra, se necesita estar loco La particularidad de la función 1 /x (utilizada por Lacan en el esquema), es que tiene superficie infinita y volumen finito. Por lo tanto, si construyéramos una jarra de plástico, la podríamos llenar de agua, pero necesitaríamos infinitos tarros de pintura para poder pintarla. La cuestión de la dimensión se revela esencial

5 Un tema extremadamente interesante que aborda es la articulación entre función fálica y el carácter de aserción como marcador de la verdad necesaria.

6 Escritura del imposible del deseo que es tan sólo un corte

BIBLIOGRAFÍA

S. Freud, **Proyecto de una psicología para neurólogos** Ed. Amorrortu Volumen I

S. Freud, **Interpretación de los sueños.** Ed Amorrortu Volúmenes IV y V

S. Freud, **Sobre la dinámica de la transferencia.** Ed Amorrortu. Volumen XII

J.Lacan, **Seminario sobre de la carta robada.** Escritos I, Siglo XXI, 1985.

J.Lacan, **El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica,** Seminario 2 Paidós.

J.Lacan, **Las Formaciones del Inconsciente** Seminario 5, Paidós.

J.Lacan, **Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis** Seminario 11, Paidós.

J.Lacan, **El deseo y su interpretación** Seminario 6, inédito.

J.Lacan, **Les non dupes errent** Seminario 21, inédito.

J.Lacan, L'Étourdit. Autres écrits, du Seuil, 2001

Castiglione, Perazzo y Rela, Física II, Troquel, Bs As 1983

J.M. Vappereau. Clave del pase ; inédito

J.M.Vappereau, Nudo, TEE

J.M.Vappereau, Estofa, Ed Kliné.

El sufrimiento es un hecho y solo es cuando se dice
Conceptualización del sufrimiento a partir de la interpretación del seminario XVI "De un Otro al otro", de Jacques Lacan

Magda L. Gómez - Erika Medina

ABSTRACT

In this article, the authors shows an interpretation about the suffering, taking as a reference the XVI seminary "From an Other to the other" by Jacques Lacan, with the purpose to conceptualize this term. This conceptualization come from the theoric review about the psychoanalytic vision of the suffering, about the definition of a concept and the interpretation of a text in psychoanalysis. Finally the authors expose the conclution related to suffering interpretation.

Key words: suffering, interpretation, conceptualization, Lacan, psychoanalysis, fact, to tell.

RESUMEN

En este trabajo, las autoras realizan una interpretación sobre el sufrimiento, tomando como referente el seminario XVI "De un Otro al otro" de Jacques Lacan, con el fin de conceptualizar este término. Dicha conceptualización se desprende de: La revisión teórica, la visión psicoanalítica del sufrimiento y la definición de concepto e interpretación de un texto en psicoanálisis. Finalmente se exponen la conclusión sobre el tema.

Palabras clave: Sufrimiento, interpretación, conceptualización, Lacan, psicoanálisis, hecho, decir.

INTRODUCCIÓN

La definición y comprensión del fenómeno del sufrimiento varía o se amplía según la disciplina y el contexto desde el que se trata; cobra importancia no solo como una vivencia cotidiana, sino como tema de interés para múltiples disciplinas, especialmente para las relacionadas con las ciencias humanas, la psicología y el psicoanálisis.

Es así como en este artículo surge el interés por mostrar una conceptualización del sufrimiento, a partir del psicoanálisis lacaniano, el cual propone una "contraoferta" al abordaje del sufrimiento humano que plantea la psicología, la cual responde a la demanda de los individuos, tratando de aliviar de manera inmediata el síntoma y terminar con el malestar que genera sufrimiento. La "oferta" que hemos conocido por parte del psicoanálisis no es la de acabar con el síntoma sino por el contrario trabajar con él, lo que implica que aunque el sujeto siga sufriendo conscientemente, su inconsciente encuentra alivio a través de este sufrimiento expresado en palabras. Dentro de los autores que se destacan en la teoría psicoanalítica, elegimos a Lacan, pues además de ser uno de los autores que retoma los textos de Freud con más rigurosidad, sus planteamientos nos han permitido cuestionarnos acerca de lo que tradicionalmente se enseña en la academia respecto al sufrimiento.

La metodología del trabajo se constituye en la conceptualización del sufrimiento a partir de la interpretación de éste en el seminario XVI de Lacan, teniendo en cuenta la relevancia de un concepto para el psicoanálisis y la propuesta de varios psicoanalistas con respecto a la interpretación. El procedimiento para realizar esta conceptualización se llevó a cabo en una primera fase de documentación general y específica acerca del tema de investigación, la posterior elección del texto de Lacan, y finalmente la interpretación de éste.

VISIÓN PSICOANALÍTICA DEL SUFRIMIENTO

El sufrimiento es un fenómeno de carácter universal e inherente al ser humano, que está presente a lo largo de la vida, llama la atención porque se asocia a situaciones dolorosas ante las cuales la persona se percibe débil por no poder ejercer control sobre ellas, generando dudas sobre el significado de su propia existencia.

Para comprender el fenómeno es necesario resaltar la dimensión humana, que apunta a la historia de cada individuo. Al publicar en 1895 Los estudios sobre la histeria, Freud y Breuer retoman esta dimensión histórica, que marca la manera como cada sujeto experimenta el sufrimiento; haciendo así un corte entre la explicación puramente biológica del dolor, para la cual éste constituye una sensación que le suministra información al organismo, de acuerdo a ésta el individuo se comporta y establece relaciones con el mundo externo. Así se explicita la distinción entre sufrimiento físico y psíquico, la cual toma como fundamento la dimensión dual del ser humano, el elemento corporal y psíquico, este último como el directo sujeto del sufrimiento.

En su libro El Malestar en la Cultura Freud (1930)[3] afirma que uno de los estímulos para aceptar que existe un mundo exterior son las sensaciones de dolor y displacer que el principio del placer intenta evitar. Así, aparece la tendencia a rechazar y apartar todo lo que pueda ser fuente de displacer, en ocasiones esto que el yo intenta alejar es extrínseco, pues pertenece a los objetos, pero otras veces es intrínseco, es decir forma parte del yo, es imposible desprenderse de esto. Para Freud la vida no tiene como propósito que el hombre sea feliz pues el sufrimiento es una constante dentro de ella y son mayores las ocasiones en las que el ser humano sufre que en las que experimenta felicidad.

Ya hemos hecho un breve recorrido por los planteamientos teóricos de Freud sobre el sufrimiento; ahora qué nos dice Lacan... ¿Es cierto que el sujeto que acude a análisis se queja, es un sujeto que sufre y para que haya demanda de análisis tiene que haber sufrimiento? ¿Por qué alguien acudiría a un analista sino fuese porque su vida es un infierno, plagado de agonía y sufrimiento?, así, durante el análisis siempre está presente de algún modo el sufrimiento, como lo señala Braunstein (1990): "El sufrimiento transformado en pregunta hecha al Otro es el fundamento que hace posible un análisis."[4]

Observamos como dentro del psicoanálisis es inevitable no hablar de sufrimiento, por cuanto este se relaciona directamente con uno de los aspectos cruciales que es la ética como el centro de trabajo de este paradigma, pues implica que el analizante reconozca los límites que le son impuestos y enfrente la relación entre sus actos y su deseo, es decir se responsabilice por su propia existencia. Si bien el sujeto al ir al análisis busca bienestar y la felicidad y el analista recibe esta demanda formulada por el paciente, toma las cosas en un nivel diferente: No promete la satisfacción de esta demanda, no intenta adaptar al sujeto, ni lograr la maduración de la personalidad, ni alternativas como estas que ofrecen las terapias psicológicas. Respecto a la ética del analista, Pommier afirma: "Esta es una posición difícil de sostener porque a veces cuando hay analizantes que se quejan de cosas del destino que pueden ser graves, es difícil no compartir el sufrimiento; pero hay que hacer este primer paso para entrar en el discurso analítico; si no, estamos en otro discurso, que tiene su valor pero que no permite analizar absolutamente nada." En la dirección de la cura analítica no se contempla el levantamiento inmediato del síntoma. Contrariamente a la posición de eliminar el síntoma en psicoanálisis se trabaja con éste. "Puede decirse que hay dos sufrimientos que habitan al sujeto: Uno vivido por el sujeto como un síntoma enteramente consciente y otro más escondido que funciona con la fuerza de la repetición y que el propio síntoma intenta contener. A este nivel el síntoma en si mismo es una manera de curar el sufrimiento inconsciente. Es por esto que es común escuchar en el marco del psicoanálisis y tal como lo decía Freud, que el sujeto ama a su síntoma como a si mismo... En este sentido también es posible ver el retorno a Freud quien dijo: "La eliminación de los síntomas del sufrimiento no se busca como objetivo particular, aparecerá como beneficio anexo en la conducción rigurosa del análisis." 5 (Jungman, 199. p. 47-48), de este manera, el trabajo clínico del análisis es un trabajo ético en la medida que implica un deber para el sujeto de hacerse responsable de lo que le pasa, de decir sobre su sufrimiento, hasta que pueda detenerse ante esa dimensión del *no poderabstenerse* de la pulsión.

Resta agregar una idea muy importante, para Lacan el sujeto siempre estará incompleto, será un sujeto en falta, allí radica en general el sufrimiento, pues siempre estará buscando la manera de completar esa falta, lo cual estructuralmente es imposible.

EL CONCEPTO Y LA INTERPRETACIÓN

Teniendo en cuenta que esta conceptualización es interpretativa de orden psicoanalítico, a continuación daremos a conocer la versión de lo que para el psicoanálisis representa un concepto y la propuesta de varios psicoanalistas en torno a la interpretación de un texto.

Liliane Zolty (1988) en la presentación del libro Enseñanza de Siete Conceptos Cruciales del Psicoanálisis de Juan David Nasio 6, plantea la problemática de definir un concepto en psicoanálisis pues muchos de ellos han sido tergiversados desde que Freud escribió su obra, entre los factores que han contribuido a esta situación, se encuentran el desarrollo del psicoanálisis, la diversidad de corrientes teóricas y la vulgarización del vocabulario psicoanalítico. Un concepto en psicoanálisis recibirá varios sentidos, según su pertenencia a un determinado contexto, estos sentidos estarán determinados por la manera como se articula el concepto con la teoría y la práctica, las palabras con que se expresa y el lugar que ocupa en la comunidad psicoanalítica en determinada época, por tanto el significado de un concepto está dado según el contexto. Nos preguntamos entonces cómo elegir el sentido conceptual más preciso según el contexto, la respuesta que da Nasio, nos remite a la pregunta sobre la necesidad de la existencia de un concepto específico y la manera como está articulado con la teoría, lo cual dejará entrever el problema que viene a solucionar.

Al iniciar un estudio en cualquier disciplina, lo primero que surge es una pregunta que parte del deseo de cada sujeto, la cual nos conduce a plantear otros interrogantes dirigidos a la búsqueda de un saber *nuevo*, que permita encontrar respuestas allí donde el Saber falta; si el acento recae en la pregunta es en la medida que ella soporta el peso del saber faltante, así se ubica como un nexo -y a la vez como un borde– entre el saber que hay y el que falta; más que tratar de esclarecer lo que se comprende con facilidad -en este caso del texto- se focaliza la interpretación en lo que no se comprende. Como afirma Foucault: "Se regresa al texto mismo, al texto en su desnudez y, al mismo tiempo, sin embargo, se regresa a lo que está marcado como ausencia, como laguna en el texto. Se regresa a un cierto vacío que el olvido ocultó o esquivó, que recubrió con una plenitud falsa o mala y el regreso tiene que redescubrir esta laguna y esta falta"7 (Foucault, 1987, p.13); al intentar cubrir esa falta se va más allá de lo evidente en el texto, así como para Freud la clave para interpretar los sueños consiste en ir más allá del texto velado hacia las fuerzas psíquicas que le dan sentido. El texto estructurado por el lenguaje, no siempre expresa exactamente lo que dice, no dice todo lo que quiere decir, es más, no puede hacerlo.

Esta pregunta que surge de un no saber, pretende ser respondida a través de la interpretación de un texto, a fin de explicarlo y esclarecer sus términos, sin embargo a lo largo de ésta búsqueda se evidencia que es el texto el que interpreta al lector -como lo plantea Francois Asserment en La psicosis en el texto en el capítulo titulado "Mas vale no haber nacido nunca"8- el que análogamente se encontraría en posición de analizante, dejando de lado el discurso del amo; es así como resulta de ello algo nuevo en el sentido de un plus, un aporte, algo más que viene a decirse a partir de un decir previo.

Dado que la comunicación de la interpretación es por excelencia el modo de acción del texto, éste es el que le asigna un sentido, apuntando en último término al inconsciente del lector (que en este caso toma forma a partir del planteamiento de una pregunta por parte de las autoras y la producción escrita plasmada en este documento). Para ser eficaz, una interpretación debe realizarse en la transferencia. La respuesta a la pregunta formulada en torno al sufrimiento exige su actualización en la relación que ata al lector con el texto, y la interpretación debe basarse en esa relación.

Que haya límites para la interpretación no significa que no sea potencialmente ilimitada. Todo texto es factible de múltiples interpretaciones, no tiene potencialmente fin, lo que no quita que un acto de interpretación pueda tener un final. Esta es la idea de la interpretación en psicoanálisis: Configurar algunas respuestas sin que éstas sean únicas ni definitivas.

De allí que no hay LA interpretación, una y sólo una interpretación verdadera de un texto. Y aún más, sería imposible que la hubiera, tampoco es posible interpretar completamente un texto, pues al hacerlo estamos obligados a dejar en tinieblas determinado punto, que está ligado a lo desconocido. Así como el ojo tiene un punto ciego, el texto tiene un punto oscuro. Por otra parte no hay pureza interpretativa, ya que tanto al leer como al escribir citamos permanentemente a otros autores, a otros textos y ello porque todo discurso incluye otras voces.

UNA interpretación introduce al menos una novedad, la de fundar una nueva secuencia. Por el sólo hecho de ser un recuento, constituye un nuevo decir porque quien lee el texto lo hace desde un lugar no compartible que es el de la pregunta que quiere responderse, lo que allí busca; que aunque sea *igual* a la de otros es diferente, y aunque pueda transmitirla es particular, lo que se verá precisamente en las respuestas que construya. Un mismo texto dará lugar a diferentes interpretaciones según la particularidad del estilo de quien la ejecute e incluso del momento en que lo haga, que siempre producirá una variación de matices.

De otro lado, Lluis Solera, en su artículo "La traducción: entre transmisión e interpretación"9, plantea que leer es interpretar, en la medida que el lector interpreta lo que se le transmite y transmite lo que interpreta; se cumple aquí el esquema que Pearce definió como *la semiosis ilimitada* y al cual en rinde tributo la obra lacaniana: Un significante remite a otro significante, que a su vez remite a un tercero etcétera, y así ad infinitum, con la consiguiente abolición de la referencia al objeto.

Según los planteamientos lacanianos, la interpretación del texto media entre la cita y el enigma, entre aquello que va desde la literalidad a la suspensión de la significación más allá del sentido. Solera entiende interpretación, algo que se sitúa entre un "parecer querer decir", como ficción de la remisión de un significante a una significación unívoca, y la apertura a toda significación posible. La Interpretación hace pensar más bien en todo lo que hay de subjetivo, de forzado y arbitrario en el sentido que se da a un acontecimiento, a una palabra. Es también resultado necesario de una elaboración conceptual, conclusión sin la cual la teorización está destinada a girar en círculo, sobre los mismos impasses, produciendo más oscuridad que luz.

EL SUFRIMIENTO EN EL SEMINARIO XVI

Interpretación

Se centra en la conceptualización del sufrimiento en dicho texto, relacionándolo con términos fundamentales de la teoría psicoanalítica, indispensables para comprender los planteamientos expuestos por las autoras acerca del sufrimiento.

El sufrimiento es un hecho, dirá Lacan en la clase IV como crítica a lo que dice un autor sobre el sufrimiento en su obra Esencia de la Manifestación, en la cual plantea: "el sufrimiento no es otra cosa que el sufrimiento", para Lacan este enunciado, colocado como certeza, da cuenta de una presunción llena de ridiculez, de una falta de entendimiento.

Lacan hará notar una diferencia entre la conceptualización de sufrimiento para el psicoanálisis y la planteada en "Esencia de la Manifestación" (libro de un autor francés que Lacan omite mencionar a propósito, el texto era muy difundido y estudiado en el medio universitario de la época); el sufrimiento entonces, no es el sufrimiento, dirá Lacan, y retomando el primer enunciado de este aparte, dirá: "el sufrimiento es un hecho", comenta que si bien puede parecer lo mismo que decir el sufrimiento es el sufrimiento, la diferencia radica en que *hay sufrimiento que es hecho, o sea, que encubre un decir.* Es por esta ambigüedad que Lacan refuta que el sufrimiento no sea superable en su manifestación, afirmando que el sufrimiento quiere ser síntoma, lo que quiere decir *verdad.* Pero, ¿qué es un hecho? ¿qué es un decir?, ¿a qué verdad se refiere?. Para aclarar estos interrogantes es necesario hablar del sujeto. En esta misma clase, una página antes, Lacan hablaba del sujeto, diciendo que no hay sujeto más que de un decir (el inconsciente es una cadena virtual de acontecimientos o de "decires" que puede actualizarse en un "dicho" oportuno que el sujeto dice sin saber lo que dice) 10; ese sujeto del que habla Lacan, surge en lo simbólico, que es una dimensión lingüística, que ubica al sujeto como sujeto del inconsciente, que hace viviente ese discurso.

Lo que permite volver a poner al sujeto en el estado que antes tenía, como sujeto pensante, es el hecho de padecer (acción de soportar) del significante. Lo que define a ese padecimiento, es en cada caso, lo que se llama un hecho. "Todo lo que está en el mundo no deviene propiamente hecho, más que en lo que se articula de él (del hecho) en el significante, ni ocurre nunca ningún asunto, más que cuando el hecho es

dicho. Lo que del hecho no puede decirse, es designado en el decir por su falta, y esa es la verdad."[11] La verdad se insinúa, pero puede inscribirse también de modo calculado. La verdad es lo que padece del significante, en cuanto el analista busca que el analizante articule su verdad; sin embargo, ésta no puede ser articulada totalmente y por esto aspira a lo real (entendido como el cercamiento más extremo del decir). La verdad siempre está entre líneas, no puede explicitarse, está implícita en todos las formaciones del inconsciente (del sujeto), tales como lapsus, actos fallidos, sueños e incluso síntomas. Lacan plantea que la verdad no es dicha por un sujeto, pero es sufrida, lo cual quiere decir que al no poder poner en palabras algo sobre el deseo específico del sujeto, éste va a continuar gozando.

Hemos relacionado el decir del sujeto con el hecho, de lo cual interpretamos que el decir es la posibilidad del sujeto, de descubrir que existe algo que no puede decirse en palabras, de reconocer que hay un límite, algo imposible de definir, que sería lo real; que el sujeto caiga en cuenta de esto, permite que retorne a su estatuto simbólico, a un sujeto que piensa porque padece del significante, este padecimiento es lo que define al hecho, el cual sólo llega a ser en lo que se articula de él en el significante, el sufrimiento es solo cuando es dicho, pero este decir es designado por la falta de un significante en el Otro, lo que hace que el sufrimiento al igual que la verdad, aspire a lo real, porque éste tampoco puede llegar a ser articulado totalmente, haciendo que siempre quede un *resto* que permanecerá en el inconsciente del sujeto, aunque intente ser nombrado.

A manera de conclusión

Esta interpretación, es una versión de la conceptualización de sufrimiento para el psicoanálisis, a partir el seminario XVI de Lacan. El planteamiento inicial sobre el sufrimiento, es que éste es un *hecho*, es decir algo que encubre un *decir* y no hay sujeto más que de un *decir*, el cual da cuenta de la repetición significante y de que el *sujeto* dice sin saber lo que dice a raíz del padecimiento del significante; este "padecer del significante", padecer de aquello que no puede ser explicado, que solo tiene algún sentido en relación con otro *significante*, es el hecho y lo que de este no puede decirse, se evidencia en el decir por la falta, esta última es la *verdad*, la cual hace sufrir y gozar y al igual que el sufrimiento aspira a lo *real*, por la incapacidad de ser nombrada en su totalidad.

El sufrimiento al igual que la verdad, aspira a lo real, porque el sufrimiento tampoco puede llegar a ser articulado totalmente, haciendo que siempre quede un *resto* que permanecerá en el inconsciente del sujeto, aunque intente ser nombrado.

Es necesario para el sujeto entrar en el mundo del lenguaje, en el registro simbólico, aunque esto implique sufrir, de otro modo esto representaría la muerte y la inexistencia del sujeto, además es con la aparición del lenguaje como emerge la dimensión de la verdad, la cual se relaciona con el deseo, término esencial para la teoría y práctica psicoanalítica. Si el deseo y el sufrimiento están ligados, nos damos cuenta de que aceptar el riesgo del deseo implica tomar en la vida el camino del sufrimiento.

Cuando el sujeto sufre, culpa a sus límites, es decir a las condiciones mismas de su surgimiento en el mundo de la palabra, en el mundo simbólico. Al mismo tiempo hace del sufrimiento un síntoma, algo que no quiere oír, que esconde y de lo que se avergüenza. A menos que, encuentre finalmente en el sufrimiento la justificación de la vida misma.

La interpretación psicoanalítica como método para ahondar en el sufrimiento, nos permitió no solamente hacer un aporte desde lo conceptual a partir de un texto específico, sino también develó de alguna manera -en nosotras como intérpretes e interpretadas por el texto- algo de nuestro deseo y de la realidad humana en torno al sufrimiento.

Conceptualizar el sufrimiento desde el psicoanálisis lacaniano es inalcanzable en el orden de los conocimientos y de la técnica, pues este está dirigido hacia el reconocimiento del sujeto y nos invita al silencio de la escucha.

Notas

3 Freud S. (1988). El malestar en la cultura. Colombia: Alianza Editorial. p 28.

4 Braunstein, N. Goce. Editorial Siglo XXI. Colombia: 1990

5 Jungman, J. El psicoanálisis hoy. "El concepto de curación en psiquiatría y psicoanálisis." I Coloquio del Campo Freudiano en Cuba.

6 Nasio, J.D. (1988) Enseñanza de siete conceptos cruciales del psicoanálisis. Buenos Aires: Gedisa. p. 11-12.

7 Foucault, M. (1987, Marzo). ¿Qué es un autor?. Revista de la Universidad Nacional, 2. Bogotá. p. 13.

8 Asserment, F. (1990). Mas vale no haber nacido nunca. La psicosis en el texto. Centro Freudiano Romance de Estudios Clínicos y Literarios. Manantial. p. 80

9 Solera L. (2001, Julio). La traducción: entre transmisión e interpretación. Revista de Psicoanálisis y cultura Acheronta..13. www.Acheronta.org

10 Nasio, J. (Publicado en 1992) Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan. España. Gedisa. p 30-31.

11 Lacan, J. Seminario XVI. "De un Otro al otro". Clase IV del 4 de diciembre de 1968. www.Psicoanálisis.org Biblioteca de Lacan.

BIBLIOGRAFIA

Asserment F. La psicosis en el texto. Más vale no haber nacido nunca. Centro Freudiano Romance de Estudios Clínicos y Literarios (1990). Manantial.

Braunstein, N. Goce. Editorial Siglo XXI. Colombia: 1990

Chiavaro, S. (2001, Julio). "La disciplina del comentario". Revista de psicoanálisis y cultura "Acheronta",13. www. Acheronta. org.

Dylan, E. (1997). Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano. Buenos Aires: Paidós.

Francioni, M. (1983) Psicoanálisis, lingüística y epistemología en Jacques Lacan. Buenos Aires: Gedisa.

Freud, S. (1988). El malestar en la cultura. Madrid: Alianza.

Foucault, M. (1987, Marzo). ¿Qué es un autor?. Revista de la Universidad Nacional, 2. Bogotá.

Jungman, J. El psicoanálisis hoy. "El concepto de curación en psiquiatría y psicoanálisis." I Primer Coloquio del Campo Freudiano en Cuba.

Kaufmann, P. (1996). Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. Seminario XVI "De un Otro al otro". www. Psicoanálisis.org Biblioteca de Lacan. Manuscrito no editado.

Laplanche, J., Pontalis, J. (1993). Diccionario de psicoanálisis. Barcelona: Labor S.A.

Masotta, O. (1988) Lecciones de introducción al psicoanálisis. Buenos Aires: Gedisa.

Nasio, J. (1989) Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis. Buenos Aires: Gedisa.

Oliveros, A. El campo lacaniano, el campo del goce. Seminario de psicoanálisis lacaniano. Marzo -Abril de 2001. Manuscrito no publicado.

Pommier, G. (1997) En qué sentido el psicoanálisis es revolucionario: Conferencias de Gerard Pommier en Bogotá. Bogotá. Aldabón. 171 p.

Solera, L. (2001, Julio). "La traducción: entre transmisión e interpretación" www. acheronta. org Revista de psicoanálisis y cultura. Acheronta, 13.

Roudinesco, Elisabeth. (1995) Jacques Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Barcelona: Anagrama. P. 492.

Vasse, D. (1985) "El peso de lo real, el sufrimiento." Barcelona: Gedisa

Encuentro Heidegger Lacan

Sergio Hinojosa Aguayo

Cuenta Roudinesco, que después de la entrada de las tropas francesas en Frieburgo de Brisgau en mayo de 1945, la casa de Heidegger fue puesta en la lista negra y de inmediato se inició el "largo proceso de depuración" que supondría el retiro forzoso de la docencia[1]para el filósofo.

El terrible saldo de la Alemania nazi llenó muchos corazones de odio y a muchos otros los cubrió de oprobio. Los terribles acontecimientos aun estaban envueltos por una espesa nube de silencio. Algunas voces denunciaron el genocidio y pidieron a gritos justicia. Sin embargo, acabada la guerra, con la entrada de los aliados, parece que la atmósfera de euforia y denegación cerró en falso la espantosa herida. El bálsamo llegaría con el macrojuicio de Nurenberg. Escenificado públicamente el día 1 de octubre de 1946, para servir de catarsis al sentimiento de horror más siniestro, los acusados por el Tribunal Militar I nternacional fueron sentenciados a la horca y, en ese mismo mes, se ejecutó la sentencia. Los procesos incoados y las ejecuciones en este juicio acabaron por exorcizar en parte los fantasmas, pero el dolor hizo de la reflexión llaga y precipitó todo pensamiento alusivo al un olvido abisal.

Jaspers, en su obra de1946 *Die Deutsche Schuld* (La culpa alemana), observaba: "El horizonte ha devenido cerrado. No le gusta oír (a gran parte de la población alemana) de la culpa, del pasado; no ser tocados por la historia mundial. Simplemente se quiere dejar de sufrir, salir de la miseria, se quiere vivir, pero no reflexionar."

El término *Volk,* de tan románticas y trágicas connotaciones, quedó liberado de la inmediatez opaca en que lo había sumido el nazismo, y aquellos que respondían a esa llamada no abrieron los ojos más que a la reconstrucción tanto tiem po añorada.

Desde el vergonzoso tratado de Versalles, después de la primera Guerra Mundial, hasta la gran crisis del 29, la República no había levantado cabeza. Caminando gabinete tras gabinete, canciller tras canciller, fue a duras penas remontando a golpe de decreto hasta caer en el infierno nazi. La economía ya se estaba recuperando de hecho cuando Hitler advino -un tanto casualmente- al poder[2]. Con la esvástica llegó el terror y, luego, con el fin de la guerra llegaría la culpa. Un sentimiento de horror la acompañaba, un sentimiento capilar y paralizante que había calado ya en lo más profundo del alma alemana, y que ordenaba a cada cual actuar silencioso y bajo el acuciante deseo de no ser advertido.

A partir de 1949, las dos Alemanias recompondrían memorias diferentes y contradictorias de lo sucedido. Al otro lado del muro, la Memoria oficial achacaría el desastre al gran capital y a unos pocos criminales nazis, liberando de tan pesada carga a los muchos entusiastas del pasado régimen y permitiendo, sin preguntar, su integración social. Consecuentemente, como observa Bruno Groppo: "… la memoria oficial construida e impuesta por el partido comunista no apoyaba la reflexión sobre el problema de la responsabilidad individual y colectiva por los crímenes cometidos en el periodo nazi."

A este lado del muro, después de la tragedia y restablecido un cierto modo humano, tampoco se preguntó a los más ni se les pidió explicaciones. El silencio y la "amnistía fría" se impusieron. Los intelectuales por presiones más externas que internas se vieron obligados, sin embargo, a tomar posiciones. También ante el compromiso de Heidegger con el nazismo. Jaspers, que había "comprendido" de algún modo la posición de su joven maestro, participó convencido en el proceso de la acusación de un Heidegger "transfigurado". En el informe que le solicitó el "Comité de limpieza" en el invierno de 1945 acusó a Heidegger, sobre todo por el caso Baumgarten, de que "…Su lenguaje y sus acciones tienen cierto parentesco con fenómenos nacionalsocialistas que hacen comprensible su error."[3] Por ello, añadía: "Mientras "no se dé en Heidegger un auténtico renacimiento, que resulta visible en la obra, no se puede colocar, a mi juicio, semejante maestro ante la juventud actual, interiormente casi sin resistencia". Sin embargo, proponía concederle una pensión personal para que pudiera seguir su trabajo filosófico. En definitiva, su admiración contenida y su amistad con Hannah Arendt le llevar on a preservar al filósofo (su "peor adversario") como una "potencia importante en el manejo de herramientas especulativas". Ya Sastre había sacado a la luz pública el proceso que de manera soterrada se venía gestando contra Heidegger. En diciembre de 1944 fue él, quien lanzó la primera diatriba contra los acusadores de Heidegger. Frente a Jaspers, más que al filósofo, eximía de toda culpa a su filosofía: <<Heidegger –escribía- era filósofo mucho antes de ser nazi. Su adhesión al

hitlerismo se expresaba por el miedo, el arribismo tal vez, seguramente el conformismo: no es hermoso lo admito. Sólo que eso basta para invalidar vuestro hermoso razonamiento: "Heidegger, decís, es miembro del Partido Nacional Socialista, luego su filosofía debe ser nazi". No es eso: Heidegger no tiene carácter, esa es la verdad. ¿Os atrevéis a concluir de ello que su filosofía es una apología de la cobardía? ¿No sabéis que a los hombres les sucede no estar a la altura de sus obras?>>4

En los años sesenta se reabre de nuevo la herida, esta vez fruto de la exigencia de una nueva generación, que no vivió la guerra, y que pedía explicaciones sobre lo sucedido. Por esos años tuvieron lugar dos procesos que reavivaron la polémica: el de Adolf Eichmann, uno de los principales responsables del genocidio, a quien se procesó de manera turbia en Jerusalén y, el proceso abierto a algunos de los guardias del campo de concentración de Auschwitz en Francfurt. Por su parte, Martín Heidegger tardará todavía en dar explicaciones sobre su oscuro pasado. Según cuenta Safranski, un estudiante en septiembre de 1960 había mostrado su perplejidad y preguntado a Heidegger por la contradicción entre su filosofía y el apoyo prestado al Nacionalsocialismo. La respuesta por carta contenía este párrafo: «El conflicto permanece insoluble mientras Vd., por ejemplo, una mañana lea el *Principio de razón* y ese mismo día por la tarde vea docu mentales de los años tardíos del régimen de Hitler, mientras Vd. enjuicie el nacionalsocialismo en forma meramente retrospectiva desde su propia situación y mirando a lo que desde 1934 ha salido a la luz cada vez con mayor claridad. Al principio de los años 30 las diferencias de clases en nuestro pueblo se habían hecho insoportables para todos los alemanes que tenían un sentimiento de responsabilidad; y no resultaba menos insoportable el grave amordazamiento económico de Alemania por el Tratado de Versalles. El año 1932 había siete millones de parados, que con sus respectivas familias tenían ante sí la penuria y la pobreza como único horizonte. El desconcierto por causa de esta situación, que la generación actual apenas puede imaginarse ya, se apoderó también de las universidades».5

En otoño de 1966, al hilo de esta puesta en cuestión de la memoria histórica, Heidegger concedió una entrevista a la revista alemana *Der Spiegel.* En dicha entrevista aclaraba la realidad de su compromiso con el régimen nazi, defendiéndose de las acusaciones lanzadas contra él. En ella justificaba, por ejemplo, su nombramiento como rector de la Universidad de Friburgo en 1933 cuando los nazis depusieron al anterior socialdemócrata Möllendorf, puesto que ya, en aquellos momentos, "existía el peligro de que fuese nombrado Rector un funcionario". Desmiente, asimismo, que ordenara la quema de libros en esta Universidad y aclara lo sucedido en las relaciones con su maestro Husserl, lamentando el no haber asistido a su entierro.

Estas declaraciones tardías no aparecen del todo justificadas, aunque alcanzan mayor comprensión a la luz de su correspondencia privada con Hannah Arendt. En una carta dirigida a su íntima amiga, sabedor ya de su pronta rehabilitación, agradece a ésta su mediación con Jaspers y a continuación escribe:

> "Entretanto el mundo se vuelve más y más sombrío. Aquí, el ánimo pendenciero lo domina todo. Teniendo en cuenta la fatal situación dentro de la gran pinza, habría que esperar todo lo contrario. "Europa" ya es sólo un nombre que difícilmente podrá llenarse de contenido. La esencia de la Historia resulta cada vez más enigmática. El abismo entre el esfuerzo esencial del ser humano y la falta de efecto inmediato es cada vez más siniestro. Todo esto indica que nuestra idea acostumbrada va cojeando detrás de unas circunstancias a las que no da alcance.
>
> Sólo quedaría la resignación. Pero, al contrario, veo en todo, a pesar del aumento de la amenaza externa, la llegada de secretos nuevos o, mejor dicho, antiquísimos. Estas perspectivas constituyen la base de mis conferencias de los últimos años y aún confío en lograr descubrirlas desde una unidad más clara."6

Maurice Blanchot, recordando los límites infranqueables rebasados por la barbarie de Auschwitz y el papel del intelectual ante este rebasamiento, acusa a Heidegger sin ambages: "...uno puede preguntarse si Heidegger no creyó ver en Hitler otro Bismarck. ¿No escribió acaso con una ingenuidad sorprendente: <<Yo creía que Hitler, después de haber asumido en 1932 la responsabilidad del conjunto del pueblo, se atrevería a apartarse del Partido y de su doctrina y que todo volvería a los cauces de una renovación y una unión que era la responsabilidad de Occidente. Esta convicción fue un error que reconocí haber cometido después de los acontecimientos de 30 de junio de 1934. Intervine a favor de lo nacional y de lo social (y no del nacionalsocialismo) pero no de los fundamentos intelectuales y metafísicos sobre los que descansaba el biologicismo de la doctrina del Partido, porque lo social y lo nacional, tal y como yo los veía, no estaban

necesariamente ligados a una ideología biologicista y racista>>"[7]. De todos modos, el compromiso de Heidegger parece estar en la línea de una intervención como intelectual inspirada en la concepción hegeliana de la histórica. El mismo autor que le juzga alude a su "bonapartismo", a esa posición que toma por horizonte lo universal para sacrificar e ignorar, a veces, el sufrimiento particular.

Después de la muerte del filósofo vendrán otros tiempos. En la década de los 80, a raíz del proceso que culminará con la caída del muro, se reabrirá de nuevo a uno y otro lado la vieja herida. Fue por esos años cuando apareció el libro de Farias, para rea brir el caso Heidegger y reavivar el juicio sobre su pasado nazi; pero, también, para dejar en la sombra lo más vivo de su filosofía.

Uno de los textos que mejor muestran la viveza de su pensa miento es la famosa *Carta sobre el humanismo*. Su lenguaje epistolar y directo hace al texto relativamente fácil de comprender para el lector no iniciado. Constituye un ejemplo de lenguaje intermedio, de puente con el lenguaje de la historia en curso. Dicho texto surgió al socaire del debate en la revista *Les Temps Modernes* latía en él la necesidad de liberarse de la responsabilidad y compromiso con el terrible régimen recién vencido. En esta espiral, Jean Beaufret tomó parte en la polémica, para defender las posiciones filosóficas de Heidegger.

Beaufret se había apasionado por la lectura de *Ser y tiempo* durante la resistencia, y cuando llegó la liberación, escribió de inmediato una carta al filósofo, encontrando para su sorpresa una cordial respuesta a su demanda. Con el tiempo acabó convirtiéndose en el traductor y portador oficial de Heidegger en Fra ncia.[8]

Beaufret fue divulgando una idea del existencialismo de Heidegger, que el propio filósofo se vio en la obligación de desmentir. Fue entonces, cuando Beaufret le pidió que aclarara su posición al respecto. Heidegger contestó redactándole una carta abierta: la *Carta sobre el humanismo*. La dinámica que generó este escrito supuso el alejamiento de la sospecha que había recaído sobre Heidegger y contribuyó notablemente a su rehabilitación académica.

La época de *Sein und Zeit* se había enriquecido con el giro lingüístico que Heidegger dio en su *Carta sobre el humanismo.* A hora, su filosofía aparecía nítidamente como una reflexión sobre *la posibilidad* del *ser* en el tiempo de abrir, gracias al poder creador de la pa labra, un horizonte de esperanza.

El subrayado de la dimensión poética del lenguaje no era nuevo. Ya en 1939, en sus clases sobre Nietzsche, apuntaba hacia esta función creadora en un contexto más sombrío: "Quien piensa y dice esta sentencia (<<la vida es voluntad de poder>>) es <<un destino>>. Esto quiere decir: el ser pensador de este y de todo pensador esencial de Occidente consiste en la fidelidad *casi inhumana* a la oculta historia de occidente. Pero esta historia es la lucha *poetizante* y pensante por la palabra para el ente en su totalidad. (...) Esta lucha se desarrolla más allá de la guerra y la paz, fuera del éxito y la derrota, no tocada por la fama y el ruido, despreocupada por el destino de los individuos." [9] La palabra que crea en filosofía es apertura y sostenimiento de la pregunta fundamental del pensamiento del pensador metafísico, de aquel cuyo pensar se dirige a la totalidad del ser. En este horizonte, el acontecimiento erradicado en la necesidad del devenir no formaría parte ya del tiempo cosificado en el uso pragmático del ente.

La potencia creadora de la palabra se entiende mejor, si se piensa en aquello que, para Heidegger, cifra la historia de la metafísica. O lo que es lo mismo, si se piensa la historia del pensamiento occidental desde la totalidad del ser. Toda la historia de este pensamiento no ha sido más que el resultado de la interpretación que Platón hizo del ente en tanto totalidad. Gracias al verbo griego ser (*eimi),* a la sustantivación de este verbo se introdujo el prejuicio ontológico que primó el ente como presencia y consistencia, como sustancia frente al cambio y al movimiento anteriormente pensados para el ser por Heráclito. Una creación de la palabra, que ha vertido y cristalizado en moldes de significación su versión de la causalidad y del Ser, y que ha hecho oscilar sobre el polo de lo ente, en tanto presencia, toda comprensión de la realidad.

El pensador, -en su función crítica- al delatar la impostura de tal creación libera el sentido y abre el horizonte. Pero no basta con esta apertura a la creación, es necesario que ésta sea de una índole muy particular: debe sobrepasar al hombre en su limitación. Debe situarse en el lugar de lo absoluto, de un dios. Debe poseer la máxima fuerza creadora en tanto que incumbe al ser en su totalidad. Tal como Heidegger se interroga interpretando a Nietzsche: "¿Qué le quedaría por hacer al hombre, cómo podría ser hombre, es decir devenir lo que es, si los dioses estuviera siempre allí delante y sólo allí delante? ¿si hubiera dioses

así como hay piedras, árboles, agua? ¿Cómo es posible? ¿no hay que crear antes al dios, y no se precisa para ello la fuerza suprema que permita crear algo por encima de sí mismo, y para esto no hay que transformar previamente al hombre mismo, al último y despreciable hombre? ¿No necesita el hombre un peso grave para no tomar a la ligera su dios?"[10] El filósofo se reconoce en esta exigencia y, desde esta perspectiva, hereda *la gran política* de Nietzsche.

Sin embargo, ese lugar de lo absoluto no es exactamente el de un dios. No se trata de reeditar –para Nietzsche tampoco- una posición religiosa que aglutine voluntades bajo la creencia. <<¡Guardémonos de enseñar una doctrina así como una imprevista religión!>>...<<¡Para el pensamiento más potente se precisan muchos milenios; durante mucho, mucho tiempo tiene que ser pequeño e impotente.>>[11]

La creación del pensador toca también al fondo de silencio que constituye el fluir de todo tono vital –incluidos los pensamientos más banales y cotidianos. Heidegger ya había afirmado que la posición estética de Nietzsche tomaba sentido desde el artista, en tanto éste crea estilo de vida, y que al pensador le corresponde otro tanto en el sentido radical de poner el humus de lo humano. "El más alto decir pensante –nos dice Heidegger- consiste no solamente en silenciar en el decir lo que propiamente ha de decirse, sino en decirlo de tal modo que se lo nombre en el no decir: el decir del pensar es un callar. Este decir corresponde asimismo a la esencia más profunda del lenguaje, que tiene su origen en el callar. Al callar el pensador se coloca a su manera en el rango del poeta, permaneciendo sin embargo eternamente separado de él, al igual que a la inversa, el poeta del pensador."[12]

En 1951, justo el año escolar en que Heidegger consigue su rehabilitación docente, Beaufret, por motivos de índole personal, comenzó a frecuentar la consulta del Doctor Jacques Lacan. Éste se hallaba por entonces sumergido en la enorme tarea del retorno a Freud, iniciada ya con su intervención en el congreso de Zurich de 1949 titulada "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je), tal como se nos revela en la experiencia analítica.".

Tal vez, a raíz de los contactos con Beaufret, Lacan se había interesado de nuevo por la filo sofía de Heidegger, en especial, por su modo de abordar el problema del lenguaje y por el carácter radical de pensar el pensamiento. En el llamado *Discurso de Roma*, un *simple informe técnico al uso*, que debía elaborar para la inauguración del Congreso de la Asociación Internacional de Psicoanálisis de Roma de 1953, Lacan cita explícitamente a Heidegger y señala los puntos de encuentro entre la concepción del *Ser* heideggeriana y su interpretación de Freud. En este informe, cuyo título es *Función y campo de la palabra,* Lacan marca una distancia definitiva entre sus posiciones y las de la Asociación internacional IPA.

Se trataba de un retorno a Freud, pero también de un aldabonazo con la radicalidad de Heidegger en la puerta de los psicoanalistas médicos ajenos a cualquier filo de pensamiento. Heráclito, Hegel, Nietzsche, Heidegger: un poco de aire fresco para la pesadez del ritual. De todos modos, y a pesar de la andanada filosófica, Lacan no pierde su objetivo de vista y se ocupa minuciosamente de dirigir sus críticas desde y en el ámbito de la experiencia y de las técnicas específicas del psicoanálisis.

Presenta al psicoanálisis en este informe como un discurso que apuesta por mantener viva y abierta la dimensión de "sujeto" frente a la contumaz alienación en el "yo" psicologizado bajo la noción de "adaptación". Y hace una crítica a la técnica ritualizada de la IPA.

Lacan, al igual que hizo Freud, presenta al sujeto comprometido estrechamente con la eficacia del inconsciente y no como la manifestación privilegiada de un Yo autónomo, que desde Descartes constituye la realidad del sujeto en la experiencia inmediata de la conciencia. Desde otro punto de vista, podemos decir, que Lacan profundiza y cambia de luagar la crítica a la metafísica emprendida por Nietzsche. La sustancialización del Yo no es tratada desde la mascarada engañosa que confunde y hunde al sujeto en al decadencia. Más bien se trata de desvelar, para así poder operar en ella, la fuente de esa autosuficiencia consentida y engañosa a la que el sujeto se aliena por el *pathos* narcisista. El Yo no es el sujeto, sino el objeto imaginario que lo ha capturado. Por tanto, del recurso técnico en boga de "reforzar al Yo" lo más que se puede decir es que profundiza la alienación del propio sujeto.

Lacan trata de poner en evidencia esta idea de "Reforzar" al yo, alimentando su narcisismo, adaptando al sujeto a las exigencias de la "realidad", tal como aún hoy se hace alimentando la necedad y la autosuficiencia apática en nombre de la llamada "autoestima". *Desde* y *para* esta alienación, engastada en

una bisutería adornada de simplezas, se consagraba ya entonces la interpretación dominante del psicoanálisis, buscando apoyos creíbles en el discurso de la ciencia positiva en función de nueva metafísica.

El Yo no es pues un objeto simple, se halla como planteaba Heidegger[13], inserto en una cadena de requerimientos mediatizados por el discurso de la ciencia al servicio de la técnica. Un yo inserto , pues, en una relación instrumental y relativa a un orden de beneficios. La demanda, de la que se hace portador, resuena en el espacio social homogénea a las de su rango, calculada, medida, dirigida. Oír "la realidad del paciente", la demanda tal como la formula desde su yo, significaba perseguir el origen de su malestar hasta el espacio social.

Si tales posiciones triunfaban, -auguraba Lacan- no había salida posible ante *esa construcción moderna de la alienación* del sujeto que es el "Yo" *(moi)*. Y, de este modo, se cerraría la pregunta por el ser. La naturaleza de esta cuestión planteada por Lacan es de alcance metafísico, pues previendo su cumplimiento no pensaba sólo en el psicoanálisis, sino en el resto de los discursos que modelan el ser. Si al socaire del discurso científico se consolidada la expulsión del sujeto y de su responsabilidad, reduciendo sus afecciones y síntomas a mecanismos explicables positivamente a la manera de las ciencias aplicadas a la naturaleza, acabaría por desaparecer también el propio sujeto como sujeto de deseo inconsciente. Por otra parte, la versión humanista y liberal del Yo, que se mantenía a una cierta distancia del reduccionismo cientificista, no podía aspirar más que a encapsular al sujeto en una estampa dueña de sí, controlada, soberana y trágicamente impostora del mismo. Si se desvirtuaba la particular visión que el psicoanálisis tenía de la causalidad y se hacía depositario definitivamente al yo de ella, sucumbiría también el sujeto como sujeto de deseo y por tanto como horizonte de apertura.

La concepción de *la cura* como una relación *comunicativa*, (el *Factor c* de que se habló en las ponencias del congreso de Roma) entronizada en un discurso cientificista y daba un paso decisivo en este sentido, al suponer al "Yo" como el eje central y punto de apoyo de *la cura* analítica. Por esta razón, seguir el dictado rutinario de la dirección de la IPA para la elaboración del informe significaba cerrar la posibilidad de apertura al sujeto y el olvido del inconsciente. La única salida era retornar a Freud o *forcluir* al sujeto. Para Lacan, esto significaba el olvido fundamental del psicoanálisis. Así lo expresaba de manera lúcida y premonitoria:

> "La comunicación puede establecerse para él (para el sujeto) válidamente en la obra común de la ciencia y en los empleos que ella gobierna en la civilización universal; esta comunicación será efectiva en el interior de la enorme objetivación constituida por esa ciencia, y le permitirá olvidar su subjetividad. Colaborará eficazmente en la obra común en su trabajo cotidiano y llenará sus ocios con todos los atractivos de una cultura profusa que, desde la novela policíaca hasta las memorias históricas, desde las conferencias educativas hasta la ortopedia de las relaciones de grupo, le dará ocasión de olvidar su existencia y su muerte, al mismo tiempo que de desconocer, en una falsa comunicación, el sentido particular de su vida." [14]

Usando el lenguaje heideggeriano podrían extrapolarse las cuestiones que Lacan se formulaba ante el Congreso de psicoanalistas. ¿Cómo interpelar al sujeto y mantener su perspectiva de apertura sin caer en la inautenticidad? ¿Cómo responder al sujeto en aná lisis sin cosificarlo y petrificarlo en el acontecer de unas significaciones alienantes y ortopédicas del Yo? ¿Cómo el *Da-sein* puede en la *Sorge* (cuidado) de la palabra vislumbrar su *Selbst*, en tanto *ser-sí mismo con otros*, sin caer en el juego seductor de la identificación narcisista?

Para abrir su pregunta, Lacan recurre a la lingüística y distingue entre el yo *(moi*) y el yo *(je),* con la intención de mostrar que una cosa es el sujeto del inconsciente, sujeto de la enunciación, que emerge ignorando la procedencia; y otra muy distinta el yo como ficción alienante (*moi*). Esta ficción alienante se presenta al sujeto moderno como el ámbito por excelencia de sus determinaciones, como soporte de una existencia humana autónoma y autosuficiente. Sin embargo, y esto es lo que denuncia Lacan, el *Yo* es tan sólo un objeto imaginario, comprometido con el enunciado que en él se refleja, y a cuya emergencia fascinante - como también sucede en el delirio- ama el sujeto alienado más que a *sí mismo* .

Lacan, sin embargo, no pretende ofrecer una visión filosófica en su exposición. Pero sí contraponer, al igual que hizo Heidegger, el pensamiento como arma crítica al pragmatismo irreflexivo (en cuestiones

metafísicas) de la ciencia y de la técnica. En el estado en que se encontraba *la técnica*analítica (informe técnico usual), la confusión había llegado -como dejaba de manifiesto la posición de Balint-, a un callejón sin salida. La única salida posible para *el paciente*, dado que además era aspirante a psicoanalista, era la identificación imaginaria con los emblemas del analista. La institución se escalonaba en la jerarquía de prestancias y de rituales, que marcaban este juego de identificaciones al ideal. La transmisión caía, de este modo, en un nepotismo deudor de sumisiones y los romos conceptos que la sustentaban en un estado letárgico. Es por estas razones que Lacan inquiere a los analistas:

> "..¿el psicoanálisis sigue siendo una relación dialéctica donde el no-actuar del analista guía al discurso del sujeto hacia la realización de su verdad, o bien se reducirá a una relación fantasiosa donde "dos abismos se rozan" sin tocarse hasta agotar la gama de las regresiones imaginarias – a una especie de *buldling*[15], llevado a sus límites en cuanto prueba psicológica?"[16]

En ese mismo informe alude a Heidegger, y afirma:

> "La rememoración hipnótica es sin duda reproducción del pasado, pero sobre todo representación hablada y que, como tal, implica toda suerte de presencias. Es a la rememoración en vigilia de lo que en el análisis se llama curiosamente "el material" lo que el drama que produce ante la asamblea de los ciudadanos los mitos originales de la Urbe es a la historia, que sin duda está hecha de materiales (...) Puede decirse en lenguaje heideggeriano que una y otra constituyen al sujeto como *gewesend,* es decir, como siendo el que así ha sido. Pero, en la unidad interna de esta temporalización, el siendo (*ens*) señala la convergencia de los habiendo sido."

Y prosigue:

> "La ambigüedad de la revelación histérica del pasado no proviene tanto del titubeo entre lo imaginario y lo real, pues se sitúa en lo uno y lo otro. No es tampoco que sea embustera. Es que nos presenta el nacimiento de la verdad en la palabra, y que por eso tropezamos con la realidad de lo que no es verdadero ni falso."[17]

El "yo" no es síntesis de la experiencia sensorial y la memoria. Tampoco la supuesta síntesis del yo (*percipiens y perceptum*) es el centro de la causalidad psíquica. El horizonte de la palabra, en tanto historicidad posible para el sujeto - historicidad como anclaje, como punto de sujeción de lo ya sido -, se escribe en el devenir de un psicoanálisis tan sólo de manera retroactiva. Es porque el sujeto ha recorrido con su palabra y ha ido recreando en el trayecto los momentos constitutivos, por lo que puede reconocer en ella lo no percibido hasta entonces. Esa errancia por la deriva de la libre asociación es un tiempo abierto a los tropiezos del ser, a lo que no encontró otra palabra que la que *se dice* en la repetición actuada del síntoma. Y es en esa deriva en la que el sujeto deviene otro. Realmente otro en lo que se refiere a su economía psíquica.

Lo *ya sido* no es simplemente el resultado de un acontecer para todo sujeto, no es algo dado a la percepción en el transcurrir del tiempo. La historicidad, el paso a la memoria histórica del individuo de lo que le acaeció y tomó nota, no es algo que pasa delante de cualquiera como una sombra ante los ojos. Para que se produzcan los "ya sido" como historia conclusa es necesario haber recorrido antes aquello que Freud signaba en los sueños como "lo que está por ser". Que la palabra circule esa vereda del ser que aún no es sino deseo, hasta lo "ya sido", es condición de encaje de la verdad histórica para el sujeto; se muestre este núcleo del ser (*Kern des Wessen*) mediante el rodeo por "la realidad", o en el registro de la repetición (*Wiederholungszwang*) del deseo, tan patente en el síntoma. La repetición aquí no es instante metafísico de un *eterno retorno*, encrucijada del tiempo como constituyente del ser, sino repetición discreta, empírica, dada a los oídos que escuchan el relato de un ser ahí tumbado en el diván. Y la palabra creadora no se antepone como ideal o dios visible, ante el cual, el destino se inscribiría postrando al sujeto ante su palabra dislocada. No, en este caso, si la palabra posee potencia creadora es porque se ubica en el lugar de aquello que se actuaba en los entresijos de la repetición. Ahí, en el acto de la interpretación es donde viene a cobrar su nuevo valor como creación.

Pero, en la histeria asoma esa otra vertiente de la palabra creadora que deposita como verdad una ficción. Nietzsche decía que la verdad era un modo de eror, y que lo importante no era que fuera verdad, sino que ocupara el lugar de la verdad. Tal como la ocupó el discurso nacionalsocialista para los seducidos de

entonces. La ficción no ha encontrado aún el real del "ya sido" , por tanto todavía transita el circuito de ese encapsulado núcleo del ser. El sujeto encuentra una ficción para no querer saber nada de lo que no cesa de inscribirse. Tampoco querían saber nada los denegadotes de entonces de la muerte que rondaba a la vista de los cercanos Lagers, o de los trenes sin retorno. Verdad *in statu nascendi,* como "realidad" que está más allá de *lo verdadero y lo falso*. Palabra esta ambigua y oscilante, espejeo *en rebote de ping-pong con los otros* del alma bella, luminosidad de un *pathos* lábil y evanescente, pero que, a la postre, en su recorrido cae rá para encontrar aquella otra palabra que nombre e historie lo que ha insistido de manera opaca y dolorosa en el síntoma. Síntoma también para muchos de los que el silencio hizo hablar por los poros obsesivos de su cuerpo. La ficción que se construyó del nazismo como la obra de un paranoico, funcionó también como ese olvido del ser.

Un siglo antes, la hipnosis había prestado sus ejemplos a esta potencia creadora de la palabra sobre el cuerpo. Cuando en el teatro de Charcot se inducían representaciones somáticas en las histéricas para imposibilitarles el paso y hacer que sus cuerpos se constituyesen en prolongación de su fantasía, la palabra del mago creaba como creaba también la del iluminado aquél, que escondido en el semblante de un dios, lanzaba al pueblo alemán, transfigurado en raza aria, a la gran conquista planetaria.

El interés de Lacan por Heidegger no cesará ahí. En 1955, aprovechará la ocasión que se le brinda y se dirigirá junto con Beaufret a Friburgo, para conocer personalmente a Heidegger. "Como por casualidad, la conversación entre los tres hombres giró en torno a la cuestión de la transferencia.[18] Sea como fuere aquel encuentro que relata Roudinesco, el caso es que supuso un acercamiento teórico importante. En este primer encuentro personal, Lacan obtuvo el permiso para publicar el artículo de Heidegger *Logos*. Lo hizo de manera harto significativa. *Lógos* se publicó en el primer número de la revista *La Psychanalyse,* la revista que servirá, a partir de ahí, para difundir las posiciones de Lacan.[19]

Para entonces la noción que cundía de *interpretación*, el llamado *análisis de las resistencias* y la concepción imaginaria de *la transferencia,* habían hecho del psicoanálisis una disciplina llena de rituales y empapada en una hermenéutica que olvidaba lo más genuino del descubrimiento freudiano: el inconsciente. Dicho así resulta banal y habría que indagar qué se quiere decir con este término. Pero no es este el lugar.

En aquellos momentos, Lacan estaba ocupado en el estudio de la psicosis (verdadera roca para el psicoanálisis y para la psiquiatría). Su estudio pretendía un diagnóstico diferencial desde el punto de vista de lo que él concebía como estructura. Para ello había realizado una revisión sustancial del caso paradigmático de paranoia propuesto por Freud: *El caso Schreber*. En el seminario que dicta al respecto ese año, muestra ya una teoría más elaborada del significante, además de un análisis riguroso de la transferencia en la psicosis. Pero, sobre todo, expone su teoría, imprescindible para la comprensión de las psicosis, de la *forclusión del Nombre del Padre*. Luego dará otros giros a esta teoría, pero ya ahí existe una interesante correspondencia con el pensamiento de Heidegger. A pesar de la potencia eurística del concepto de *forclusión* como mecanismo diferencial de la psicosis, la aproximación que Lacan hace de la figura del Dios de Schreber nos recuerda el análisis que Heidegger hace de Hölderlin.

En efecto, la cita en *Lógos* reza así:

> "¿Qué es Dios? Desconocido, sin embargo
> lleno de propiedades está el rostro
> del cielo de él. Así los rayos
> la ira son de un Dios. Tanto más
> invisible es una cosa cuando se destina a lo extraño."[20]

Este poema sirve a Heidegger para poner en evidencia lo que de imaginario tiene el Dios de Hölderlin y, al mismo tiempo, le sirve para desvelar el lugar estructural al que apunta el término. La noción de Dios apunta a la totalidad*,* al *uno en tanto todo* fluye, al Uno del lenguaje que emerge poniendo al sujeto ante la posibilidad. Pero ese Uno ha de quedar oculto para el sujeto, *Dios desconocido*, porque *El que es*, es siempre escamoteado en su ser de lenguaje. Tan sólo se muestra en la incidencia imaginaria, para ocultarse como estructura que determina.

Acerca de ese Dios- fundamento del devenir y del orden del lenguaje, dice:

> "Esta pregunta empieza en el verso 29 con las palabras: "¿Es desconocido Dios?". Está claro que no. Pues, si lo fuera, ¿cómo podría ser, como desconocido, su medida? Sin embargo, - y ahora hay que escuchar esto y retenerlo -, Dios, en tanto que es *El que es*, es desconocido para el hombre, y como *tal Desconocido* es precisamente la medida para el poeta" 21

Medida para el poeta, para aquel que con su decir, más allá de su intencionalidad crea mundo y realidad:

> "Cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, es decir, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir; de un modo más puro confía lo dicho a la escucha, siempre más atenta; tanto más lejano es lo dicho por él del mero enunciado con el que tratamos sólo envista a su corrección o incorrección."22

Lacan en su análisis de Schreber halla como condición del delirio un agujero en lo simbólico, lo que él denomina *forclusión* del *Nombre del padre*. La consecuencia de tal rechazo (*Verwerfung* en Freud) es la emergencia en el discurso explícito de elementos que suplen la función de ese significante. El delirio responde a esa exigencia, que no es una exigencia del *bios*, sino del funcionamiento del lenguaje inscrito de peculiar manera en el cuerpo. El Dios de Schreber es imaginario, *está* en el hiperespacio del delirio, es una *presencia* que acosa e inquiere respuestas, que somete al cuerpo a pruebas terribles. Que se presentifica, en fin, alucinatoriamente en forma de dupla; Ormuz y Ariman. En una dupla que, por serlo, lleva el rasgo de lo imaginario en su más cruda tensión pasional. Es un Dios que reúne toda la atención de Schreber, que hace de él *la mujer de Dios*, que le somete a una tensión continua de vigilancia, pues es a ese partenaire, en tanto *presencia ineludible*, a quien atribuye el decir que se dice en su cuerpo.

Schreber oye voces, la voz de las manifestaciones de un dios no perdido en la totalidad siempre ausente en ese punto del *Lógos*. Oye las voces de los rayos de Dios, que dejan sus estelas por el cielo hiperreal de su delirio. El Dios de Schreber no el Dios en tanto *El que es*, sino en tanto *el que aparece y se muestra*. Un dios ya multiplicado por los aspectos de su presencia, un Dios sometido a la crítica impotente, originariamente dirigida a un padre demasiado próximo al goce y demasiado ausente en la ley que separa al goce de la palabra.

El Dios heideggeiano es el Dios como Medida, es *Lógos*, orden simbólico, por más que se muestre en el *existente caído* de Zeus, para ocultarse en el mismo movimiento. Lacan, sin embargo, inscribe este Dios como un *Otro* en la estructura del sujeto hablante. Ese Otro del lenguaje no habita el horizonte de la experiencia fenoménica, sino el de la escucha analítica. Y ese *Otro,* cuando no está soportado por un significante en lo simbó lico, como por ejemplo en Schreber, queda reducido a un partenaire imaginario. Espantajo al fin.

En su análisis Lacan precisa:

> "La noción del sujeto es correlativa a la existencia de alguien de quien pienso: *Él fue quien hizo esto*. No él, a quien veo ahí y que, por supuesto, pone cara de yo no fui, sino *él*, el que no está aquí. Ese *él* es el que responde de mi ser, sin ese *él* mi ser ni siquiera podría ser un *yo (je).* El drama de la relación con el *él* subyace a toda la disolución del mundo de Schreber, en la que vemos al *él* reducirse a un solo comparsa, ese Dios a la vez asexuado y polisexuado, que engloba todo lo que todavía existe en el mundo al que Schreber está enfrentado"23

En este punto, Lacan ve en Heidegger una concordancia de máximo interés para el psicoanálisis, y así lo hace ver en las referencias que le concede en este Seminario III. Heidegger ha visto también esa función de sostén simbólico del mundo imaginario. Dios es para Heidegger un *caído en el existente,* un imaginario podríamos decir. Dice Heidegger a propósito del nombre que apunta a ese todo en su fluir significante:

> "Éste (Zeus) como el más alto de los dioses, es el sino del Todo. Conforme a esto, el *Lógos*, el , no sería otra cosa que el dios supremo. La esencia del *Lógos* daría así una seña en dirección a la divinidad del dios.
>
> ¿Podemos ahora identificar óo (*Lógos)*, , Zeus y sostener incluso que Heráclito enseña el panteísmo? Heráclito ni enseña esto ni enseña ninguna doctrina. Como pensador da solo que pensar."

Este dar a pensar de tinte exculpatorio muestra su vertiente más afín con el psicoanálisis por dar relieve al lenguaje fuera de todo simplismo instrumental. "El lenguaje es la morada del hombre", había sentenciado en *La Carta al humanismo* y en *Lógos*, este artículo que sirve a Lacan, añade:

> "El hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre (...) Pues, en realidad, quien habla es el lenguaje"[24]

El *Dasein* es apertura al ser, suspensión e hiancia que abre la posibilidad para la determinación del hombre, en tanto *Ser* y *Tiempo*. Si abordamos el complejo polo de la interpretación de la fenomenología heideggeriana, el *Da-sein* es el vórtice del tiempo y de la incumbencia en un sentido radical. Así lo define el propio Heidegger:

> <<El *Da-sein*, "ser ahí", es, existiendo; su "ahí" quiere decir en primer término: el mundo es "ahí"; su "ser ahí " es un "ser en". Y éste es igualmente "ahí", a saber, como aquello que *por mor de lo que es* el "ser ahí". En el "por mor de qué" es abierto el existente "ser en el mundo" en cuanto tal, "estado de abierto" que se llamó "comprender". En el comprender el "por mor de qué" es co-abierta la significatividad que se funda en él. El "estado de abierto" del comprender abarca, en cuanto "estado de abierto" del "por mor de qué" y la significatividad, con igual originalidad el íntegro "ser en el mundo". La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El "por mor de qué" y la significatividad son abiertos en el "ser ahí", quiere decir: el "ser ahí" es un ente al que, en cuanto "ser en el mundo", le va él mismo>>.[25]

Tal propuesta encaja dentro de la pregunta por el hombre, reeditada radicalmente por Nietzsche en su concepción del eterno retorno, en esa confluencia de presente y pasado del instante, pero ahora, el *Da-sein* se despliega entre la atrocidad de la guerra y los campos de exterminio; también entre la *Esencia de la Técnica* y el olvido fundamental del *Ser*. Apertura entre un pasado terrorífico y un futuro no muy prometedor. Solo cabe la creación. Urge una reflexión a fondo para la reconstrucción del lazo social, un pensamiento alejado del pragmatismo mercantilista e impregnado de una autenticidad soñada como ideal moral, pero propuesta con un afán de fundamentación ontológica.

Heidegger buscaba entonces, para superar el *ser arrojado al mundo* entificado por la memoria histórica, y atrapado en el *pathos* del horror o de la servidumbre capitalista, una senda originaria por la que transitar. Nietzsche resonaba en ese ideal de autenticidad límite con su testimonio y experiencia en tanto que profundamente se sabía habitado por el lenguaje. La segunda parte del título de *Ecce Homo* rezaba: "*Wie man wird, was man ist"* (como se llega a ser lo que se es).

Nietzsche había supuesto el fin de la metafísica, el fin de la filosofía como potencia transformadora del mundo, y augurado que a partir de ahí sería la ciencia la que ocuparía ese lugar. Ante esta era de la técnica, la filosofía se muestra impotente para asirla. En esta era, que es la nuestra, sólo cabe la salida del pensamiento y la creación de la poesía como facilitadores para el advenimiento de un Dios, de un Otro que haga posible el habitar del hombre y, por ende, su desarrollo y conservación. Apelar a otro que no existe.

> "Todo funciona, esto es lo inquietante, que funcione y que el funcionamiento nos impele siempre a un mayor funcionamiento y que la Técnica de los hombres los separa de la Tierra y los desarraiga cada vez más. No sé si ustedes están asustados, en todo caso, yo me asusto al ver las fotos de la luna desde la Tierra. No necesitamos bombas atómicas, el desenraizamiento de los hombres es un hecho. Tenemos solamente puras relaciones técnicas. No hay un rincón sobre la Tierra en el que, hoy, el hombre pueda vivir.(...) Sólo un Dios puede salvarnos todavía. Nos queda la única posibilidad de prepararnos, por el Pensar y el Poetizar, para la aparición de un Dios o su ausencia en el ocaso; frente a la ausencia de un Dios nos hundimos."[26]

El *a priori* ético, que se impone pensar para esta tarea de redención, no hay que buscarlo a la manera de Kant en un uso universalista y descarnado de la razón. El a priori sigue siendo la clave de tal búsqueda, pero éste proviene de una historicidad marcada por el lenguaje y anclada en el *Da sein*. Hay que abrir esa historicidad coagulada por la *Esencia de la Técnica*, hay que abrir la posibilidad al *Da-sein* en el sentido de la creación. El lenguaje, por cuanto se habita y es morada del hombre, despliega el tiempo y su sentido tomando cuerpo en el *pathos* de un *pueblo*. La comunidad natural del lenguaje, he ahí la raíz ambigua y peligrosa de esa nueva reformulación del imperativo categórico. Dejar al descubierto las raíces, descubrir

en la acción lo velado por el culto de la modernidad a la ciencia, a la técnica y a todo ser convertido en mercancía, deja despejado un horizonte para *Dasein* como *Selbst*, como *ser-sí –mismo*. En *Ser y tiempo* escribía:

> <<Negativamente, se mostró, pues, también que la caracterización ontológica del "uno" prohíbe todo empleo de categorías del "ser ante los ojos" (sustancia). Fundamentalmente resultó claro que *la cura(Sorge)* no puede ontológicamente derivarse de la "realidad", ni constituirse con las categorías de "realidad". *La cura* entraña ya el fenómeno del "sí mismo"(...) La dilucidación de la existenciaridad del "sí mismo" toma su "natural" punto de partida en la interpretación cotidiana que hace el "ser ahí " de sí mismo, expresándose acerca de "sí mismo" al*decir* "yo". Los fonemas no son necesarios para ello. Con el "yo" mienta este ente a sí mismo. El contenido de tal expresión pasa por absolutamente simple. Mienta en cada caso sólo a mí y nada más. Al ser esta cosa tan simple, tampoco es el "yo" ninguna determinación de otras cosas: no es *él mismo* predicado, sino el "sujeto" absoluto.>>

Y despejando a Kant de interpretaciones reducionistas, aunque dando un paso más allá, dice: <<Si (Kant) llama a este yo "sujeto lógico", no quiere ello decir que el yo se limite a ser un concepto obtenido meramente por un camino lógico.(...) El "yo pienso" quiere decir: yo uno. Todo unir es un "*yo* uno".. En todo juntar y relacionar está siempre ya el yo en la base – .>> Y, más adelante, continúa: <<El ser en el modo propio "sí mismo" en cuanto silente, justamente no dice "yo", "yo", sino que es" en la silenciosidad el ente yecto que él puede ser propiamente. El "sí mismo" que desemboza la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica original de la cuestión del ser del "yo". >> 27

Pero entonces, ese "ser sí mismo" no responde a la cristalización ilustrada de los ideales de un yo libre, anonadado ante su tarea de ficción, trazado en el ser de la angustia ante el acto de su libre determinación; sino más bien a un *dejar ser al ser* en el horizonte cercado por la *Carta sobre el humanismo*: el lenguaje es la morada del ser.

Heidegger en la *Carta* justifica una escucha amorosa a un Lenguaje-Otro, a sus manifestaciones creadoras como condición de posibilidad del *Ser*. Escribe: "Este "amar" (=ser capaz de) es la propia esencia de la capacidad, que no sólo puede realizar esto o aquello, sino que puede dejar que algo sea esencialmente en su originalidad, esto es que puede dejar que sea". 28

Escucha del *Ser* en tanto L*ógos*, a cuya base esta el cuidado, la vigilancia para que la apertura del ser no cierre en un existenciario banal y a la mano.

No es el hombre quien es amo y señor, no es el hombre quien usa el lenguaje como herramienta de sus sueños de omnipotencia, más bien es el lenguaje el que se habla *en* el hombre, en tanto *Da-sein*. Pero éste ha de escuchar lo que el *Ser* cifra en su despliegue, o mejor en sus entresijos como posibilidad de realización.

Lacan remontará esta vertiente fructífera de proximidad al psicoanálisis, pero no verá en ese *Ser-Lógos* la condición de posibilidad de relación y unión de lo disperso de la experiencia. Lacan tan solo verá una ligazón entre ese *Ser* de lenguaje -esa cadena significante que se apropia del cuerpo y lo transita- y el sujeto. Lacan seguirá de cerca los meandros del significante, del lenguaje en tanto tal, pero lo hará no desde la especula ción libre y abierta al horizonte del fenómeno, sino contando con el peso que la transferencia impone a la biografía que se deja *mediodecir* y desde el cercamiento crítico y mensurado de ese campo que Freud inauguró, de esa *terra ignota* del inconsciente que nos acoge como morada.

La experiencia del inconsciente es la experiencia del *Signo*, el despliegue de la cadena significante mediante la *libre asociación* y en el marco de una relación de *transferencia*, que produce efectos de significación y que reorganiza lo inscripto en el cuerpo en tanto cuerpo pulsional. Por más que sea redonda, la definición no deja de ser problemática. Pero hay un norte, una guía en ese cielo abierto.

Los goces y las sombras del síntoma cambian en este territorio, pero no por efecto de la significación, no por la perspectiva renovada del *ser ahí* confrontado a la *significancia*. La mutación en la repetición del sujeto, en tanto sufre de *ser ahí… afectado*, no depende del resultado historizado de la interpretación, sino del *efecto del significante*, - nimio absurdo, azar sin Dios-*,* que convierte y cambia (al sujeto como *parlêtre*)

en la singularidad de una *otra* cifra. No hay un , un sustrato indeterminado, no hay una singularidad abstracta (nudo gordiano de toda lógica) sobre la que se inscriban y relacionen los signos que hacen de la vida algo significativo más allá del acontecimiento del .

Si hay sustrato apriorístico, ya que el hablante dirige su palabra desde una perspectiva que implica un *ya sido,* este sustrato actúa en *el ser de lenguaje* retroactivamente (*nachträglich).* Actúa en una anterioridad lógica que ha jugado sus dados en los avatares de ese juego de lenguaje y *pathos*que Freud nombró en el Edipo. El ingreso del humano, como un *bios* des-naturalizado en el mundo del símbolo no se realiza de una manera adaptativa, como pretenden los ortopedas de la pedagogía ramplona. No hay en ello un saber del instinto, ni siquiera de un "Dios-Lógos" cuya manifestación en la palabra creadora acople Naturaleza y Cultura.

Dice Heidegger en la carta dirigida a Jean Beaufret: "Si el hombre debe encontrar de nuevo el camino hacia la proximidad del ser, entonces tiene primero que aprender a existir en lo innominado (...) Antes de hablar, el hombre tiene que dejar que el *Ser* nuevamente le dirija la palabra."[29]

Pero ese Ser, ese Otro, dirá Lacan, no existe. Dios no existe...sino como un polo de la estructura del sujeto. El sujeto alienado en las relaciones imaginarias se dirige hacia ese Otro, en cuyo lugar se preserva su *Verdad*. El sujeto como *lamelle* habita los meandros del deseo humano que cifra esa Verdad.

El ingreso del sujeto en el lenguaje, - más bien habría que decir, la creación en un mismo movimiento de sujeto y lenguaje en el acontecimiento de la pérdida del *bios* - no se realiza sin accidentes. Y son esos accidentes, esos efectos traumáticos, los engramas que producen la cifra que retorna sobre sí misma. Retorno que no gira sobre un sí mismo yoico en la forma del instante transfigurado. Este retorno, esta repetición de lo mismo, puede localizarse, ceñirse y, por tanto, intervenirse, por muy alejada de la inmediatez que se encuentre, o por muy cercana al acto que se presente. Son las partituras de la repetición, urdidas con la nimiedad de la materialidad significante, las que constituyen lo más auténtico del ser ahí que se despliega en esa experiencia delimitada en *Función y campo de la palabra*: la experiencia del inconsciente. Esta experiencia es llamativa.

Cuando el sujeto sostiene su palabra bajo la rúbrica del "Yo", cuando piensa – dice Lacan recurriendo a un Valery invertido- *no es*... ahí. El "Yo" sólo es un objeto imaginario, cuya función principal es la del desconocimiento. Cuando la palabra le desborda, falla y tropieza *dice* el ser que *es*, el ser de lenguaje *(parlêtre*), estofa de qué esta hecha su verdad. Y esto sucede, en la medida en que, con esa palabra absurda, desencajada del devenir instaurado por la creación de esa ficción del Yo, se abre una temporalidad extraña y sorprendente para el sujeto. Temporalidad que Lacan descompone en una tríada aparentemente simple: un tiempo para percibir, un tiempo para comprender y un tiempo para concluir.

Así, la emergencia de lo que en aquel momento Lacan llama la *Verdad* abre un tiempo de *posibilidad* ante el sujeto. Lo más auténtico (no como ideal oscuro de la humanidad, sino en el sentido de *llegar a ser lo que se es*) es lo que se muestra a la conciencia del sujeto con la mayor extrañeza. Emergencia de la percepción de una falla en la vida de la palabra como sueño. Presentación del Ser en una crudeza de aspecto idiota. Desliz de lo real. La pregunta –recurso último de la huída- quedará formulada en los términos que la biografía del sujeto permita (esos serán sus límites en la interpretación), sin más ortopedia ni consejo. Y el tiempo abierto se clausurará (esa es la fe que induce la experiencia analítica) en un definitivamente "ya sido", *conclusión* no sólo lógica, sino económica para el sujeto.

La aparición de lo que nombra al sujeto en su devenir deseante, el sueño, el lapsus, el chiste acabará siendo historización y clausura de un goce (gasto económico de la pulsión) que traslucía la dolorosa repetición del síntoma.

El *Ser-sí mismo* en el horizonte de Heidegger es un ir más allá de sí, es radical *por-venir*, apertura posible ante un *presente prolongado* y hermético. Es, por tanto, de algún modo, ideal a conseguir. En una carta a Hannah se refiere a la sustitución que ha tenido lugar de la filosofía por la cibernética, y escribe: <<Gracias por el envío y la referencia al pasaje sobre la cibernética. El texto no es bastante claro. El porvenir como "aquello que nos adviene" está entre comillas, es hoy en día un tópico vacuo del "se ". En el "presente prolongado", el por-venir queda bloqueado, es decir, ya está en el fondo "abolido" como tú bien dices.>>[30]

Es muy sugerente esa explanación de la temporalidad dominada por la Esencia de la Técnica, ese "presente prolongado" sin apertura para el *Da sein*, "... el funcionamiento nos impele siempre a un mayor funcionamiento". La pregunta se formula directamente a los descendientes de la *polis*, a los rescoldos que aún quedan de ella. Horizonte incierto sin duda. En su posible respuesta, Heidegger alude al advenimiento de un Dios. Verter a Dios en el dicho poético, hecho de los elementos captados, intuidos en ese flujo de Ser del lenguaje. Entresijos de lenguaje que son *pueblo, patria*. No por eso hay que creer que el término "Nacionalismo" puede nombrar esa patria de Heidegger. En Heidegger los límites de esa tierra, su tierra, no son otros que los propios de *su* lengua. "...a los franceses les pesa mucho Descartes" dice, y compl etando el sentido agrega, "cuando quieren hacer filosofía recurren al alemán" . Patria en los intersticios de la lengua que deja decir al ser. Pero la Esencia de la Técnica ha hecho que el sujeto se deje decir explanado en ese presente prolongado, alienándose gozoso a las claves de repetición que se le imponen. Sólo un resto queda inmune en ese vasto horizonte oscurecido y cerrado. "Lo terrible es que todo funciona.." La salida: descubrir "... los secretos nuevos, mejor dicho, antiquísimos" ; creación poética en la espera de un Dios que redima al hombre. Elaboración y *Aufhebung* de una realidad de guerra y desolación, de relaciones instrumentales y alienantes, pero también de una creación posible del pensamiento: Hölderlin, *Poeta del Fu turo*.

Ese "Ser sí mismo" se traduce en Lacan en otro horizonte, tal vez lastrado por la obviedad de la técnica (analítica en este caso), pero ante la que no se deja engañar. Ese horizonte es el de un ser de la palabra que *dice* al sujeto, - mas no al humano, cohabitando una apertura del *Ser* en el mundo -, sino a *Un* sujeto particular, a ese que *se* habla en el dispositivo analítico. La gran tarea del pensador cae en algo más que el ridículo al actuar con su palabra *hic et nunc*. Heidegger aceptó el rectorado. Si quien escucha y se escucha enlaza la palabra que dice a lo innominado de su deseo puesto en juego, encontrará la historia de su tropiezo y, con ella, perderá el goce de aquella otra ("reprimida" –curioso término) que *se* dijo y no paró de repetirse a espaldas de la conciencia. La experiencia de este juego de los accidentes del decir que dice al sujeto, *uno por uno*, se ha ido constituyendo en sus conceptos más asibles, desde su emergencia original con Freud, gracias al esfuerzo minucioso e inédito de Jacques Lacan.

Sergio Hinojosa Aguayo

Mijas 8 de junio de 2003

Notas

1 E. Roudinesco, *Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento.* Ed. Anagrama, Barcelona 1995, P. 323. Traducción:

2 Ver ASHBY TURNER, H. A treinta días del poder. Ed. Edhasa. Barcelona, 2000.

3 K. JASPERS, Notas sobre Heidegger, Ed. Mondadori. Madrid, 1990. Introducción, p.XXII

4 J. P. Sartre, "À propos de l'existentialisme: mise au point", 29 de diciembre de 1944, en E. Roudinesco, p.324

5 SAFRANSKI. Un maestro de Alemania, Ed. TusquetsBarcelona 2003. p. 272.

6 Correspondencia 1925-1975 Hannah Arendt/ Heidegger, Ed. Herder; carta 81, p.130.

7 M. BLANCHOT, Los intelectuales en cuestión: esbozo de una reflexión. Ed. TecnosMadrid, 2003. P. 100.

8 Ibid, RUDINESCO, p.326

9 M. HEIDEGGER, Nietzsche. Ediciones Destino, Barcelona, 2000, vol I, p. 398.

10 Ibid., Vol I, p.264.

11 NIETZSCHE, Gaya Ciencia, n.130

12 M. HEIDEGGER, Nietzsche, vol.IIp. 379

13 M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, en Conferencias y artículos. Ed. Odós, Barcelona, 1994.

14 Función y campo de la palabra, p.101

15 Se designa bajo ese término la costumbre de origen céltico y todavía usada en ciertas sectas bíblicas de América, que permite a los novios, e incluso a un huésped de paso emparentado con la muchacha de la casa, dormir juntos en la misma cama, a condición de que conserven sus ropas. La palabra toma su sentido del hecho de que la muchacha está generalmente empaquetada en sábanas -.

16 Lacan, FP ibid, p.125

17 Función y campo de la palabra en Lacan, J. Escritos I, Ed. Siglo XXI, México 1972, p.76

18 ROUDINESCO, p.332

19 Órgano de la SFP desde el que se reivindicaría lo más vivo del pensamiento de Freud frente al adocenamiento de la Asociación Internacional.

20 Stuttg. Ausgabe 2,1 p.210; cit.en Lógos p.174

21 Lógos, p. 171

22 Lógos, p.166

23 Seminario III, La Psicosis, Ed. Paidos, p.146.

24 Lógos, p. 165

25 .Ser y tiempo, § 31.El *ser ahí* como comprender, p.160.

26 "Solo un Dios puede salvarnos todavía" Diálogo de "Spiegel" con Martín Heidegger el 23de sept. De º966. Reproducido en Revista de Occidente.

27 Ser y tiempo § 64 La cura y el "ser sí mismo", p.344-350

28 Carta al Humanismo, p.68

29 Carta al Humanismo, p.71

30 Correspondencia ibid. Carta 125, p.189

A mulher não ex-siste
(Breves anotações sobre a inexistencia da relação sexual:*apud acta* Lacan, 1973)

José Marcus de Castro Mattos

A Mulher não ex-siste, o que não exclui – bem ao contrário – que se faça Dela o objeto do desejo.
JACQUES LACAN, *Tele visão* (1973)

(...) um dos temas de meditação nos monastérios budistas da China e do Japão é duvidar da existência de Buda. Trata-se de uma das dúvidas necessárias para se chegar à verdade.
JORGE LUIS BORGES, *Sete noites* (1980)

Escrevi um texto. Recordo pois o poeta Murilo Mendes: – "Os textos devem ser tão importantes quanto os testículos..." (2)

Assim, espero que este texto seja "tão importante quanto os (meus) testículos" – escrevo "(meus) testículos" porque, como o leitor sabe (ou deveria saber), Fre ud nos ensina & Lacan nos confirma: *o gozo é sempre singular ("de cada um") e nunca universal ("de todos")*.

(O Gozo Universal – A MULHER (3) – prometem-no as religiões e as utopias econômico-políticas, entre as quais – é preciso citá-las? – o Capitalismo & o Comunismo.)

Então o que escrevo são algumas pro-vocações (4). De minha parte, espero que as mesmas excitem no leitor o pensamento e (por que não?) o riso – o riso libertino do Divino, do Divino Marquês, Marquês de Sade...

1

Começo com um poema (5), epígrafe orientadora das próximas linhas:

A VERDADEIRA DIALÉTICA

Aí os caçadores chegaram
Mataram o lobo e abriram a barriga
E encontraram a vovozinha
Toda mastigadinha

Quanto a Chapeuzinho Vermelho
Eles comeram

Certo, *sexualidade é crise* – a *nossa* crise –. Sim, nossa crise mais íntima e *causa* de nossas crises mais públicas: a crise econômica, a política, a cultural, a social.

A sexualidade é a nossa crise muito simplesmente porque *não temos sexo* – convido-o neste momento, leitor, a olhar entre as próprias pernas: contra todas as evidências, nada encontrará aí...

Afirmar que não temos sexo significa dizer que o penduricalho (6) – o "pênis" – que um homem carrega (coitado) entre as próprias pernas e que o buraco – a "vagina" – que uma mulher carrega (coitada) entre as próprias pernas *não são determinantes da sexualidade de nenhum deles*.

De modo mais simples: ter nascido "dono" de um penduricalho ou "dona" de um buraco não nos torna "donos" de nossa sexualidade – sexualidade esta que a Ordem (a Ordem Capitalista e a Ex-Ordem Comunista) quer porque quer, imperiosamente, Branca, Heterossexual, Burguesa, etc –.

2

Vou ao ponto:

¬ O que é a sexualidade? Respondo: – O desejo.

¬ O que é o desejo? Respondo: – A falta.

¬ O que é a falta? Respondo: – A castração.

¬ O que é a castração? Respondo: – A lâmina (simbólica) que nos recorta de A MULHER, de A Verdade, de O Deus, de – ouso a palavra? – O Gozo, de – uso a palavra? – A Morte.

Chego ao ponto:

¬ Por que estamos vivos? (Bem, estamos?) Respondo: – Estamos vivos não porque nossos corações "batem de fato sessenta e oito vezes por minuto e irrigam nossos corpos de sangue", mas sim porque nossos corações *batem em falso um milhão de vezes por segundo e irrigam nossos corpos de sangue, suor e lágrimas* – logo, *de sexualidade, de desejo.*

Eis o ponto:

¬ A sexualidade (o desejo) é a batida *em falso* do coração... Batida em falso porque o que aí bate *já bateu e cortou*: porque em cada batida do coração trata-se da ação – nada cordial – da lâmina (simbólica) *Nome-do-Pai.*

O ponto então é este:

¬ O Nome-do-Pai, a Lei, o Grande Outro, a Estrutura, a Linguagem castrou-nos – e castra-nos a cada instante em que, histéricos, abrimos a boca – de O Gozo Todo De A MULHER. Portanto, este A MULHER *não ex-siste* (7): não ex-siste para "nós", castrados; não ex-siste para "nós", neuróticos (histéricos ou obsessivos).

Esta Falta faz com que abramos dolorosamente a boca e que, no esgarçamento dos lábios, da língua e dos dentes, *reste uma palavra* – uma palavra "resto" deste Gozo Todo de A MULHER e que "nós", neuróticos, histericamente ou obsessivamente depositamos aos pés de cada pequeno outro ("eu", "você", "nós", "eles") para convencê-lo (e nos convencermos) de que estamos dizendo A Verdade.

¬ Que Verdade? Respondo: – "Eu te amo", "Eu te odeio", "Eu te amodeio".

Ora, nestes "Eu te amo", "Eu te odeio", "Eu te amodeio", leio isto: o "eu" dirige-se ao "tu" para convencê-lo (e se convencer) de que ambos podem se relacionar sexualmente e de que ambos podem alcançar, no orgasmo, O UM: O Gozo Com E De A MULHER.

Traduzo:

O "eu" dirige-se ao "tu" para convencê-lo (e se convencer) que do "encontro sexual" de seus corpos sexuados (e suados) resultará – no urro de ambos – O UM, O Pai-Não-Castrado (O Pai-Vivo), A MULHER. Todavia, o "eu" e o "tu" – porque castrados – alcançam no orgasmo apenas O Inter-dito: no "Eu te amo", o masoquismo; no "Eu te odeio", o sadismo; no "Eu te amodeio", o sadomasoquismo (8).

Portanto, carregando o seu penduricalho ou o seu buraco cada um é, enquanto neurótico, *um sujeito barrado*: barrado no baile em que os psicóticos dançam e fornicam com A MULHER – apenas o psicótico (o sujeito "não-castrado"), lembra-nos Lacan, encontra A MULHER (9).

Ora, se para "nós", neuróticos, A MULHER não ex-siste, *a relação sexual também não ex-siste*. Claro: se o que levamos para a cama é a nossa Falta, o que transamos na cama é esta Falta mesma – o que resta (o que restou) é (foi) *o gozo de cada um*, *a separação.*

Neste gozo de cada um – neste, pois, gozinho – nenhuma Completude, nenhuma Totalidade, nenhum Mundo, nenhuma História, nenhuma Verdade, nenhum Deus, nenhuma MULHER, nenhuma Morte. – Felizmente ! Felizmente "nós", neuróticos, erramos de cama ao urrarmos na cama: não estamos na cama de A MULHER mas sim na cama de *uma mulher...*

(No auge de sua carreira profis sional a cantora Madonna quis – espertamente, sem dúvida – encarnar este A MULHER, e um homem – o ator Sean Penn, seu ex-marido – caiu nessa: "foi pra cama com MADONNA". Coitado: *dançou*.)

3

Radicalmente freudiano, Lacan diz tudo isto que aqui eu apenas lambo (afinal, diz Paul Valéry, "Eu só mordo o que posso") em duas ou três palavras: "Todo desejo humano está baseado na castração (10)."

Este é o nosso impasse radical:

¬ A MULHER não ex-siste. Isto implica: a relação sexual não ex-siste. Isto implica: O Gozo não ex-siste. Isto implica: o gozo de cada um – o pequeno gozo –, este, ex-siste, e, "o que é gozado nisto tudo", *este gozinho quer gozar de novo*! Isto implica: no urro, o erro – a errância do sujeito berrado..., não, desculpem, do sujeito barrado (notação lacaniana: $ – sujeito-do-inconsciente –).

Filosofia, Ciência e Política são discursos "perversos": castrados – porque discursos –, "recusam" a castração: para evitá-la, no lugar do impasse o recurso a um fetiche. – Que fetiche? Respondo: – *O próprio discurso*. Na Filosofia, o chatíssimo discurso do Impessoal; na Ciência, o chatíssimo discurso do Universal; na Política, o chatíssimo discurso do Gozo De E Para Todos – logo, nestas "perversões", o chatíssimo discurso que "forclui" o desejo: *o desejo de gozo de cada um e do qual apenas cada um pode falar*.

(Em algum lugar de suas garatujas, Nietzsche diz gozozamente: "Eu jamais morreria pelas minhas idéias". Pergunto: – Caro leitor, você morreria pelas suas idéias?)

Filosofia, Ciência e Política nada sabem do desejo (da sexualidade). Tais discursos armam o *semblant* (a pose) para indicar que sabem do que estão falando. *Não sabem*. No *semblant* da Filosofia, da Ciência e da Política há apenas a mascarada para ocultar a fala singular do desejo, ou, melhor, para ocultar a "vergonha" de falar em público de *um desejo* – na palavra do filósofo, do cientista e do político impera a assexualidade canalha do mundo público, isto é, no lugar da Falta, a Farsa.

Quem sabe do desejo (da sexualidade) *é o poeta*. Isto porque o poeta é um *sem-vergonha*, a saber, aquele que traz em sua palavra singular, paradoxalmente, *a carne exposta do mundo.*

4

Há os que apostam no Pai: querem acreditar que o Pai não está morto e que A MULHER não é castrada. Para estes há o Bem (o Bem platônico, porque não há outro): a apropriação privada dos meios de produção (no Capitalismo) ou a apropriação coletiva dos meios de produção (no Comunismo). Dá no mesmo, não, desculpem, dá no Mesmo.

Já que a Política aqui entrou (11), sustento o seguinte: o Outro do Capitalismo não é *necessariamente* o Socialismo ou o Comunismo. O Outro do Capitalismo – pelo que estamos vendo – *é o próprio Capitalismo...* O Capitalismo convive muito bem com o Socialismo ou com o Comunismo – até os ajuda, quando precisam... Isto significa: a Ordem convive com a Ordem. A Ordem, seja ela capitalista ou comunista, só não convive com a Horda, com o Caos. O fim da Ordem só ocorre pela promoção do Caos – a isto Nietzsche denomina *niilismo ativo –.*

Neste contexto, o revolucionário quer ressuscitar o Pai e não ver a castração de A MULHER – o revolucionário atua na edificação da Ordem e, reacionário, espera o melhor –. O subversivo, ao contrário, quer enterrar de vez o Pai e ver a castração de A MULHER – o subversivo atua na "desedificação" da Ordem e, acionário, opera pelo pior (12).

5

Para concluir, de novo a sexualidade.

Iniciei estas páginas com um poema. Termino-as com outro, de Carlos Drummond de Andrade (13):

A LÍNGUA LAMBE

A língua lambe as pétalas vermelhas
Da rosa pluriaberta; a língua lavra
Certo oculto botão e vai tecendo
Lépidas variações de leves ritmos.

E lambe, lambilonga, lambilenta
A licorina gruta cabeluda,
E, quanto mais lambente, mais ativa,
Atinge o céu do céu, entre gemidos,
Entre gritos, balidos e rugidos
De leões na floresta, enfurecidos.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Psicanalista. Membro Colegiado-Fundador do *OBSERVATÓRIO DA PSICANÁLISE* (Colegiado Psicanalítico de Orientação Lacaniana – COPOL –, Rio de Janeiro, Brasil). Tels. (021) 2205 58 56 / (021) 2265 43 03 / (021) 9888 41 85 / jmcastromattos@uol.com.br & jmcmattos@globo.com

(2) MENDES, M. *Poesia*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

(3) Deste significante escrito em caixa alta – A MULHER – decorrem dois conjuntos de significantes que têm apenas a letra inicial em caixa alta: a) os que decorrem *univocamente* – Gozo Universal, Capitalismo, Comunismo, Ordem, Verdade, etc –; e b) os que decorrem *dialeticamente* – Nome-do-Pai, Lei, Grande Outro, Estrutura, Linguagem, etc –.

(4) Pro-vocações – do latim *provocare*: causar a fala, convocar ao dizer.

(5) LEITE, S. U. *Obra em dobras* (1960 - 1988). São Paulo: Claro Enigma, 1989: 73.

(6) "(...) esse falo que certa vez qualifiquei como penduricalho (...)." – LACAN, J. *O seminário, livro 22: R.S.I* (1974 - 1975), inédito, aula de 17 de Dezembro de 1974.

(7) "A MULHER não ex-siste. Mas, Ela não ex-sistir não exclui que Dela se faça o objeto de seu desejo. Justo o contrário, daí o resultado." – LACAN, J. *Televisão* (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993: 67. "(...) isto quer dizer que quando um ser falante qualquer se alinha sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir de que ele se funda por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto o que define a... a o quê? – justamente, a mulher, só que *A* mulher, isto só se pode escrever barrando-se o *A* –. Não há *A* mulher, artigo definido para designar o universal. Não há*A* mulher pois – já arrisquei o termo, e por que olharia eu para isso duas vezes? – por sua essência ela não-é-toda." – LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 - 1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985: 98.

(8) Lacan assistiu maravilhado ao filme *O império dos sentidos* (1976), de Nagisa Oshima. Sim, é extraordinário. Os efeitos tragicômicos da in-ex-sistência da relação sexual foram rigorosamente explicitados pelo diretor japonês.

(9) "Eis porque *uma* mulher – pois de mais de uma não se pode falar –, uma mulher só encontra *O* homem na psicose." – LACAN, J. *Televisão* (1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993:70. Ora, *mutatis mutandis*, também *um* homem só encontra *A* mulher na psicose – por exemplo, Schreber –.

(10) LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979: 114 - 115.

(11) Para o poeta Paulo Leminski, a Política "é o sexo dos velhos" . Há uma reflexão muito interessante de Leminski em *Forma é poder*, artigo publicado no suplemento "Folhetim" do jornal *Folha de São Paulo*, 04 de Julho de 1982: 05.

(12) Remeto-os à frase final de Lacan em *Televisão* (1973): "Do que perdura de perda pura ao que só aposta do pai ao pior. " – LACAN, J. *Op. cit.*: 81.

(13) ANDRADE, C. D. "A língua lambe", *in: Folha de São Paulo*, 16 de Maio de 1990.

Linguagem: Ato poético-político

José Marcus de Castro Mattos

A linguagem é a habitação da essência do homem.
MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o "humanismo"* (1947)

Se nós fôssemos verdadeiramente "revolucionários" (à maneira russa),
ousaríamos tocar nas convenções da linguagem.
PAUL VALÉRY, *Cahiers* (1974)

INTRODUÇÃO

Nas páginas seguintes objetivo refletir sobre o fenômeno linguagem – e, pois, sobre o fenômeno *Kultur* – enquanto, um e outro, *ato poético-político expressivo de uma singularidade-univer sal* (2).

Especificamente, objetivo refletir sobre o fenômeno linguagem (*Kultur)* enquanto *ato poético-político radicalmente contraposto à emergência histórica da barbárie*, a saber, à emergência histórica de determinadas concepções político-ideológicas ancoradas exclusivamente em dogmas ou verdades absolutas. Ver-se-á o porquê, tais concepções são visceralmente impeditivas do florescimento de atos locucionários cuja singularidade é, não obstante, a expressão concreta do que há de mais próprio e decisivo no fenômeno da linguagem (*Kultur*): *a afirmação de uma subjetividade ao mesmo tempo ímpar e universal.*

Para realizar este objetivo, escudado na rigorosa meditação de Heidegger sobre a linguagem, analiso a inesperada resposta que Saint-John Perse (3) profere quando de seu ingresso nos Estados Unidos – na condição de exilado de guerra, em 1940 –. Imediatamente, ao oficial de imigração que pede que lhe declarem o sobrenome, o nome, a proveniência, o domicílio e a qualificação profissional, a resposta do poeta é a seguinte: *Habito meu nome, sou de minha língua, não tenho outra verdadeira pátria a não ser a de minhas idéias e só me reencontro verdadeiramente nas famílias de espírito que escolhi* (4) .

Desenvolvo a análise desta resposta em três seções complementares:

(A) Na primeira seção – intitulada *Uma resposta surpreendente* –, contextualizo o momento histórico em que tal resposta é pronunciada – o da poderosa e violenta emergência do nazi-fascismo durante a Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945) –, bem como delimito os objetivos básicos que a análise, em seu transcorrer, busca equacionar.

(B) Na segunda seção – intitulada *Uma resposta subversiva* –, em função do que objetivo demonstrar – o fenômeno linguagem enquanto ato poético-político expressivo de uma singularidade-universal –, procuro apreender o conjunto de sentidos possível de ser extraído da frase de Perse. Em síntese, este conjunto de sentidos reserva à linguagem – e, pois, à *Kultur* – o cuidar da *humanitas*, a saber, a guarda ou a preservação da dignidade dos homens.

(C) Na terceira seção – intitulada *Uma resposta simples* –, correlaciono a frase de Perse com a vigorosa meditação heideggeriana sobre a linguagem, extraindo por fim a íntima e involuntária consonância entre as palavras do poeta e as do pensador. Para ambos, frente à renovada (infelizmente) ameaça da barbárie, tal consonância reside no cuidar da linguagem – no cuidar da *Kultur* –, e, pois, na decisão pela continuidade histórico-política dos homens.

Primeira seção – Uma resposta surpreendente

Nos anos imediatamente anteriores à Segunda Guerra Mundial e durante o seu transcorrer, muitos intelectuais, cientistas e artistas europeus, criticamente cientes do absoluto descaso do nazi-fascismo para com a democracia e a cultura, buscam em países não pertencentes ao Eixo a possibilidade de dar livre curso às suas pesquisas e obras.

Infelizmente, no entanto, nem todos conseguem chegar a bom porto: face a constrangimentos físicos e psicológicos de toda ordem, alguns, no limite de suas forças, vêem por bem responder à infâmia do totalitarismo com o ato extremo do suicídio. Entre outros, isto ocorre com Walter Benjamin – reconhecidamente o maior crítico literário europeu da primeira metade do século -, o que leva o poeta e dramaturgo Bertold Brecht a escrever que a morte de Benjamin, seu amigo pessoal, é o primeiro golpe profundo que Adolf Hitler consegue desfechar contra a cultura alemã (5).

Diante pois da inaudita violência desencadeada pelo nazi-fascismo na Europa, entre os que todavia conseguem exilar-se o poeta Saint-John Perse ilustra à perfeição – quando de seu ingresso em território norte-americano (1940) –, o posicionamento radicalmente crítico daqueles que, por diferentes meios, recusam-se a subjugar-se. Aportando nos Estados Unidos, ao oficial de imigração que pede que lhe declarem o sobrenome, o nome, a proveniência, o domicílio e a qualificação profissional, Perse responde surpreendentemente: *Habito meu nome, sou de minha língua, não tenho outra verdadeira pátria a não ser a de minhas idéias e só me reencontro verdadeiramente nas famílias de espírito que escolhi.*

Ora, pela análise do caráter extemporâneo da resposta do poeta (6), nas páginas seguintes objetivo refletir sobre o fenômeno linguagem – e, pois, sobre o fenômeno *Kultur* – enquanto, um e outro, *ato poético-político expressivo de uma singularidade -universal.* Assim,

> – *abstratamente*, nas páginas seguintes reflito sobre o fenômeno linguagem enquanto condição de possibilidade de o homem aculturar-se *diferencialmente*, a saber, reflito sobre o fenômeno linguagem enquanto condição de possibilidade de os homens estabelecerem entre si relações históricas propriamente humanas, tais como a) *relações sócio-econômicas* (relativas à produção de bens materiais), b) *relações sócio-políticas* (relativas ao estabelecimento dos sistemas de governo) e c) *relações sócio-culturais* (relativas à produção de bens simbólicos); e,
>
> – *concretamente*, nas páginas seguintes reflito sobre o fenômeno linguagem (*Kultur*) enquanto *ato poético-político radicalmente contraposto à emergência histórica da barbárie*, a saber, à emergência histórica de determinadas concepções político-ideológicas ancoradas exclusivamente em dogmas ou verdades absolutas. Pois tais concepções, porque apelativas ao que há de mais irracional e imediatista nos homens, propõem-se violentamente contrárias à continuidade daquilo que estes mesmos homens têm procurado – sequiosa e tenazmente – conquistar ao longo dos séculos: *a capacidade de gerir suas diferenças pela prática do diálogo crítico, a saber, pelo exercício de uma razão não-imediatamente instrumental ou técnica (objetivante e / ou apropriante do real), e, pois, pela experimentação de uma razão reflexiva, argumentativa, problematizadora* (7).

Neste sentido, a Segunda Guerra Mundial se constitui no palco histórico onde esta capacidade de convivência é mais seriamente colocada em perigo. O nacional-socialismo – travestido, rápida e tetricamente, no nazi-fascismo – combate pelo terror homicida toda e qualquer ordem sócio-cultural divergente de seus princípios arrivistas e totalitários. O poeta Saint-John Perse é apenas um dentre os muitos que vivem este combate (8). Sua arma, *as palavras*. Seu legado, *as palavras*. Com elas e por elas opõe-se – e nos opõe – à barbárie. Compreender-lhes a radicalidade, no momento em que são ditas, é compreender-lhes a força. Talvez mesmo a única força que pode ainda garantir a sobrevivência dos homens...

Ouçamos.

Segunda seção – Uma resposta subversiva

Saint-John Perse, ao revés do que o senso-comum supõe ser do feitio dos poetas, não é, neste momento, sob nenhuma hipótese, como que o porta-voz passivo e inconsciente de alguma "inspiração" advinda sabe-se lá de que região arcana inacessível ao restante dos mortais. Pois se tal mística houvesse de fato ocorrido – verdadeiramente, isto é impossível (9) –, as palavras do poeta perderiam toda virulência crítica, posto que, então, seriam provenientes de algo situado fora da temporalidade – logo, provenientes de algo não-sujeito a transformações objetivas (histórico-políticas) –.

Assim, o caráter extemporâneo da resposta de Perse está em realidade no fato de a mesma *opor-se radicalmente a seu tempo*: o poeta, em tal circunstância, toma o presente estado de coisas pela raiz,

subvertendo-lhe a ordenação lógica através da produção de um conjunto de significantes não-antecipável no interior daquele contexto sociolingüístico (histórico) (10), possibilitando, desse modo, a quem souber ouvir, *transcendê-lo.*

Como então apreender a absoluta radicalidade desta resposta?

Sim, absoluta radicalidade porque, diante de uma requisição aparentemente banal, Perse não hesita em lembrar ao burocrata que o questiona e aos homens que o circundam (homens, pode-se supor, também eles vilipendiados pela Guerra) aquilo mesmo que é a garantia da real dignidade psicológica, social e histórica *de todos os homens*, a saber, desde sempre, a linguagem – e, pois, a *Kultur* – . Porque evidentemente não é a requisição ela mesma que o leva a responder desta especial e inusitada maneira. Desde que então bastar-lhe-ía, se apenas desejasse obter o visto de entrada o mais rapidamente possível (no que sem dúvida todos ali estão interessados e dele esperam o mesmo e imediato interesse), declinar àquele funcionário, objetivamente, os dados pessoais que lhe são exigidos.

Não. Perse não quer cumprir os constrangimentos lógicos aparentemente insuperáveis desta situação (as respostas a serem dadas devem restringir-se à pura denotação de fatos), e, com sua breve sentença, recorda a todos os presentes o óbvio (e apenas o óbvio, acentua Roland Barthes(11), pode nos estupefazer): o absurdo inominável que está a ocorrer em solo europeu, por maiores que sejam o terror e a destruição dele provenientes, não consegue violentar em alguns homens – bastam alguns (12) – o cerne mesmo daquilo que lhes confere dignidade. E, leais a este limite, tais indivíduos são aqueles que – não raro sob situações as mais adversas – guardam singular e desapegadamente o futuro da cultura, ou, o que seria dizer o mesmo, a continuidade sócio-histórica dos próprios homens.

A absoluta radicalidade da resposta de Perse encontra-se portanto no fato de o poeta arregimentar criticamente, numa única frase, com extraordinário poder de síntese, elementos determinantes da *inextirpável independência do falante* diante dos que intentam, despoticamente, sob ideologias as mais diversas, deslegitimar-lhe os pressupostos éticos. Posto que os totalitarismos recentes – o nazi-fascismo, o estalinismo, o maoísmo, o komeinismo, o kadafismo, o husseinismo, o binladenismo, etc – primaram ou primam igualmente pela ignóbil tentativa de submeter as línguas faladas pelos povos ou grupos sob seu acicate à monologia (admitamos: à monocordia, à monotonia) de uma linguagem pautada exclusivamente por dogmas ou verdades absolutas. No bárbaro contexto do discurso totalitário, tais dogmas ou verdades absolutas seriam "revelados" quer por algum "Deus" (no komeinismo, no kadafismo, no husseinismo, no binladenismo), quer por alguns "gênios", "líderes" ou "homens superiores", tipos estes cujas elucubrações teóricas – por definição, questionáveis – são transformadas, a serviço de escusos e mórbidos interesses ideológicos, em artigos de fé (no estalinismo, no nazi-fascismo, no maoísmo).

Quando então Saint-John Perse responde ao oficial de imigração que o *nome* dá-lhe abrigo e que a *língua materna* possibilita-lhe o ser (*habito meu nome, sou de minha língua*), o poeta está, voluntária e corajosamente, reafirmando que a linguagem – e, pois, a *Kultur – são os sítios últimos de salvaguarda da dignidade dos homens frente aos poderes históricos do momento, quer totalitários, quer democráticos.*

Aqui, mais atenção.

Primeiro, trata-se da linguagem (*Kultur*) *enquanto ela mesma*, a saber, do fenômeno que – própria e decisivamente – *determina e caracteriza a irrupção do humano nos homens* (13). Desse modo, como as poucas e precisas palavras do poeta enunciam, trata-se de apreender tal fenômeno e dele cuidar *como o sítio privilegiado para a consecução da dignidade de um homem vis-à-vis outros homens* – dignidade, pois, em termos rigorosos, inarredavelmente trans-linguística e trans-cultural, ou, se se preferir, em expressão caríssima a Sócrates e a Kant, *cosmopolita* –.

Contra este sítio – afirma-o Perse – todo e qualquer despotismo arremeter-se-á inutilmente. Posto que *habitar* o nome e *ser* da língua materna revelam e relevam o intrínseco e necessário pertencimento dos homens à linguagem – e, pois, à *Kultur* –. Ora, tal pertencimento é o que lhes confere – própria e decisivamente – a *humanitas*, a saber, o posicionamento ético-dialogante com outros homens (14). Contudo, este posicionamento – que implica e exige pois *tolerância* para com as diferenças sócio-culturais e políticas – é sistematicamente lançado no opróbrio pelos totalitarismos dos mais diversos matizes ideológicos. Os despotismos, infelizmente sob "argumentos" que não vacilam em recorrer à força

das armas – o que em verdade apenas lhes expõe a fragilidade –, desse modo pretextam uma visão unilateral, preconceituosa, provinciana e belicista dos homens (15).

Segundo, a resposta de Perse vale *também* para os países democráticos – e talvez mesmo principalmente para estes... Porque, cabe lembrar, o poeta responde desta maneira quando – na condição de exilado – é recebido nos Estados Unidos, a saber, é albergado exatamente no país que, dentre todos os demais, propaga aos quatro cantos a necessidade de defesa conjunta dos "valores da democracia" diante do brutalismo nazi-fascista. O fato tem, pois, especial importância.

Sim, porque a resposta de Perse parece-nos então contraditória: afinal ela deveria ter sido proferida se, por exemplo, o poeta estivesse sendo interrogado por membros de alguma polícia secreta nazi-fascista para, em seguida, pouco importando o que houvesse dito, ser comboiado para algum campo de extermínio (o que de fato aconteceu com muitos outros). Porém, não. *A resposta de Perse é, a seu modo, absolutamente coerente com o momento histórico*. O poeta, voluntariamente provocativo, *chama a si a atenção reflexiva e crítica dos homens* : posto que os países aliados, por princípio e no contexto da Guerra, propõem-se os guardiães da democracia – da tolerância para com as diferenças sócio-culturais e políticas (tolerância esta inexistente no nazi-fascismo) –, *sua resposta objetiva legitimar lógica e ontologicamente a concepção mesma de liberdade* (16).

Ouçamos novamente a resposta de Saint-John Perse: *Habito meu nome, sou de minha língua, não tenho outra verdadeira pátria a não ser a de minhas idéias e só me reencontro verdadeiramente nas famílias de espírito que escolhi.*

O poeta encontra-se, portanto, naquele momento histórico, frente aos poderes em litígio, *afirmando politicamente – e poeticamente – sua real liberdade*, e, pois, poeticamente – e politicamente –, *a real liberdade de todos os homens*. Todavia, ao contrário do que se esperaria de um político profissional, de um ideólogo ou de um militante imaturo, afirma-a sem nenhuma arrogância, empáfia ou grandiloqüência. Suas palavras, simples e seguras, sem dúvida proferidas em voz pausada e tranqüila, *desnudam-no*, *libertam-no*:

> ¬ sim, porque *habito meu nome* e porque *sou de minha língua*, minha dignidade – meu co-existir no seio da comunidade humana – devo à língua materna (à linguagem ou à *Kultur*, em sentido amplo);
>
> ¬ sim, porque *não tenho outra verdadeira pátria a não ser a de minhas idéias*, minhas "fronteiras" são demarcadas pelo que penso – e o que penso não tem, *a priori* e necessariamente, limites espaço-temporais determinados –;
>
> ¬ sim, porque *só me reencontro verdadeiramente nas famílias de espírito que escolhi*, minha fidelidade sócio-cultural devo às classes de espírito por mim voluntariamente escolhidas... (17)

Sim – espantosa subversão de valores realizada numa única frase por Perse!

Certo, ele não é proprietário de nenhum dos bens econômicos, políticos e ideológicos violenta e mortalmente disputados pelo comum dos homens; certo, sua identidade (seu reencontro consigo mesmo) é-lhe consignada apenas no convívio com uma estranha " família espiritual" dispersa pelos quatro cantos do orbe; certo, reduzido, materialmente, à condição de exilado, sua pobreza é pois evidente.

Porém, atenção.

Ao afirmar serena, corajosa, radical e explicitamente tais elementos, *Perse mantém inexpugnável a sua dignidade humana* – e, pois, a dignidade humana de todos os homens –. Por quê? – Porque Saint-John Perse se faz, naquela circunstância, exemplarmente, *o mais político – e poético – dentre todos os presentes:* num contexto histórico de todo adverso, *o poeta recorre ao máximo valor ético – e estético – pelo qual se devem pautar as relações entre os homens* (18), a saber, em uma frase aparentemente exógena, recorre à percepção insofismável de que a dignidade dos homens – sua sobrevivência

psicológica, social e histórica – é-lhes auferida própria e decisivamente pela linguagem – e, pois, pela *Kultur* –.

Isto significa que Perse, como talvez poucos homens já o tenham feito (19), *exprime-se livremente*, a saber, exprime-se – para defendê-la – *desde a instância mesma que determina e configura os homens enquanto* tais – logo, desde a instância mesma que possibilita aos homens *re-criarem continuamente a si mesmos –.* Repito-o propositalmente: esta instância é a própria linguagem – e, pois, a própria *Kultur* –, ou, se se quiser – e deve-se querer –, *a própria liberdade* (20). E sem dúvida que esta linguagem, esta *Kultur* ou esta liberdade reivindicadas pelo poeta não são jamais a "linguagem", a "*Kultur*" ou a "liberdade" sub-reptícia ou declaradamente impostas aos homens, quer, no primeiro caso, pelos regimes ditos democráticos, quer, no segundo caso, pelos regimes totalitários.

Pois a liberdade expressa e requerida por Perse não se situa apenas num plano formal – como efetivamente acontece ou via de regra tem acontecido nos regimes democráticos-capitalistas ou nos socialistas não-democráticos –. Perse absolutamente não responde, como talvez um celerado o houvesse feito, "qualquer coisa" ao aduaneiro, e também não o faz do modo e com o conteúdo que este espera. Não. A liberdade que sua resposta surpreendente e subversiva exige, se soubermos ouvi-la intensa e extensamente, *provém do mais alto espírito de humildade ou de desprendimento*: realmente livre é o homem que se sabe *transcendido pela linguagem* (*Kultur*), ou, o que seria dizer o mesmo, realmente livre é o homem ciente de seu pertencimento próprio e decisivo a um campo estrutural e organicamente *pluralista* (a linguagem ou a *Kultur*). E – importa observar –, é este campo que lhe confere, sob qualquer contexto e em um lugar qualquer do orbe, *sua irrefreável destinação à cidadania* (21).

Assim, radicalmente ao contrário da imediata instrumentalização técnica da linguagem ou da *Kultur* realizada pelas pseudo-democracias e pelos despotismos – transformando-as, baixamente, em serviçais das ideologias –, em meio à mais violenta, terrível e obscurantista das guerras o poeta Saint-John Perse deixa-se desnudar pela linguagem – *habito meu nome, sou de minha língua* –, e ao fim de sua luminosa frase ei-lo apenas pertencente à *Kultur – não tenho outra verdadeira pátria a não ser a de minhas idéias* –, ei-lo apenas dignamente humano – *só me reencontro verdadeiramente nas famílias de espírito que escolhi* –, ei-lo apenas livre...

Terceira seção – Uma resposta simples

No contexto da tradição filosófica ocidental o fenômeno linguagem quase sempre está sob a análise rigorosa dos pensadores, pois raros são aqueles que, de uma maneira ou de outra, não fazem de tal fenômeno o tema de suas reflexões (22).

Portanto, há cerca de vinte e cinco séculos o fato de o homem *falar e pensar* – de obrigatoriamente expressar o pensamento por meio de palavras (23) – ocupa a atenção reflexiva e crítica dos filósofos. Em função, todavia, das diferentes perspectivas de interpretação adotadas, claro está que cada um deles extrai conseqüências próprias sobre o real estatuto deste fenômeno, chegando-se inclusive ao caso de um mesmo filósofo criar duas concepções teóricas sobre a linguagem inteiramente diversas uma da outra (24).

Nesta terceira e última parte meu objetivo não é descrever *pari passu* como que a problemática da linguagem foi, sob múltiplas formas, equacionada no transcurso histórico da filosofia. Mesmo porque não sou historiador. Aqui, sou (a expressão é de Gaston Bachelard) um "filosofante", a saber, os sentidos que nas partes precedentes procuro extrair da resposta de Saint-John Perse resultam de uma determinada "preocupação teórica": decido pensar a resposta do poeta a partir de uma peculiar meditação sobre a linguagem, a qual, declaradamente, não pertence ao transcurso histórico da filosofia (25).

Assim, a epígrafe (de Heidegger) que abre estas páginas – "a linguagem é a habitação da essência do homem" – quer manter com as mesmas um "diálogo hermenêutico", a saber, ambas (epígrafe e páginas) "percorrem o mesmo caminho": o caminho que procura apreender a inteligibilidade da resposta de Perse pelo reenvio constante das páginas do texto à epígrafe e vice-versa... Com efeito, dois textos de Heidegger bastam-me aqui como instrumental teórico a partir do qual o fenômeno linguagem e a resposta de Saint-John Perse são correlacionados (26), compondo e expondo, nas páginas que o leitor tem em mãos, o objeto que estou a analisar, a saber, o fenômeno linguagem (*Kultur*) enquanto *ato poético-político expressivo de uma singularidade-universal*.

Para Heidegger, desde uma perspectiva teórica ontológico-historial, "a linguagem é a casa do Ser" (27). Isto porque, em sentido próprio, *a linguagem é o campo – lógico e ontológico – onde os homens estão irrecorrivelmente situados*, ou, noutros termos, *a linguagem é o campo – lógico e ontológico – no interior e a partir do qual os homens podem apreender a si mesmos enquanto homens, e, por extensão, inclusivamente, apreender o mundo* (28).

O *ser* – de homens e mundo – é portanto aberto ou possibilitado pela linguagem, e nela, enquanto pois "casa do Ser", conclui Heidegger, "mora o homem" (29). Ainda mais, "os pensadores e os poetas são os guardiães desta habitação" (30), a saber, cabe a uns e a outros manter atenção permanente sobre o próprio do habitar, cuidando do que é estrutural e organicamente decisivo: a linguagem – e, pois, a *Kultur* –, ambas compreendidas em sentido universalista – logo, frise-se, em sentido democrático e pluralista –, constituem-se – declara-o igualmente Perse – na garantia da possibilidade de convivência tolerante das diferenças.

Ora, ser os guardiães da linguagem – e, pois, os guardiães da *Kultur* (linguagem e *Kultur* nas quais, propriamente, reside a dignidade dos homens) – consiste em atentar para o fato de que "o esvaziamento [a perda de sentido lógico e ontológico] da linguagem, que se dissemina em toda parte e rapidamente, não destrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra", mas, sobretudo, "provém de uma ameaça à essência do homem" (31).

Que ameaça?

– A ameaça da barbárie, a saber, a emergência e / ou ressurgimento de concepções político-ideológicas obtusamente ancoradas em dogmas ou verdades absolutas, e, pois, em termos práticos, autoritárias ou totalitárias. No caso que estou analisando – a resposta do poeta Saint-John Perse, emitida quando de seu exílio em território norte-americano, durante a Segunda Guerra Mundial –, trata-se do mais sério empreendimento totalitário jamais antes assestado contra a possibilidade de os homens ordenarem democrática e solidariamente suas diferenças – por extensão, trata-se da mais séria ameaça à sobrevivência da *Kultur* –. Este empreendimento totalitário – lembramo-nos consternados – chamou-se nazi-fascismo.

Fazer frente à barbárie, em suas diferentes formas, é portanto cuidar permanentemente do sítio próprio em que residem os homens – a linguagem ou a *Kulur* –, e isto significa incansavelmente trabalhar com ferramentas-palavras para que "o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)" (32). Realizado via de regra madura e serenamente, este trabalho constitui-se na guarda ou cuidado da *humanitas*, " pois humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, isto é, situado fora de sua essência [habitar a linguagem ou a *Kultur*]" (33). Aquele que assim trabalha em realidade luta com armas-palavras para que o homem "se torne livre para a sua humanidade, para nela encontrar a sua dignidade" (34) – ou, nas belíssimas palavras de Nietzsche, "trabalha e inventa para construir a casa para o além-do-homem e prepara para ele terra, animal e planta" (35) –.

Abro um breve parêntese.

Em querela com os sofistas de seu tempo, no diálogo *Teeteto* (notação 155 d), Platão considera a capacidade de os homens *se espantarem* (em grego, *thaumadzein*) como o elemento determinante do filosofar verdadeiro (36). Para Heidegger esta capacidade se constitui no "poder de se espantar diante do Simples", e, o que é mais, "deve-se aceitar esse espanto como morada" (37).

Isto significa que os homens hão de permanecer o mais próximo possível deste espanto, para, dele cuidando, então ascenderem e acederem àquilo que neles mesmos é próprio e decisivo, a saber, ascenderem e acederem ao *dom* que desde sempre lhes foi exclusivamente outorgado: porque*falantes* (em grego, *zóon lógon éckon*) os homens são os entes que – na e pela linguagem – podem *des-velar* (em grego, *a-létheia*) o Ser (38).

Legado misteriosamente aos homens este dom é, assim, em primeira instância, *a linguagem ela mesma* – e, pois, *a Kultur ela mesma* –. O envio deste dom se constitui, no entanto, como esplendidamente observa Hölderlin, no "mais perigoso dos bens" (39), pois encontram-se os homens suficientemente amadurecidos para acatar o envio da linguagem (*Kultur*) – *como o elemento que os sobredetermina, possibilitando-lhes o*

ser e o existir? Noutros termos, aquilo que Heidegger caracteriza como o "arrazoamento impensado do planeta" (40) não seria a expressão prática – infelizmente, talvez terminal – *de que não estávamos experimentados o bastante para ascender e aceder ao que nos transcende?*

Fecho parêntese e retomo minha exposição.

A resposta de Saint-John Perse – se ouvida atentamente – *é pois a expressão poético-política de uma singularidade-universal*. Nela e por ela trata-se da preservação da *humanitas*, a saber, trata-se do cuidado para com o irrecorrível fato de os homens *habitarem lógica e ontologicamente a linguagem (Kultur)*. E – prova-o Perse –, despotismo algum, por violentos que sejam seus subterfúgios e mecanismos, consegue solapar os alicerces desta Casa milenarmente soerguida pelas mãos dos homens...

Ouvir intensa e extensamente a resposta do poeta exige então "que nos tornemos amigos do não-costumeiro do Simples", para que desse modo possamos ser tomados "imediatamente por uma outra ordem de preocupações" (41). Ao contrário pois do que comumente se acredita, o que é propriamente Simples – e neste sentido justifica-se grafá-lo substantivamente (como o faz Heidegger) – não são o comum e o esperado, *mas sim o incomum e o inesperado...* (42)

Próximos então do Simples, ouvimos de repente o apelo para a guarda do que nos determina ou nos caracteriza *como homens* : a guarda da linguagem – e, pois, a guarda da *Kultur* –. Historicamente, não poucas vezes os homens afastaram-se – infelizmente, não poucos continuam afastados – deste comprometimento ético e estético basilar (43). E a Segunda Guerra Mundial sem dúvida se constitui no momento em que este afastamento alcança – quase a ponto de romper-se – os seus limites extremos.

Assim, a resposta de Saint-John Perse contribui a seu modo (e quase anonimamente) para que estes limites – limites no interior dos quais a convivência entre homens é possível – não sejam definitivamente vilipendiados e esquecidos. Apenas um homem extremamente sensível e radicalmente ciente de sua dignidade humana – por extensão, da dignidade humana de todos os homens – poderia, naquela circunstância, ter proferido tal resposta. A sutilíssima sensibilidade e a percepção crítica nela presentes, certamente foram adquiridas, trabalhadas e sedimentadas no espírito do poeta ao longo de um processo de contínua atenção ao Simples. Quando se fez necessário esta atenção resultou no fruto amadurecido de uma frase serenamente provocante, precisa, insubstituível.

Cabe-me por fim refletir brevemente sobre a segunda epígrafe com que abro estas páginas ("Se nós fôssemos verdadeiramente ‘revolucionários’ (à maneira russa), ousaríamos tocar nas convenções da linguagem" – Valéry, *Cahiers*).

Aparentemente a mesma talvez não apresente relação alguma com o que acabo de expor. Não obstante ela conflui intimamente para a resposta de Saint-John Perse. Sim, porque o poeta, naquela circunstância, ousa "tocar nas convenções da linguagem", a saber, com o inusitado de sua resposta ele possibilita que o estado de coisas ao qual todos ali parecem estar penosamente subjugados possa ser apreendido de maneira totalmente diversa – logo, *transformado* (44) –. Outro poeta, Stéphane Mallarmé, certa vez escreve que quando se muda a linguagem – quando se altera a previsibilidade da comunicação usual entre os homens –, e se se o faz "à maneira russa" (radicalmente), *muda-se o mundo*...

Claro que esta mudança – volto a afirmá-lo – só é possível a partir da proximidade dos homens em relação ao Simples. Contudo, escreve Heidegger, "o número dos que ainda sabem o Simples como um bem que conquistaram diminui, não há dúvida, rapidamente. Esses poucos serão, no entanto, em toda parte, os que permanecem" (45).

O poeta Saint-John Perse, com a limpidez de sua frase – proferida em momentos de extrema solidão e perigo –, *convida-nos à permanência*: nela o Simples torna-se ainda mais Simples, *pois o ato extraordinário de falar aos homens transcende, aos homens liberta .*

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(1) Psicanalista. Membro Colegiado-Fundador do *OBSERVATÓRIO DA PSICANÁLISE* (Colegiado Psicanalítico de Orientação Lacaniana – COPOL –, Rio de Janeiro, Brasil). Tels. (21) 2205 58 56 / (21) 2265 43 03 / (21) 9888 41 85. E-mail.: jmcastromattos@uol.com.br &jmcmattos@globo.com

(2) BADIOU, A. *Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. A questão de uma *singularidade - universal* é amplamente exposta e problematizada nas conferências *O que é pensar filosoficamente a política?* (: 89 - 96) e *São Paulo: um contemporâneo* (: 97 - 110). – Valho-me aqui do termo alemão *Kultur* tal como Freud o faz em *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) [*O mal-estar na civilização*], não obrigando-me pois a demarcar as diferenças entre *cultura* e *civilização*.

(3) SAINT-JOHN PERSE (1887 - 1975). Descendente de colonos franceses estabelecidos nas Antilhas após o Século XVII, nasce em Guadalupe, recebendo o nome de Alexis Léger. Toda a sua obra de poeta é marcada pelos anos de juventude passados nas Antilhas. Em 1899, em seguida a um terremoto, sua família é reunida e retira-se de Guadalupe. Perse decidirá jamais voltar à sua terra natal. Todavia, sua memória e suas emoções são definitivamente marcadas pela fauna e flora das Antilhas. O exílio fará parte integrante de sua obra, a qual será impregnada de uma língua rica em vocábulos raros e por metáforas estranhas e preciosas. Em *Éloges* (1911) o poeta relata sua infância nos trópicos e toda uma época da burguesia colonial francesa é descrita. Em 1960 é laureado com o Prêmio Nobel de Li teratura. Por sua vez, Alexis Léger será um dos artífices da diplomacia da Terceira República. Secretário-Geral do Ministério das Relações Exteriores, ele participará com Aristide Briand da política de *détente* européia *vis-à-vis* o nazi-fascismo. Destituído pelo regime de Vichy, ele se estabelecerá nos Estados Unidos em 1940, retornando à França apenas em 1957. Filósofo e historiador, mas também geólogo, naturalista e etnólogo, Saint-John Perse é um espírito ávido de música tanto quanto de arqueologia. Homem do Atlântico, Perse concluirá seus dias em Giens, à beira do Mediterrâneo.

(4) Frase citada em *Elogio dos intelectuais*, de Bernard-Henri Lévy (Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988). Obra comentada por José Castello no artigo "O arauto da solidão", *in: Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 19 de Julho de 1988: 08. (5) "Folhetim" (nº 412), *in: Folha de São Paulo*. São Paulo, 09 de Dezembro de 1984: 02.

À MORTE VOLUNTÁRIA DO FUGITIVO WALTER BENJAMIN

BERTOLD BRECHT (1941)

Tradução de *Haroldo de Campos*

Ouvi dizer que levantaste a mão contra ti mesmo,
Antecipando o carniceiro.

Oito anos banido, o olho no triunfo do inimigo,
Impelido afinal a uma fronteira intranspassável,
Passaste, como se diz, o passo transpassável.

Ruem os reinos. Chefes de quadrilha
Acodem em compasso de estadistas. Os povos
Somem da vista, toldados pelas armas.

O futuro no escuro. Frágeis
Os poderes benignos. E vias tudo isso
Quando destruíste o corpo torturável.

(6) No prólogo de seu belo ensaio sobre Nietzsche, Scarlet Marton define esplendidamente esta expressão: "Extemporaneidade não significa anacronismos (...) nem dons proféticos, mas apenas uma certa maneira de se relacionar com o presente. (O extemporâneo) *endereça ao mundo uma crítica radical* (grifos meus, JMCM). Extemporaneidade implica radicalidade. (O extemporâneo) é 'um homem em luta contra seu tempo'. Radicalidade implica diferença." – MARTON, S. *Friedrich Nietzsche, uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984: 07 - 08.

(7) No contexto de minha exposição remeto o leitor ao texto *A pretensão de universalidade da hermenêutica*, de Jürgen Habermas. – HABERMAS, J. "A pretensão de universalidade da hermenêutica", *in: Dialética e hermenêutica (para a crítica da hermenêutica de Gadamer)*. Porto Alegre: L&PM, 1987: 26 -72.

(8) Entre tantos outros lembro-me aqui de Antonio Gramsci (1891 - 1937), talvez o mais importante pensador marxista do Século XX. Prisioneiro político durante os dez últimos anos de sua vida (sob a vigilância direta de Benito Mussolini), nos anos de prisão Gramsci escreveu, apesar de todas as dificuldades que lhe eram impostas pelo fascismo, a maior e mais importante parte de sua obra – publicada postumamente sob o título geral de *Cadernos do cárcere* –.

(9) João Cabral de Mel o Neto (1920 - 1999) fornece um brilhante testemunho do que estou afirmando: "(...) eu não entrei na Literatura pela porta aberta por onde em geral as pessoas entram, a ignorância e a bossa. Eu tinha uma grande curiosidade intelectual, nunca fui um improvisador, nunca acreditei em inspiração ou em bossa. (...). A verdade é que em matéria de criação eu acredito mais no trabalho do que na espontaneidade. Eu não creio que a espontaneidade seja critério para nada. Nem critério moral. Existe certo tipo de autor, certo tipo de leitor que erige a espontaneidade como valor. O que eu faço espontaneamente não presta, me dá a impressão que é eco de alguma coisa que eu li de outra pessoa. Eu acho que a pessoa é autêntica quando trabalha demais para eliminar, daquilo que ela faz, tudo que não é ela mesma, tudo que é estranho. Eu acho o trabalho essencial na criação artística, e é através do trabalho que a pessoa chega a uma expressão autêntica. (...). Eu não creio que alguém escreva com emoção. Com emoção um sujeito comete um crime, pratica atos irracionais. E escrever é um ato racional. Mas você pode escrever friamente uma coisa que contenha emoção para o leitor. Com emoção não se escreve uma obra de arte. Você imaginou um arquiteto fazer uma casa com emoção? O arquiteto senta calmamente diante de sua prancheta e desenha uma casa. Assim com o músico, com o pintor. (...). A obra de arte é um objeto que provoca uma emoção. Para fazer um objeto assim você precisa de um trabalho minucioso, consciente e demorado." – MELO NETO, J. C. "Com emoção não se escreve uma obra de arte", *in: Leia livros*. São Paulo: s. e., Fevereiro de 1986: 07 - 09.

(10) Atendo-me aqui a Ferdinand de Saussure (1857 - 1913), fundador da Lingüística, a frase de Saint-John Perse *é um conjunto de signos verbais (palavras)*. Para Saussure o signo verbal é formado pela união de um *significante* (constitui o *plano de expressão* do signo) e de um *significado*(constitui o *plano de conteúdo* do signo). Resumidamente, o significante verbal corresponde à "materialidade do som da palavra" e o significado corresponde ao(s) "sentido(s)" da palavra. – BARTHES, R. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1979.

(11) BARTHES, R. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1980: 46.

(12) Sim, bastam alguns. Um dos textos tardios de Heidegger, *O caminho do campo* (1948), retoma com precisão o tema central de *Ser e Tempo* (1927): a guarda da questão do sentido do Ser no horizonte do Tempo Finito é responsabilidade de pensadores e poetas.

(13) Esta "irrupção do humano nos homens" é, portanto, a própria linguagem – e, pois, a própria *Kultur* –. Percebe-se imediatamente: em minhas páginas *humano* e *humanidade* sã o termos *substantivos*. Mantenho-me assim à letra de Heidegger: tais expressões não têm nada a ver com quaisquer "humanismos". – HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

(14) ANDRADE, C. D. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1979: 783 - 784. Transcrevo a seguir um dos poemas de Drummond:

O CONSTANTE DIÁLOGO

Há tantos diálogos

Diálogo com o ser amado
O semelhante
O diferente
O indiferente

O oposto
O adversário
O surdo-mudo
O possesso
O irracional
O vegetal
O mineral
O inominado

Diálogo consigo mesmo
Com a noite
Os astros
Os mortos
As idéias
O sonho
O passado
O mais que futuro

Escolhe teu diálogo
&
Tua melhor palavra
Ou teu melhor silêncio
Mesmo no silêncio e com o silêncio
Dialogamos.

(15) Por exemplo (um dentre tantos outros), a violenta e covarde repressão aos estudantes chineses ocorrida em Pequim (Maio - Junho de 1989).

(16) Com sua resposta Saint-John Perse objetiva determinar o estatuto lógico e ontológico do conceito corrente de liberdade, inscrevendo-o – desde a singularidade de seu ato – em um âmbito universal. Desse modo, Perse procura desvencilhá-lo de qualquer adjetivação ou manipulação ideológica.

(17) Esta expressão ("classes de espírito") encontra-se em Proust: "As classes de espírito não correspondem às classes sociais". – CANÇADO, J. M. O. *Marcel Proust, as intermitências do coração*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1983: 10.

(18) Proposição 6.421 do *Tractatus logico-philosophicus* (1921), de Wittgenstein: "(Ética e estética são uma só)". – WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1993: 277.

(19) Recordo a exemplar defesa que Sócrates faz de si mesmo diante de seus estúpidos acusadores. A leitura do *A defesa de Sócrates*, de Platão, é decisiva para que possamos compreender que *ser livre é, em primeira instância, corresponder (co-responder) à própria dignidade...* –PLATÃO, "A defesa de Sócrates", *in: Sócrates*. São Paulo: Editora Abril, 1972: 11 - 33.

(20) Ao longo de minha argumentação suponho não ser difícil ao leitor deduzir que a universalidade de tais elementos – linguagem e *Kultur* e liberdade – exige a singularidade do ato locucionário que os institui *deste modo*, a saber, *idênticos*. Ora, a singularidade de tal ato é o próprio *deve-se querer a identidade entre linguagem e Kultur e liberdade*... (*Nota bene*: isto não tem nada a ver com quaisquer voluntarismos.)

(21) A linguagem – e, pois, a *Kultur* – enquanto um campo estrutural e organicamente pluralista é, em si mesma, *a própria cidadania*. E este termo – cidadania – é inteiramente apropriado para expressar a exigência de uma *singularidade-universal* contraposta à barbárie: por um lado, refere-se à *pólis* (universalidade), e, por outro, à inscrição diferencial dos indivíduos no interior desta mesma *pólis* (singularidade). Não por acaso, Sócrates e Kant diziam-se *cidadãos do mundo...*

(22) Segundo Heidegger a filosofia (metafísica) inicia-se com Platão (428-7 – 348-7 a.C.) e conclui-se com Nietzsche (1844 - 1900). Neste percurso – desde pois o *Crátilo* (de Platão) aos aforismos de Nietzsche –, o tema linguagem recebe dos filósofos, explícita ou implicitamente, atenção constante e criteriosa.

(23) Tal fato conduz Octávio Paz (Prêmio Nobel de Literatura de 1990) a observar muito justamente que *os homens não falam porque pensam, mas sim pensam porque falam*...

(24) Refiro-me a Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951). Em sua obra *Investigações filosóficas* (escrita em 1948 e publicada postumamente) o filósofo propõe uma concepção teórica sobre a linguagem basicamente distinta da que havia proposto no *Tractatus logico-philosophicus* (publicado em 1921). – WITTGENSTEIN, L. "Investigações filosóficas", *in: Wittgenstein*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

(25) Os textos de Heidegger, como em várias ocasiões foi afirmado pelo próprio pensador, não se constituem em um "sistema filosófico-metafísico". Isto porque Heidegger objetiva pensar o que tal sistema *não pensa*, a saber, objetiva pensar continuamente a *diferença ontológica* – diferença de sentido ou de compreensibilidade entre Ser e ser-do-ente no horizonte da temporalidade finita –. Tal projeto ancora-se em (e desenvolve-se a partir de) *Ser e Tempo* (1927). – HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

(26) 1) HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

2) HEIDEGGER, M. *O caminho do campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

(27) O *Dasein* é ontológico-historial. Isto significa que o Ser – com mais propriedade: *a questão do sentido do Ser* – foi-lhe destinado – *enviado a ele como um dom (que lhe cabe, pois, cuidar)* – em um horizonte temporal finito – *na clareira (* em alemão: *Lichtung) em que vige uma temporalidade originariamente finita – .* Ora, a linguagem – enquanto "casa do Ser" – é a estrutura que faculta ao *Dasein* a *práxis* deste dom. Neste sentido, o *Dasein* é *ser-no-mundo*.

(28) "'Mundo', na expressão 'ser-no-mundo', não significa, de forma alguma, o ente terreno em oposição ao celeste, nem o 'mundano' em oposição ao 'espiritual'. 'Mundo' não significa nenhum ente ou domínio de entes, mas a Abertura do Ser. O homem *é* – e é *homem* – na medida em que é o *ex-sistente*. O homem está ex-posto à Abertura do Ser – que é *como* Abertura –. Sendo o *lance* (em alemão, *Wurf*), o Ser lançou para si a essência do homem no 'cuidado'. Lançado desse modo, o homem está 'na' Abertura do Ser. 'Mundo' é a Clareira do Ser à qual o homem se ex-põe por sua essência lançada." – HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995: 79.

(29) HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995: 24.

(30) HEIDEGGER, M. *Op. cit.*: 24 - 25.

(31) HEIDEGGER, M. *Op. cit.*: 32.

(32) HEIDEGGER, M. *Op. cit.*: 34.

(33) HEIDEGGER, M. *Op. cit.*: 34.

(34) HEIDEGGER, M. *Op. cit.*: 36. (Notas 28 a 34: tradução com pequenas modificações realizadas por mim, JMCM.)

(35) NIETZSCHE, F. "Assim falou Zaratustra", *in: Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1974: 235.

(36) Para Platão os sofistas são seres "incapazes de se espantar"... Isto porque compreendem a linguagem apenas como um conjunto de sinais (signos) *arbitrariamente criado pelos homens*, logo, um conjunto de sinais (signos) que *não possui fundamentação ontológica alguma*. Ora, diz-nos Platão, é possível aos homens *se espantarem* diante do Ser a partir da arbitrariedade e da previsibilidade da linguagem tal como a entendem os sofistas? Como determinar que algo *é* – que é pois *verdadeiro* (ontológica, singular e universalmente) – a partir da não-correspondência (sofística) entre linguagem e Ser? Se a linguagem, como querem os sofistas, não possui relação alguma com o Ser – ela mesma não possui "ser" algum, muito simplesmente porque *não há Ser* –, como que a verdade ontológica (singular e universal) seria possível?

(37) ARENDT, H. "Martin Heidegger faz oitenta anos ", *in Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987: 227.

(38) "Suponhamos que não houvesse esta significação indeterminada e que não entendêssemos o que 'Ser' significa. Em tal caso, o que aconteceria? Um nome ou um verbo a menos em nossa linguagem? De modo algum. *Já não haveria simplesmente nenhuma linguagem*. Não seria possível o dar-se do ente para nós, de maneira a ser nomeado e falado. Pois se remeter ao ente enquanto tal implica compreendê-lo a princípio como ente, isto é, em seu ser. Se simplesmente não compreendêssemos o Ser, se a palavra 'Ser' não apresentasse sequer aquela significação imprecisa, então *toda e qualquer palavra seria impossível*. Não poderíamos jamais ser *aqueles que falam*. Não poderíamos ser o que somos. Pois ser homem significa ser um falante." – HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tubingen: Max Niemeyer, 1935: 62. Cf. NUNES, B. *Passagem para o poético (filosofia e poesia em Heidegger)*. São Paulo: Editora Ática, 1986: 197.

(39) HEIDEGGER, M. "Hölderlin y la esencia de la poesia", *in: Arte y poesia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985: 126 ss.

(40) A saber, o "pré-domínio do discurso científico-tecnológico" .

(41) HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995: 97.

(42) HERÁCLITO (540 - 470 a.C.) – *Fragmento 18*, em minha (JMCM) tradução: *Na espera, a con-juntura do inesperado*.

(43) A proposição 6.421 do *Tractatus logico-philosophicus* (1921) ainda espera que as suas conseqüências sejam devidamente exploradas. Como se sabe, significativamente entre parênteses, Wittgenstein conclui: "(Ética e estética são uma só.)" (WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*: 277.) Ora, esta mesma articulação entre ética e estética encontra-se também em Heidegger: "O esvaziamento da linguagem, que prolifera rápido por toda parte, não destrói apenas a responsabilidade *estética e moral vigente em todo emprego da linguagem*. Provém de uma ameaça à essência do homem." (HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. *Op. cit.*: 32, grifos meus, JMCM). Não menos importante é a articulação entre ética e estética na leitura que Lacan realiza do legado freudiano (o "estilo", o "bem-dizer", a "escritura", a "monstração topológica", etc).

(44) "Outra questão é saber como se pode falar de uma *transformação* da sociedade, o que nos remete a uma passagem muito citada das *Teses sobre Feuerbach*, de Karl Marx: 'Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é *transformá-lo*. §. Citando-se esta frase e aplicando-a, perde-se de vista que uma transformação do mundo pressupõe uma mudança da *representação do mundo* e que uma representação do mundo não pode ser obtida senão através de uma *interpretação* adequada do mundo. Isto significa que Marx baseia-se em uma interpretação bem determinada de mundo para exigir sua transformação, o que demonstra que aquela frase é uma frase não fundamentada. Ela dá a impressão de ser pronunciada contra a filosofia, enquanto que na segunda parte da frase a exigência de uma filosofia é tacitamente pressuposta." – HEIDEGGER, M. "Martin Heidegger aos oitenta anos (entrevista com Richard Wisser em 1969)", *in : Cahier de L´Herne*. Paris: Éditions de L´Herne, 1983: 382 - 383.

(45) HEIDEGGER, M. *O caminho do campo*. *O p. cit.*: 70.

Nota suplementar. Claro que o "complô dos medíocres em nome da mediocridade" (a expressão é de Jean Beaufret) continuará entregando Nietzsche e Heidegger aos nazi-fascistas... Portanto, ter-me valido destes pensadores – sobretudo de Heidegger – para ler a frase de Saint-John Perse parecerá, aos olhos daqueles militantes da inibição intelectual, um " ato contraditório e irresponsável" (*sic*). Ora, sem ilusão de convencê-los – visto que a mediocridade e a canalhice são incuráveis (Freud e Lacan recusaram energicamente a psicanálise a estes "traços de caráter") –, cito Heidegger: "O 'alemão' (na obra de Hölderlin) não é dito ao mundo para o mundo se restabelecer ao modo de ser alemão. É dito aos alemães para que eles, *em virtude do destino que os faz pertencer aos outros povos, integrem juntamente com eles a história do mundo*. A Pátria dessa morada histórica é a proximidade ao Ser." – HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. *Op. cit.*: 62 - 63, grifos meus, JMCM. Cf. também o definitivo artigo *Ainda Heidegger e o*

nazismo, de Pierre Aubenque – AUBENQUE, P. "Ainda Heidegger e o nazismo", *in: Revista Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, Outubro de 1988: 87 - 99.

Arte y psicoanálisis

Presentación sección "Arte y psicoanálisis"

Luis Camargo – Sara Elena Hassan – Albert Garcia i Hernández

A juzgar por el número de textos que nos hacen llegar, sigue el interés de nuestros colaboradores hacia el campo artístico.

El lector encontrará diferentes enfoques que tratan de acercar el psicoanálisis al arte, especialmente al literario. Ese interés no es nuevo. Ya lo hizo Freud, ya lo hizo Lacan, ya lo hizo más gente. Aunque, todo hay que decirlo, no todo el mundo es Freud o Lacan.

En este número nos hemos encontrado con una novedad. Por primera vez, más de un artículo trata el tema de la música. Es un apartado artístico del que no abundan reflexiones desde el psicoanálisis, al menos no tanto como en el caso de la literatura o de la plástica. Si hay algo, ya proviene de una posición anterior, como pueda ser la llamada musicoterapia. O, tal como pasa con el resto del arte, proviene de una pretensión de sentar en el diván un libro, un cuadro, una partitura, siquiera la voz si ésta lo que hace es cantar y no hablar –aunque sobre esto último aún podríamos matizar bastantes cosas: alguno de los textos introduce este aspecto-.

Pero la cuestión pendiente está en saber qué estructura simbólica podría configurar la música que nos permitiera acceder a una perspectiva más acorde a un planteamiento desde el psicoanálisis. Quizá este inicio marque una pauta para el futuro y otros colaboradores se animen a desmenuzar "qué Ello" resuena en la interpretación musical.

Los siguientes son los trabajos que conforman la sección de arte y psicoanálisis de este número de Acheronta.

"Que tu és como um Deus: Princípio e Fim": paixão, desamparo e desamor, de ***Maria Vitória Mamede Maia*** y ***Junia de Vilhena***, ofrece una forma de articulación de los momentos de la pasión con recursos generosos de poetas como Florabela Espanca, Chico Buarque, Francis Hime, T.S.Elliot, escritores, como Simone de Beauvoir, entre otros, y aun con imágenes de esculturas alusivas. Desde el psicoanálisis, las autoras toman elementos conceptuales para tejer su texto, entrelazados en la descriptiva de la secuencia propuesta: fanatismo, completud y omnipotencia, la mirada de la pasión, como alguien apasionado percibe al otro. En otro momento, el desamparo, la negación de la pérdida, el inexorable olvido y el fin dialectizado desde el comienzo

En **Diante da melodia: Os Delirios de Schreber, os Escritos de Joyce**, texto en portugues, ***Sonia Coelho*** pone en relación con la música, vertientes de la producción escrita de Schreber y Joyce. A partir del lazo con el padre imaginario, ahí donde se supone el fracaso de Un-padre, la autora sugiere que algo de la psicosis queda ligado a la voz materna, a sus modulaciones musicales. En una referencia a trabajo de Alain Didier Weil, se acentúan dos lados del pasaje imposible del Deseo de la Madre al Nombre-del-Padre: por un lado los impedimentos de la madre, y por el otro algo del padre haciendo obstáculo a este pasaje.

Aprovechamos la ocasión a esta referencia al trabajo de ***Alain Didier-Weill*** para publicar uno de sus artículos clásicos, **La nota azul**, donde este psicoanalista francés explora dos posiciones del sujeto en relación con la música: una que espera el retorno al ritmo que sostiene el movimiento de la danza, y otra, extática, a la espera de una nota que aun no esta allí. Es la nota azul, nota ausente, esta vinculada al significante asemantico, a la poesía. Es justamente en relación al lado musical de las palabras, en la poesía, por donde, según Alain Didier-Weil, Lacan va a introducir la música, el tiempo pulsátil de la transferencia.

"**Dos destinos del objeto a**". Tomando como punto de partida para ilustrar, desarrollar e interrogar dos de los destinos del *objeto a,* ***Oscar Zentner*** realiza un interesante recorrido por la obra de dos escritores japoneses, Junichiro Tanizaki y Yukio Mishima, lo que lo lleva, entre otras cosas, a cuestionar la propuesta de Lacan sobre la afánisis. Esta interrogación del posicionamiento y destino del *objeto a* con respecto al

goce y al deseo no es sin un rico recorrido que incluye a Foucault, una lectura de Joyce y del análisis de Lacan con Lowenstein y que culmina con el planteo de que, lo que se llama fantasma de goce, es un fantasma de deseo

En **Las leyes del amor. Psicoanálisis de "Los brujos de la tormenta primaveral" de Miguel Angel Asturias**, ***Carlos Seijas***, aborda las relaciones entre el amor y el deseo desde un trayecto antropológico y mitológico. Ese trayecto llega a las preguntas por la subjetividad de nuestra época, como por ejemplo: "*es la perspectiva que se califica como post-moderna: no se cree más ni en la modernidad ni en una solución nueva inventada; tampoco se cree más en las viejas soluciones. El resultado: la ironía o la cita*". A los lectores corresponde seguir la invitación (todo escrito tiene un lugar de convocatoria) y preguntarse, por ejemplo, si cabe añadir a la ironía y a la cita, el cinismo. O preguntarse si, efectivamente, en esta época, "*no se cree más en las historias de amor*", cuando proliferan "culebrones" y programas de supuesta audiencia masiva respecto a "historias de amor" de...famosos (¿). Un trabajo que ha tenido en cuenta todo lo aportado por Lacan, Miller, Kristeva y Laurent entre otros.

En **Nosotros los lectores, el Otro de Asturias**, ***Manuel Antonio Velásquez*** busca localizar la función lector en el lugar del Otro, para el caso específico de M. A. Asturias, los guatemaltecos y los latinoamericanos. Con base en conceptos lacanianos, discurre sobre la relación entre obra y producción del sujeto en análisis. Encontramos una párrafo que reproducimos como recordatorio de algo que se suele abordar con frecuencia: "Se puede leer, un poema, una novela, una obra de arte en general, pero no al sujeto que la ha producido, porque solo en la lectura de lo acontecido dentro del dispositivo analítico se produce el sujeto del inconsciente". Y aún abundaríamos: "Lacan se refería como "patanería" a la posición de algunos psicólogos, que apelando a la simpleza, inculpan patologías a ciertos autores a partir de su producción"

Raymond Roussel, la palabra imperiosa, de ***Arturo Lopez Guerrero***. Texto que con inusitada rigurosidad tomará las vías distintas que habitualmente el psicoanálisis en extensión aplica al intersectarse con el arte, sin caer en las cómodas aguas de la interpretación, sea de la subjetividad del artista por lo que su pluma revela, sea del sentido oculto de su obra. Es al estilo de la escritura de Roussel a lo que el autor se aboca, pero a entender por "estilo" ese acto de una singularidad –cuyo deseo y la historia de ese deseo será interrogada en el texto- que va a dejar marcas en el Otro –desde aquel que encarnara el psiquiatra del artista, para el caso, Pierre Janet, hasta el de la Literatura, así, con mayúsculas-. Algunas de las obras de Roussel son escudriñadas por el autor con meticulosidad, ***La Doublure*** (primera del artista), el ***Locus Solus*** (novela), ***La Vue*** (poema), como así también escritos de Roussel sobre sus escritos. Llega en el recorrido, a conclusiones que trascienden el campo de lo literario, para suscitar particular interés para el psicoanálisis. Valga a modo de ejemplo: "*Los objetos de Roussel, a semejanza de los freudianos, no son sólo caprichosos sino que -y aún más- carecen de toda intención de connaturalizarlos con los sujetos ante (¿?) los que se enfrentan. No proveen de ninguna satisfacción ya que son absolutamente fútiles y remiten si acaso a otras existencias que no son las de sus detentadores. Son como piezas inútiles en un museo de lo inútil. Lo propio, justamente, de los objetos humanos".* Roussel, el escritor de la duplicidad, el reinvindicador de la irrealidad y de la mascarada de toda existencia humana, puede, como lo hacen los verdaderos artistas, enseñarnos tanto o más de la subjetividad y de la esencia de eso llamado inconciente, que tantos escritos "científicos" que lo abordan como objeto específico de estudio: lo cual ya fue suficientemente advertido por el propio Freud. Cuestión sobre la que el autor de este texto, y con él, nos va dejar sobrada prueba.

En **La locura contenida**, ***Jesús R. Martínez Malo*** profundiza en la obra y en los actos del poeta Jorge Cuesta para ir analizando qué hay de locura o no en este particular caso de escritor, poniendo a prueba el estigma de "poeta maldito", recuperando el químico de laboratorio que también fue. Para ello recurre a la interpretación de algunos de sus poemas. La cuestión podría ser: si la interpretación puede alcanzarlos. Dejemos a los lectores esa cuestión.

Paris, Texas. A reescritura do sentido (película dirigida por Wim Wenders), promueve una lectura de ***María Lucía Homem.*** En su análisis de film, en otras palabras, de la mirada del director, se destaca desde el comienzo la idea de negatividad, que atraviesa los diferentes momentos del texto. Además de una evocación fuerte de esta interesante producción fílmica, se adivinan también conceptos del psicoanálisis que nos evocan, a través de su trama personajes, y calidad estética particulares la cuestión de la crisis contemporánea de la función paterna, el trazo unario y la repetición

En **Pour lire le fantastique**, ***Alvaro Cuadra*** parte de la noción de siniestro para adentrarse en la distinción simbólico-imaginario e introducir la duda y finalizar con las nociones de crisis y catástrofe. Para el autor lo fantástico no está en el texto sino que está generado por este.

El deseo y la mirada en el arte, de ***Darío Muñeton Vasco.*** Da tiempo hoy a mirar algo? Sí? Cuándo? Crea arte sólo aquel que encuentra la inquietud, la propia, en lo que mira, ajeno? Hoy, no se convierte en arte el insólito hecho de mirar alrededor? No habría que establecer un paralelismo con uno de los mejores tangos de Virgilio Expósito y decir: primero hay que saber mirar, después amar, después tornar y andar con pensamiento? Destacaremos este texto que recupera una metáfora poética (hay muy pocas; en general son comparaciones lo que nos encontramos) de un verso de George Tral: "*Dolor petrificó el umbral*"; y la apuesta que atisbamos en su recorrido: es la creación un freno a lo siniestro? Si es así, Harold Bloom deberá repasar, en una nueva línea, su tesis posmoderna de la imposibilidad de la creación.

En **Visión del mundo de Freud a Mahler**, ***Guillermo Delahanty*** se propone hacer un análisis psicohistórico sobre Freud y Mahler, a través del estudio de la comunidad en la que estaban insertos. Utiliza el método con fundamento en el estructuralismo genético de Goldmann, lo que además le permite ubicar relaciones, conexiones entre un autor y otro. El artículo tiene datos interesantes de la vida de ambos genios. Aunque ya es más arriesgado analizar y concluir sobre una sesión de cuatro horas de Mahler con Freud. Concluye el autor que la pertenencia a la comunidad judía de Freud y Mahler los hace "acreedores" a una estructura homóloga.

Dos destinos del objeto *a*

Oscar Zentner

Homo sapiens toma conciencia de sí a través de una erección 1
Bataille, G

Shikibu ordena al hombre no pensar que debe separar su vida en dos caminos; debe ser un samurai independientemente de su vida amorosa 2
Yamamoto, T

La iniciación (…) es algo que concierne estrictamente al goce 3
Lacan, J

Hemos aceptado que nadie puede ser analizado en efigie o en ausencia, pero tácitamente también hemos contradecido múltiples veces este axioma de Freud. En referencia a la cuestión que deseo interrogar y trabajar hoy aquí con ustedes, éste sera solo el primer obstáculo que deberemos enfrentar. El segundo, aunque no menor, se encuentra en la elección que he hecho para ilustrar y desarrollar dos de los destinos del *objeto a* ayudado por dos escritores japoneses. Aquí se nos impone una estrategia que nos permita en lo posible evitar tanto la fascinación como la indiferencia que el encuentro con una cultura diferente pudiera provocar. Esta es justamente una cuestió n que explícitamente subrayara Marguerite Yourcenar 4 quien, a pesar de plantear la dificultad, no siempre logró evitarla.

Entraremos así, ya advertidos, a uno de los dos escritores en cuestión, al primero, Junichiro Tanizaki, nacido en Tokyo en 1886, 5 profundamente embuído en las posibilidades estéticas que la articulación entre el estilo, el goce, la erótica, y la muerte, pueden llegar a dar lugar. Con estos elementos crea con un acento muy singular la combinación del erotismo tradicional japonés con su admiración por el Oeste. Uno de sus libros cuya traducción es borgianamente titulada *El elogio de las sombras,* escrito en 1933,6 es tanto un pequeño tratado de estética japonesa como una especificación de lo que él considera la distancia que separa el Oriente del Occidente. En muchas de sus novelas llevará y someterá los personajes a pruebas extremas y aun así no hay nada artificial acerca de ellos, sus héroes son creíbles porque aun en sus excesos sus pasiones no nos son ajenas.

Tanizaki ciertamente no esperó a Lacan ni a ningun descubrimiento psicoanalítico para dar testimonio en sus escritos de la disimilitud y desproporción en la que el deseo y el goce se articulan. En su novela *Kagi (La llave)* muestra impecablemente como el goce puede llegar a subvertir al deseo. La trama consiste en diarios supuestamente privados escritos por un marido y su mujer, pero estos diarios, al ser secretamente leídos por uno y el otro, a sabiendas de ambos, los seducen recíprocamente, incitando respectivamente a cada uno a excesos eróticos. La ficción en Tanizaki pareciera antedatar a Borges citando a Carlyle; *La historia universal es un libro infinito y sagrado en el cual todos los hombres escriben y leen mientras tratan de entender lo que escriben*. 7

El explícito valor que tienen para Tanizaki los hechos no verdaderos le llevan a decir que lo verdadero no le interesa, algo que podría haber sido fácilmente suscrito por Lacan cuando dice que *el mejor momento del amor es cuando uno es estafado*. 8 Y para llegarnos mas cerca porque nos concierne directamente, Lacan irá aún mas lejos, diciendo que *El psicoanálisis es una estafa… es una estafa en el sentido en que lo es la poesía*. 9

Hemos tomado este escritor para quien los temas de vida y muerte, deseo y goce son elevados y sublimados a su máxima potencia porque en él se conserva la particularidad de un escrito restringido a, y encarnado en, la letra, en el que consiste la estafa de la creación cuyo artificio, al hacer que la letra encarne al Otro invierte el *datum* de que es siempre la letra que será encarnada desde, y por, el deseo del Otro. Nuestra lengua lo dice claramente; *la letra con sangre entra.*

Pero ocurre además que no siempre la creación artística es una sublimación, como nos lo demostrará Kimitaké Hiraoka, mas conocido por su nombre literario Yukio Mishima, otro de los maestros contemporáneos de la literature japonesa.

Tanizaki y Mishima expresan desde distintos ángulos el Oriente como ellos suponen que es percibido por el Occidente, como una tradición exótica, como un Otro totalmente *Unheimlich*, extraño. El primero lo dice explícitamente cuando describe la función de la sombra en la casa japonesa, agregando que *el misterioso Oriente del cual los occidentales hablan debe referirse sin duda al siniestro silencio de los lugares oscuros de la casa japonesa*. 10

Les recuerdo otras palabras con las que Goddard en su film *Masculino/Femenino,* da el statuto propio de la casa en un diálogo lacano-heideggeriano donde un hijo pregunta a su madre *que es el lenguaje?* y la madre le responde *la casa que el hombre habita.*

Tomando en cuenta la diferencia que para Lacan existió siempre entre el lenguaje y el discurso, con su anhelo de un discurso sin palabras, en esa casa-lenguaje el hombre cohabita con el animal, 11 pero en lo que hace al discurso, al lazo social, el animal esta ahí solamente en tanto que excluído. Por lo mismo la transferencia no es una cuestión de lenguaje como no lo es tampoco el amor. Ambos son discursos. 12

La escritura de Tanizaki ejemplifica un discurso estético corroído por una mortalidad que se mantiene dentro de los límites de una erótica de eros, donde la pre-eminencia del deseo por sobre el goce resguarda a los objetos, no los agota, manteniéndolos inalcanzables. Así, bajo el dominio de eros todos los actos comandados por el deseo devienen imperfectos y están destinados a ser repetidos, dejando siempre, por doquier, residuos de *objetos a*, verdaderos actos fallidos.

Por el contrario, toda la *opera magnum* de Mishima, con un solo proyecto, que expresa diciendo; *Quiero hacer un poema*13 *de mi vida, 14* nos ayudará a ilustrar una erótica totalmente diferente de la de Tanizaki. Mishima a través del ritual con que se prepara expone la explícita iniciación que la promoción del narcisismo del *cuerpo como objeto*15 es, y culmina, en una erótica de goce que estructura una erótica de muerte, 16 y que consiste en agotar uno por uno todos los objetos del deseo. Con su *seppuku* produce el único acto que no es un acto fallido. Es por lo mismo que el suicidio está siempre potencialmente en el horizonte del acto, y el goce llega allí a un masoquismo acabado.

Poco tiempo antes de su *seppuku* Mishima participó de una retrospectiva sobre su vida, y escribió para el programa estas palabras; *Justo cuando estoy a punto de terminar mi tetralogía, The Sea of Fertility (El mar de la fertilidad)* (…) *Una vez que un escritor comienza a referirse a sus pretéritos trabajos se ubica en un camino sin salida pero además, que tiene de negativo dejar que otros arreglen ese pasado?* (…) *Sólo haría esta sugerencia; dividir mis 45 años de vida - una vida tan llena de contradicciones - en Cuatro Ríos; Escritos, Teatro, Cuerpo, y Acción, todos ellos finalmente confluyendo en El mar de la fertilidad*. 17

Notemos al pasar la extrema similitud entre sus palabras - *y además que tiene de negativo dejar que otros arreglen ese pasado?* - y estas otras escritas por el psicoanalista Masud Khan en su diario el 15 de diciembre de 1981; *De una forma extraña, estoy dejando tras mí materiales escritos, que espero alguien pondrá juntos y que constituirán la verdad de Masud Khan,* palabras que Limentani 18 escribe en el obituario de Masud Khan, 19 disculpándose al mismo tiempo de que él no sería quien haría esa tarea.

Por todo lo que estoy desplegando hasta este momento es que digo que la literatura nos puede enseñar que la práctica analítica es una práctica de ficción y en vez de disculparnos deberíamos sacar ventaja de ello dado que es la ficción la que puede proveernos con una definición mas pertinente de causa en el campo del psicoanálisis.

Sabemos que solo hay causa cuando algo no anda, axioma lacaniano que rescató eso que Freud no dejó de decir en sus estudios sobre los sueños, sobre la psicopatología de la vida cotidiana y los chistes cuando escribiendo sobre las razones de los lapsus linguae, los síntomas, los actos fallidos y el resto, demostró que es solo cuando algo no marcha que nos interrogamos sobre el porqué, y es a ese porqué que lo llamo inconsciente.

Acercándose ya Lacan a sus últimos seminarios, situó el campo del psicoanálisis como siendo freudiano pero al inconsciente calificado como una falla20 como siendo de Lacan, especificando de esa forma que es en el medio del mayor de los malentendidos en que la dimensión del deseo, guardiana del recorrido de los avatares de la vida, encuentra su fin en lo singular indecidible del goce.

Ahora bien, en lo que hace a Mishima, él expone mas bien lo opuesto de la falla, dado que en él algo anda y con éxito, 21 como su obra y su *seppuku* que al exceder el recorrido del deseo, hacen patente las limitaciones de todo concepto que excluye potencialmente al goce del, y en, el cuerpo, y mas aún, al caracter intrínsicamente masoquista de ese goce.

Esta erótica del goce nos plantea problemas distintos de aquellos a los que nos hemos malacostumbrado, no esta regida por la incompletud, de estarlo se abriría al deseo, sea del obsesivo en tanto que propuesto como imposible, sea del histérico en tanto que propuesto como irrealizable. La erótica del goce invierte, como lo desarrolla Allouch,22 el vector deseo à goce de la subjetividad que planteaba Lacan en el seminario *La angustia* donde conceptualiza al *objeto a.*

El posicionamiento y destino del *objeto a* con respecto al goce y al deseo es la diferencia que estoy abriendo con ustedes. La conceptualización de la causa del deseo como el *objeto a* es lo que causa al sujeto bajo los semblantes de objetos parciales,23 el pecho, y las heces, que Lacan incrementó con la introducció n de la voz y la mirada. Esta serie que como ya lo he señalado pertenece tanto al imperio de los semblantes y de lo imaginario, como de lo simbólico, estructurando el fantasma del (*$*) en una relación (<>) de conjunción y/o disyunción, mayor y/o menor, que siempre deja residuos simbólicos de lo real imposible del *objeto a*.

Pero desde lo imaginario y simbólico del *objeto a* es como se mantiene el dominio de eros reasegurando, no el deseo de repetir como existe de hecho en la teoría y práctica pre-lacaniana y se ejemplifica en las llamadas neurosis de destino, sino *la repetición del deseo.* Otro es en cambio el destino del *objeto a* cuando, como plus de gozar, agotados los semblantes, más allá de lo simbólico y de lo imaginario, en tanto real, se encuentra sin residuos. Allí el goce hace cortocircuito a la repetición, completa y anula el deseo, y en su pura prevalencia es realizado a pura pérdida. 24

Reabrir el problema del goce 25 y reevaluar el aporte crítico de Foucault ordenando la subjetividad en dirección contraria a la realizada por Lacan, abre caminos inesperados que podrían hacer tambalear el ordenamiento psicopatológico26 en que acostumbramos a orientarnos y que nos deja a la rezaga respecto a las llamadas problemáticas nuevas.

Por lo mismo, pretender dar a Lacan la última palabra e infalibilidad en todo recuerda a esos *amores que matan,* llevando inevitablemente a afirmaciones cuasi-delirantes. 27 Por eso me parece de interés rescatar la forma bien diferente en la cual Phillipe Sollers, 28 que mantuvo un diálogo especial con Lacan y aparentemente fuera de los *amores de transferencia que matan,* fue capaz de darnos un retrato de Lacan que a mí al escucharlo, me permitió aún si esa no fuera su intención, entrever un poco mas esa búsqueda de Lacan quien en más de una ocasión, debido al rigor con que él la emprendía, la calificó de psicótica. Búsqueda con los testimonios de pase y también con los fines de análisis, y al parecer también en ese diálogo que mantuvo por algunos años con Sollers que ni era analista ni había nunca estado en análisis, búsqueda simplemente de una interrogación singular, como alguien se las había arreglado, Sollers en la ocasión, para estar donde estaba sin el análisis.

La misma cuestión que Lacan expuso con respecto a James Joyce 29 en su seminario *Le sinthome*, mostrando como Joyce habia sabido *hacer ahí con su síntoma*. Paradojalmente, lo que habia sabido hacer era lo esperable de un fin de un análisis y lo hizo sin haberse analizado nunca. Además, para evitar ambiguedades y/o interpretaciones excesivas, les recuerdo que fue Lacan mismo quien dijo; *A mí me hubiera gustado haber analizado a Joyce…* que entiendo quiere decir haber escuchado como Joyce había logrado ese *saber hacer con el síntoma.*

Se impone entonces la única conclusion lógica posible. Le hubiera gustado de haber sido posible haber escuchado aquello que justamente Lacan él solo, *no pudo,* más allá de las diversas interpretaciones que se le quiera o se le pueda dar a sus siete años de análisis con Lowenstein. El no pudo hacer *el truco* sin el análisis. Es que tendemos a olvidar un dato, y es que entre nosotros hubieron pocos, con la excepción del primero - Freud - que supieron arreglárselas sin un análisis. Freud, arreglándoselas con su síntoma pero también como autor de un discurso dejó como legado un *movimiento 30* constituído por lo que corrientemente llamamos psicoanalistas. 31

Entonces, así como la *transferencia negativa* de Lacan a Freud definida tal cual por él mismo frente a una pregunta le permitió decir que el campo era de Freud pero el inconsciente era de Lacan y avanzar así el psicoanálisis, de la misma manera es pertinente entender que los cuestionamientos que se nos hacen no conviene ponerlos en la cuenta de las resistencias al psicoanálisis, conviene en cambio convertirlos en nuestros problemas.

Querría comenzar a concluír rescatando este otro *dictum* de Lacan; *uno sólo es responsable de lo que uno sabe,* que propongo es algo que podríamos esperar de lo que fuera un final singular de un análisis. Pero la verdad no tiene dueño, por ello no es muy sorprendente que encontremos a Isao, el personaje principal de la novela de Mishima *Runaway Horses,* leyendo y repitiendo en alta voz las enseñanzas de la escuela Neo-confuciana; *saber y no actuar es aún no saber.* Así Mishima, con su cuidado por su goce, nos había anticipado que; *todos los que trabajamos con las palabras podemos crear tragedia pero no podemos participar en ella.* Así su sentido de tragedia le demandaba emprender el largo viaje sin retorno en el que se embarcaba sacándose su máscara. 32

Por ese saber por el cual uno es responsable es que intenté abrir esta noche la cuestión de los efectos que se despliegan cuando la sobrevaloración del deseo, que de hecho es una manera de conservar para el (*$*) un lugar en la cadena metonímica, resulta en un descuido del goce que sin duda como metáfora lograda tiene necesariamente que conducir el sujeto a su *afánisis*, 33 final. Esta proposición difiere de la propuesta por Lacan para quien la afánisis 34 del sujeto se daba por la representación a la que estaba condenado por el significante, desde que *un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante 35*. Con la conceptualización del *objeto a* y de lo real la afánisis del sujeto se produce por, y en, el goce.

No podría adjudicar mi conclusión respecto a la disyunción entre una erótica del deseo y una erótica del goce a Foucault y menos todavía puedo adjudicarle esta última proposición que hace a la relación siempre *decidible* del deseo con los semblantes del *objeto a*, y donde el losange (<>) del fantasma simbolizando la dismilitud y desproporción, disyunción y conjunción de lo que no anda permite a eros morar y demorarse.

Contrariamente, al caracterizar al goce como lo que sí funciona es plantear un real en el que no hay mora ni demora, sino lo *indecidible*, sin semblante y sin resto, del *objeto a*. Y es aquí que nos encontramos con algo insoslayable; el psicoaná lisis a mi parecer no tiene aun especificada la articulación del (*$*) al goce como sí lo tiene respecto al deseo.

Así es como Lacan articula el deseo en *El deseo y su interpretación. 36* Y si bien Miller afirma que *la interpretación ha muerto…* (porque) … *el deseo es la interpretación* como aquello que *Lacan sabía pero no decia*, 37 para el Lacan del "Deseo y su interpretacion" y para el 'ultimo' Miller, en definitiva, el deseo es parte de la cadena significante, simbólico y por ende interpretable. En lo que hace a la posición de Miller, aun pasando por alto la aparente contradicción en la que pareciera equiparar la repression de la interpretación con su muerte, dado que si… *la interpretación ha muerto*, esto sucede solamente por obra y gracia de que… *el deseo es la interpretación*.

Pero el goce, el goce al menos en su cara real, es interpretable? Provisorio como todo lo que emprendemos cuando no es perfecto, 38 mi proposición es que al goce se lo puede mostrar pero no interpretar ni demostrar, y que lo que se llama fantasma de goce es un fantasma de deseo.

Notas

1Bataille, G.*The Tears of Eros*. Traducido al inglés por P Connor, City Lights Books, p 3. San Francisco, 1990.

2 Yamamoto, T. *Hagakure*. Traducido al inglés por W S Wilson, Kodanska International, Tokyo, New York, London, 1983.

3 Lacan, J. Seminario *Les non dupes errent*. Sesión del 20.11.1973. Mi traducción.

4 Yourcenar, M. *Mishima ou La vision du vide.* Editions Gallimard, Paris,1981.

5 Veinte años después de la restauración de la familia Meiji al supuesto retorno del emperador al gobierno.

6 El año se corresponde a grandes rasgos con el fallido Ni Ni Roku *coup d'état,* en el cual el ejército japonés se encontraba dividido entre dos líneas ideológicas; una parte era partidaria de atacar el norte, es decir la entonces Unión Soviética, y otra parte en atacar el sur, o sea el Imperio Británico. Recién al fallar la primera facción el emperador Hiroito dió la orden de suprimirlos, favoreciendo así la otra facción que finalmente jugaría su rol en la 2a Guerra Mundial. Pero en una forma mas relevante para nosotros no se encuentra en el tiempo demasiado lejano de ese drama erótico que fue presentado bastante literalmente en la película japonesa *El imperio de los sentidos.*

7 Zentner, O. *Borges and the Fantasm of Reality.* Papers of The Freudian School of Melbourne. Vol 21, 2000.

8 Citado por Allouch en *El discurso del amo.* Ediciones Literales, Córdoba, 2001.

9 Zentner, O. *Inconsciente e interpretación*. Trabajo leído en el Congreso de Convergencia, Barcelona, 1999.

10 Tanizaki, J. *In Praise of Shadows.* Vintage Classics, p 33, 2001.

11 Recordar la referencia a su perra Justine en el Seminario, provocando a su público, y sin embargo deslizando la verdad de la falla del amor y de la transferencia que consiste en ser siempre tomado por otro, a diferencia de su perra Justine, que nunca lo confundía con otro.

12 Le Brun, J. *Le pur amour de Platon à Lacan*. La librairie du XXI siècle, Editions du Seuil, 2002.

13 Algo parecido sugirió Lacan, cuando dijo; *Soy un poema.*

14 Scott Stokes, H. *The Life and Death of Yukio Mishima*. Penguin Books, p 109,1986.

15 Lacan, J. *L'envers de la psychanalyse,* sesión del 14.01.1970, Editions du Seuil, p 55. *En la práctica erótica que evoco, la de la flagelación para llamarla por su nombre, en caso de que ustedes sean realmente sordos, el goce toma la ambiguedad* (…) *de la equivalencia con el gesto que marca al cuerpo objeto del goce; pero goce de quien? Goce del Otro?Ciertamente es una de las maneras de la entrada del Otro* (…) *pero la afinidad de la marca con el goce del cuerpo en sí mismo es donde esta indicado que es por medio del goce que se establece la división de la distinció n entre narcisismo y relación de objeto…* Mi traducción.

16 Mishima por ejemplo es estimulado por un erotismo occidental, especificamente Católico-Romano, más que Oriental. Es lo que nos cuenta en *Confesiones de una máscara,* cuando tiene su primer encuentro con libros europeos traídos por su padre. En uno de ellos encuentra una reproducción de la pintura de San Sebastián de Guido Reni que le hace culminar con una eyaculación. Aún cuando el último acto erótico de su vida está inscrito en una ética oriental, japonesa, lo está no porque se suicide, sino por el ritual y etiqueta con los que preparó su pensamiento y su cuerpo.

17 Scott Stokes, H. *The Life and Death of Yukio Mishima*, p 108. Mi traducción.

18 Limentani, A. *Obituary M. Masud Khan.* International Journal of Psychoanalysis, 1992, V 73, p 155.

19 Zentner, O. *Winnicott avec Khan.* Trabajo leído en la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Recife, Brasil, 2001.

20 Lacan, J. Seminario *L'insu que sait de l' une-bévue s' aile à mourre.*

21 Lacan, J. El único acto perfecto es el suicidio, dado que no puede ser repetido.

22 Allouch, J.*El sexo del amo.* Ediciones Literales, 2001.

23 Es interesante notar al respecto que Lacan no siguio a Karl Abraham que habí a hablado del *amor parcial del objeto,* sino a su ex-analizante Melanie Klein, que introdujo en cambio el *objeto parcial*, una siguiendo así una lógica cuyo acento se desplazó del sujeto al objeto, culminando en su conceptualizacion del*objeto a.*

24 Es a lo que Lacan quizás apuntaba al querer ir mas allá del inconsciente.

25 Allouch, J. Idem.

26 Allouch, J. *Perturbation in Pernepsy* Papers of The Freudian School of Melbourne1989.

27 Entre las muchas porque ciertamente no es la única, ver el libro de Gerard Haddad *Le jour ou Lacan m'a adopté.* Grasset et Fasquelle, Paris, 2002.

28 Sollers, P. Invitado al seminario de Jean Allouch en l'Ecole Normale Supérieure, 14.02.2003, y en *Lacan même,* L'infini, p 11, V. 78, 2002. Editions Gallimard, Paris, France.

29 Zentner, O. *Joyce - après le mot le déluge*. Trabajo leído en la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Bahia, Brasil,1997.

30 Freud, S. *Historia del Movimiento Psicoanalítico* (1914), St Ed, Vol XIV.

31Lacan, J. Seminar *Le sinthome*. Sesión de l13.04.1973. Pregunta: Si el psicoanálisis es un síntoma, ¿qué es lo que hace usted con su nudo y sus matemas...? (…)Lacan: … efectivamente, el psicoanalista no puede concebirse de otro modo que como un sinthoma. No es el psicoanálisis lo que es un sinthoma, ¡es el psicoanalista!

32 Mishima, Y. *Confessions of a Mask*. Tuttle Publishing, London, 2000.

33 Zentner, O. *Aphanisis.* Papers of The Freudian School of Melbourne, 1979.

34 Lacan, J. Allí esta el punto esencial: afanisis. Sin duda el término es acertado y nos sirve. Pero a diferencia de la función que le da Jones en la interpretación del complejo de castración, su forma es enigmática. Vemos en el fantasma que la afanisis, más o menos allí donde la palabra desaparición, 'fading', nos es utilizable, no es en tanto que afanisis del deseo. Es en tanto que, en el punto del deseo, hay afanisis del sujeto. El sujeto, en tanto que se situaría en su lugar, que se articularía como yo *(je)* allí donde eso habla en la cadena inconsciente, en que no puede desapareciendo de su posición de sujeto. En el Seminario *El deseo y su interpretación*

35 Otra consecuencia que contribuye a la *aphanisis* producida por la cadena significante es que el (*$*) esta siempre como supuesto.

36 Lacan, J seminario homonimo El deseo y su interpretacion, *Vamos a hablar este año del deseo y su interpretación*, sesion 12 de Noviembre de 1958.

37 Zentner, O *Inconsciente e interpretacion,* Barcelona, 1999.

38 Pero podríamos haber escrito suicidio, porque al no ser provisorio sino final, no es repetible, sino perfecto.

La leyes del amor
Psicoanálisis de "Los brujos de la tormenta primaveral" de Miguel Angel Asturias

Carlos Seijas

"Al principio de la experiencia analítica, fue el amor."
Jacques Lacan

Asturias, personaje emblemático, original, complejo, presenta un anudamiento de culturas, de lenguajes, de comunicantes que construidos de forma singular y plural, en sus escritos alcanzan lo universal en lo particular. Así es el mito, el mito es particular a cada cultura, es propio, le pertenece al grupo que lo creó y nutrió, pero al mismo tiempo, le pertenece a la humanidad, en cuanto nos narra a la humanidad misma. Dentro de la narrativa asturiana, si bien, se encuentra este lenguaje mitológico circundante a toda ella, en el presente trabajo se busca realizar una exploración puntual al texto *Los Brujos de la Tormenta Primaveral* perteneciente a la renombrada obra *Leyendas de Guatemala;* con la salvedad de un abordaje psicoanalítico. En este relato, Asturias presenta con la riqueza que caracteriza su grafía, un tema sobre el que me gustaría puntualizar: el amor. Asunto, que el psicoanálisis, de corte lacaniano ha rescatado, haciendo particulares abordajes del mismo, desde lo que se tiende a llamar psicoanálisis aplicado 1, llegando a campos que desbordan lo individual en lo colectivo, en la cultura, en el arte y dentro de este en la literatura; que es el caso que ahora corresponde.

El amor no se entiende desde una postura romántica e ingenua; el psicoanálisis está en un momento fecundo en cuanto a la revisión de los dic hos sobre el amor, con una cierta dificultad que se hace sentir en la literatura, en las formas narrativas más vastas, el cine o en las formas modernas de narración que dependen, que entran más o menos en el marco de la literatura. La impresión es que esa dificultad está marcada por diferentes síntomas, tales como la multiplicación o la refracción de clichés sobre el amor ya establecidos en la literatura. En ocasiones la literatura de nuestra época recicla clichés de manera mecánica y al mismo tiempo irónica; es la perspectiva que se califica como post-moderna: no se cree más ni en la modernidad ni en una solución nueva inventada; tampoco se cree más en las viejas soluciones. El resultado: la ironía o la cita. Al mismo tiempo entonces, cita obligada: dificultad para inventar nuevas figuras; e ironía: no se cree más en las historias de amor. De allí la dificultad para salir de la actitud irónica, del "a mí no me van a vender historias de amor ni de ninguna otra cosa". Fin de las ideologías, fin también de las historias de amor. Y, al mismo tiempo, se constata el carácter ineluctable. De esta forma, la obra de Asturias se nos presenta densa, enmarcando al amor, como lo enmarcarían los lacanianos: Amor es dar lo que no se tiene a quien se toma como lo que no es 2.

Este enfoque hace resaltar algunos cuestionamientos, propios tanto del lego como del *cognoscenti.* ¿Qué tiene que decir el psicoanálisis de la literatura?3 ¿Qué tiene que decir de Asturias? ¿Qué tiene que ver el amor en todo esto? 4 ¿Por qué las *Leyendas de Guatemala*? ¿Por qué no Jung?5 ¿Por qué Lacan?6 Debido a que la extensión de este documento, debe, por razones estrictamente formales, ajustarse al formato que lo barra en el tiempo, en lo real, trataré de contestar a estos interrogantes en breve; a lo que diré, en primer lugar, que hablar de Asturias, de sus obras y cómo se anuda el discurso lacaniano en ésta, llevaría una elaboración un tanto más desahogada, y por ello me disculpo; por las lagunas que seguramente quedarán de ambos lados, tanto del psicoanálisis, como de la literatura. Me gustaría agregar además, siguiendo las interrogantes argumentadas, que el psicoanálisis y la literatura siempre han ido de la mano, y para ello habrá que tomar el ejemplo de Freud, cuando nos decía que lo que sabia de psicología, lo había aprendido de Nietzsche y Dostoevsky, y siendo Asturias si se me permite el término: *literanantopólogo* del guatemalteco, cuanto más se puede decir. Las *Leyendas de Guatemala* son un conjunto de obras maestras del lenguaje universal, del lenguaje a secas digamos, y por tanto he ahí la respuesta de por qué no sólo Jung; como es bien sabido, Carl Gustav Jung es el desencadenante del estudio de los mitos, por parte del psicoanálisis. Y tal como sus estudios patentan, los mitos son entidades universales, propias de lo que denomina: Inconsciente Colectivo; ergo, los textos asturianos pueden ser analizados a través de esta necesidad escópica, sobre todo si se toma en cuenta el voluminoso trabajo realizado por Joseph Campbell – indiscutible continuador de la obra jungiana – presentado en su monumental obra de más de 3000 páginas *Las máscaras de Dios 7*. El reto deviene obvio, es decir, en el modelo jungiano, los mitos entran por ser mitos, verificando por ende los postulados; Dicho sea de paso, esto no desmerita la formidable elaboración de Jung y Campbell . El punto es entregar algo un poco, digamos, voluptuoso y por qué no: extravagante. Finalmente, luego de una breve apología llego al punto:

Lacan. Para ello tomaré prestadas las palabras del psicoanalista belga, Paul Verhaeghe cuando dice: A menudo las ciencias humanas no son más que una tentativa para dar forma a lo que ha sido formulado mejor en otra parte[8]. Por ello Lacan; para salir un tanto de contexto, crear un poco de disonancia, permitir la escucha, la del inconsciente. Podría parecer un tanto ridícula tanta justificación, pero tengo que admitir que me parecía éticamente necesario, aunque aceptando que me hace gracia tener que justificarnos entre humanistas. Será cosa de formalidad.

Asturias pues, nos habla con el lenguaje, no diré ahora del inconsciente para no redundar, sobre el postulado de que el inconsciente esta estructurado como lenguaje, como *lalengua 9*, en definitiva el Parlêtre 10. Me tomaré la libertad de no ahondar en esta frase, y tomarla como la premisa que permite encontrar en el pasaje de Asturias los postulados lacanianos sobre el amor como parte del orden simbólico.

Los brujos de la tormenta primaveral, nos cuenta la creación del mundo, pero no una creación big-bang, sino más bien mítica, la que se da cada vez que la primavera interrumpe impetuosamente al invierno, cuando la vida se impone a la muerte, cuando nacen las leyes del amor:

> "Y la primera ciudad se llamó Serpiente con Chorros de horizontes, a la orilla de un río de garzas rosadas, bajo un cielo de colinas verdes, donde se dieron las leyes del amor que aún conservan el secreto encanto de las leyes que rigen a las flores"[11]

Antes de este desarrollo tenemos la narración de Juan Poyé y Juana Poyé , los brujos de la tormenta primaveral, que a su despertar van creando y recreando su entorno: los ríos, los mares, las montañas, el mar, los peces, las hojas, las aves, la naturaleza toda. Son nuestros padres, de quienes mana la vida, de quienes quedaron sus nietos y las lluvias de las que nacieron los ríos. Los hombres *engusanados de viento* dejaron la Ciudad de Serpiente con Chorros de Horizonte, y empezaron a olvidar las leyes del amor en las montañas, a tener respiración de mujer en los menguantes, sin los nueve días de caldo de nueve gallinas blancas, ni estar con la cabeza envuelta en hojas y la espalda con flores de girasol, sus hijos eran enfermos, asustadizos y con las piernas que se podían trenzar. Pero en la Ciudad de la Diosa Invisible de las Palomas de la Ausencia, las leyes del amor fueron nuevamente dictadas y guardadas por los hombres que volvían redimidos. La guerra llama nuevamente a Serpiente con Chorros de Horizonte, las mujeres combaten, pero sin respiración amorosa de hombre, se endurecieron y sombras de color mineral denunciaban en sus rostros instintos varoniles: reinaron sobre los hombres. Así fue finalmente como se perdió contacto íntimo con los dioses, la tierra y la mujer, según.

Hablemos entonces de ese voluble íncubo, que es el amor, desde el análisis. El amor surge en la cura como un efecto de la transferencia, y el problema de cómo una situación artificial puede producir ese efecto ha fascinado a Lacan a lo largo de toda su obra. Esta relación entre el amor y la 1trasferencia – dice – constituye una prueba del papel esencial de artificio en todo amor. Lacan propone también un gran énfasis en la conexión íntima entre el amor y la agresividad; la presencia de uno necesariamente implica la presencia de la otra- Este fenómeno que Freud denomina*ambivalencia*, es considerado por Lacan uno de los grandes descubrimientos del psicoanálisis.

El amor es situado por Lacan como un fenómeno puramente imaginario, aunque tiene efectos en el orden simbólico (uno de ellos es producir una verdadera retracción de lo simbólico 12). En un primer momento, se puede circunscribir al amor como autoerótico ya que tiene una estructura fundamentalmente narcisista 13, puesto que es al propio yo al que uno ama en el amor, el propio yo hecho real en el nivel imaginario. Sin embargo, el amor involucra una reciprocidad imaginaria, ya que amar es, esencialmente desear ser amado 14. Es esta reciprocidad entre amar y ser amado lo que constituye la ilusión del amor, y esto es lo que lo distingue del orden de las pulsiones, en el cual no hay reciprocidad, sino sólo pura actividad.

El amor es un fantasma ilusorio de fusión con el amado, fantasma que sustituye la ausencia de cualquier relación sexual 15. Esto resulta especialmente claro en el concepto asexual del amor cortés 16. El amor es engañoso; como espejismo especular, el amor es esencialmente engaño. Es engañoso porque supone dar lo que uno no tiene (es decir, el falo); *l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas 17*. El amor no se dirige a lo que su objeto tiene sino a lo que le falta, a la nada que está detrás de él. El objetivo es valorado en cuanto viene al lugar de esa falta.

Ahora veamos cómo entiende Asturias el amor, para ello invocaré a su poema marcado con del mismo nombre:

¡Ah, suave afán, cabal e inútil pena,
clima de una piel tibia como un trino,
en secreto misterio la cadena
forjando está con sólo ser divino!

Astral tonicidad de sus recreos,
preciosa soledad de sus combates,
en linterna de alarma sus deseos
quemando está de campos a penates.

Eternidad de pétalo de rosa,
silencio azul de álamo que aroma,
manjar de sombra con calor de esposa,
fruto prohibido que en el polen yerra,
tejiendo está con alas de paloma,
el vestido de novia de la Tierra.

Vemos entonces que el amor esta íntimamente ligado a otro concepto: el deseo. Para Lacan, por un lado, estos dos términos son diametralmente opuestos; por el otro, ésta oposición es problematizada por ciertas semejanzas entre ellos. Como fenómeno imaginario que pertenece al campo del yo, el amor está claramente opuesto al deseo, inscripto en el orden simbólico, el campo del Otro 18. El amor es una metáfora, mientras que el deseo es metonimia 19. Incluso puede decirse que el amor mata el deseo, puesto que el amor se basa en un fantasma de unidad con el amado y esto anula la diferencia que da origen al deseo. Por otra parte, hay elementos en la obra de Lacan que hacen vacilar la oposición tajante entre amor y deseo. En primer lugar, los dos son similares en cuanto nunca pueden ser satisfechos. En segundo término, la estructura de amor como "deseo de ser amado " es idéntica a la estructura del deseo en la cual el sujeto desea convertirse en el objeto del deseo del Otro 20. Finalmente, en la dialéctica de la necesidad – demanda – deseo, el deseo nace precisamente de la parte insatisfecha de la demanda, que es la demanda de amor. El propio discurso de Lacan sobre el amor queda complicado a menudo por el mismo empleo de " deseo" en lugar de "amor" que él destaca en el texto de *El banquete* de Platón21. Antes de volver a la leyenda que estamos trabajando, me gustaría convocar una aria de la ópera *Carmen*de George Bizet, obra basada en la novela de Prosper Mérimée 22, y en la cual la protagonista nos dice, bueno más bien nos canta, en la afamada Habanera:

L'amour est enfant de Bohême,
Il n'a jamais, jamais connu de loi,
Si tu ne m'aime pas, je t'aime,
Si je t'aime, prend garde à toi!

Si tu ne m'aime pas,
Si tu ne m'aime pas, je t'aime!

Mais, si je t'aime,
Si je t'aime, prend garde à toi!

Volviendo sobre los pasos a donde nos quedamos del texto de Asturias, vemos que las *leyes del amor* habían sido dictadas, perdidas, recobradas, vueltas a invocar y guardadas finalmente por los hombres que volvían redimidos. En la lucha con las fieras, los hombres fueron vencidos, por lo que las mujeres salieron a combatir; pero sin respiración amorosa de hombre, se habían endurecido.

> "Por donde era oscuro regresaron las mujeres y vencedoras de las fieras, luciendo como adornos, las cabezas de los tigres a la luz leonada de las fogatas que encendió la ciudad para recibirlas en triunfo, y las pieles de los otros animales degollados por ellas"23.

Las mujeres reinaron sobre los hombres, empleados para fabricar juguetes de barro, arreglar la casa, la comida, el lavado de ropa y por supuesto complacer a las mujeres. El tiempo hizo olvidar a los habitantes lo que eran: creación ficticia, ocio de los dioses y eso les hacia sentirse inmortales. Todo se deshizo como un sueño, en el agua, como las ciudades de reflejos en la ciudad de Gran Saliva de Espejo, el Guacamayo. Pasaron las vegetaciones y los ríos; los frijolares en los ayotales, habían cubierto las ruinas y sonaba a barranco bajo las hojas... en vuelta de bejucos milenarios envolvieron a los dioses para acotar sus alcances mágicos, como la vegetación había vuelto a la tierra, como la ropa había vuelto a la mujer... así fue como perdieron los pueblos su contacto íntimo con los dioses, la tierra y la mujer, según. 24

Ahora vemos como perdieron los pueblos su contacto íntimo con los dioses, la tierra y la mujer... según. Se concibe pues, la necesidad de esas leyes del amor, esas que Carmen nos había dicho que no entiende, pero que Asturias, nos narra que fueron las que una vez dictadas formaron las ciudades: formaron la humanidad. El amor, nos cuenta esa historia, la de sus leyes, enmarcada a través del mito griego vertido en el banquete de Platón y narrado por Diótima – sea necesario decir, la única mujer que tiene un papel tan importante en toda la obra de Platón -, la bruja, aunque ahora gracias a obras literarias llevadas al cine, dicho termino no suena tan desagradable en sus diversas acepciones, usemos el de hechicera, una sabia en los menesteres del amor. A parir de entonces se sabe que el amor es hijo de Πορος y de Πενια o bien απορια 25. Y bueno, finalmente ¿Cómo engendran al amor? O por que no decirlo, *commet fait l'amour?* Aporía y Poros se encuentran en la fiesta del nacimiento de Afrodita; como fiesta que se precie se trastorna el orden de lo normal. Poros se duerme de borracho y entonces es el momento de Aporía, quien dado el estado de Poros se hace embarazar por él y tener a ese vástago llamado Amor; y por ello la fecha de natalicio de Amor, corresponde a la de Afrodita, por lo que siempre tendrá una relación, la mayoría de las veces un tanto oscura con lo bello. De ahí que amor es dar lo que no se tiene, pues Aporía no podía ofrecer nada más que su falta.

Creo, que a este punto es necesario hacer referencia de dos cosas para entender la dialéctica que nos presenta la narrativa de *Los brujos de la tormenta primaveral*. En primer lugar el enunciado *il n'y a pas du rapport sexuel* y seguidamente y en complemento *l'amour c'est donner ce qu'on n'a pas*. Hay una frase en el texto de Asturias que puede hacer metáfora de ambos argumentos lacanianos: Y así fue como perdieron los pueblos su contacto íntimo con los dioses, la tierra y la mujer, según. Sólo cambiaría una palabra, pueblos por hombres. Ya que el hombre es quien debe enfrentarse a sus tres mujeres: la que lo trae, la que lo recibe y la que lo destruye (su madre, la madre de sus hijos y nuestra Tierra madre que lo retoma). Entonces, finalmente, *qu'est l'amour?* A lo que se hace referencia es a la relación hombre mujer exclusiva, en la que la exclusividad significa que uno es más o menos todo para él y viceversa; por lo que al psicoanálisis atañe, esta relación sólo puede ser posible en la entidad madre – hijo (sin importar el sexo del hijo 26). ¿Por qué esto del amor debe quedar constreñido a la relación primaria madre e hijo? Veamos pues las famosas *leyes del amor*: En primer lugar, la relación es total y exclusiva; segundo, está de entrada condenada a la muerte: su herencia es la falta y el deseo que en ella se origina; y tercero, está caracterizada por el poder. Todas las demás relaciones amorosas, viene a ser una repetición de esta relación primaria madre – hijo.

Tomemos como ejemplo el mismo texto de *Los brujos de la tormenta primaveral*. ¿De qué se trata a fin de cuentas esta leyenda? Formulemos mejor la pregunta ¿Cuál es el leiv-motif de la obra? ¿a qué la podemos condensar? A la relación de Juan Poyé y su mujer Juana Poyé. Además de ser una especie de di oses-brujos, son hombre y mujer, madre/hija y padre/hijo, ahora divididos, no restados. Un reflejo, como la ciudad de Saliva de Espejo, de la relación madre e hijo. No me extenderé mucho en este punto, para los interesados los remito a los trabajos de Lacan, Miller, Kristeva y Laureant entre otros. Se puede decir entonces que el presupuesto del amor, es que el deseo puede ser completamente colmado; en oposición a esta quimera del amor perfectamente simétrico, dos fórmulas desconcertantes de Lacan encuentran su lugar: La mujer es el síntoma del hombre y para la mujer el hombre es un estrago. Para el caso los hombres tienden a buscar y encontrar a el mismo "tipo" de mujer, sus parejas entran siempre en el mismo molde; y en caso de la mujer ya sea adulada o ridiculizada –*reificada* –, en ambos casos su particularidad de sujeto es aplastada 27. Opuesta a dicha fórmula se encuentra el amor triangular, pues la anterior relación une a las personas en una relación de espejo. Esta nueva fórmula hace eco al enunciado de Rochefoucauld: "las cadenas del matrimonio son tan pesadas que hay que ser al menos dos... y a veces tres para cargarlas". En efecto: Yo, el otro y la falta; esto hace posible un encuentro, sin forzarlo. Abre la vía hacia una opción de tomarla o retirarse 28. Afirmaremos entonces que el olvido, la perdida, la falta, de las leyes del amor ha devenido en la era de la egocracia y de la egología, con el mandato del Padre perverso: ¡Goza! Erigiendo el mundo de los hijos que no tenían en cada poro un horizonte, enfermos,

asustadizos y con las piernas que les podían trenzar. Por lo que se puede convocar a Lacan diciendo que: "sólo el amor permite al goce condescender al deseo" 29; y con ello una relación sexual entre un hombre y una mujer equivale a la sublimación de la imposible relación sexual entre El Hombre y La Mujer... según.

Notas

1 Aunque este tema aún no está resuelto del todo, Jacques-Alain Miller, encargado de la compilación y edición de los seminarios dictados por Lacan, Director del Departamento de Psicoanálisis en la Universidad Parías VIII y hasta hace poco Delegado General de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), en su artículo *Psicoanálisis puro, psicoanálisis aplicado y psicoterapia*, publicado en la revista Freudiana, nos dice que el hecho de que no se haya establecido diferencia entre psicoanálisis puro y psicoanálisis aplicado, conduce a confusiones , nos ha llevado a confusiones prácticas, al planteamiento de falsos problemas y, sobre todo, a esbozar falsas soluciones(...) nos ha dirigido(...) a embrollos a la hora de ubicar como corresponde lo que hacemos en la práctica... no tanto de la confusión entre psicoanálisis puro y aplicado, pues dicha confusión tiene una importancia limitada en la medida en que en ambos casos, si admitimos que se distinguen, se trata de psicoanálisis. Lo importante verdaderamente es al que en nombre de la terapéutica confunde lo que es psicoanálisis y lo que no lo es." (p.2).

2 Lacan, J. *El Seminario, Libro 8: La Transferencia*.

3 Kristeva, J. Sentido y sinsentido de la revuelta (Literatura y psicoanálisis).

4 Véase Freud, S. Contribuciones a la Psicología del amor y Miller, J. A. De la naturaleza de los semblantes.

5 Jung, C. *Psicología y Simbólica del Arquetipo.*

6 Lacan, J. *Op.Cit.*

7 La obra completa de Joseph Campbell, en su tetralogía *Las Máscaras de Dios*, incluye los siguientes volúmenes: Mitología Creativa, Mitología Occidental, Mitología Oriental y Mitología Primitiva. Editada en Madrid por Alianza Editorial.

8 Verhaeghe, P. *El amor en tiempos de la soledad*. p.87.

9 *Lalengua*, es un neologismo lacaniano que se usa para hacer sonar a las palabras *la langue*(la lengua, el lenguaje) en francés, por *lalangue*, todo junto, que puede entenderse como lógica.

10 *Parlêtre*, juego de palabras de parler (habar) y être (ser), por el que se entiende, *serhablante*, haciendo alocución a que todo ser humano está atravesado por el lenguaje.

11 Asturias, A. *Los brujos de la tormenta primaveral.*

12 Lacan, J. *El Seminario, Libro 1*: Los escritos técnicos de Freud.

13 Lacan, J. *El Seminario, Libro 11*: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

14 Ibid.

15 Para este caso valdría la pena ahondar en *El Seminario 20: Aún* de Jacques Lacan la cuestión del "il n'y a pas du rapport sexuel" (no hay relación sexual).

16 Aunque para el caso habría una diversidad de literatura por citar, se recomienda en especial la tercera parte de *Carmina Burana,* denominada Cours D'Amours, que cuenta con las obras: Amor volat undique, Dies, nox et omnia, Stetit puella Circa mea pectora, Si puer cum puellula, Veni, veni, venias, In truitina, Tempus est iocundum, Dulcissime, Blanziflor et Helena y Ave formosissima. Tómese como ejemplo la

siguiente: Circa mea pectora / multa sunt suspiria/ de tua pulchritudine,/ que me ledunt misere./ Manda liet,/ Manda liet/ min geselle/ chumet niet./ Tui lucent oculi/ sicut solis radii,/ sicut splendor fulguris/ lucem donat tenebris./ Manda liet/ Manda liet,/ min geselle/ chumet niet./ Vellet deus, vallent dii/ quod mente proposui:/ ut eius virginea/ reserassem vincula./ Manda liet,/ Manda liet,/ min geselle/ chumet niet. O bien : Si puer cum puellula/ moraretur in cellula,/ felix coniunctio./ Amore suscrescente/ pariter e medio/ avulso procul tedio/ fit ludus ineffabilis/ membris, lacertis, labii.

17 Lacan, J. *El Seminario, Libro 8: La Transferencia*.

18 Existe una diferencia en la obra de Lacan entre el otro y el Otro. El pequeño otro (a) es el otro que no es realmente otro, sino un reflejo y proyección del Yo, es simultáneamente el semejante y la imagen especular, de modo que el pequeño otro está totalmente inscrito en el orden imaginario; mientras que el gran Otro (A), designa la alteridad radical, la otredad que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario, porque no puede asimilarse mediante la identificación, se equipara con el lenguaje y la ley, de modo que el gran Otro está inscrito en el orden de lo simbólico.

19 La diferenciación entre metáfora y metonimia se le debe a la obra de Roman Jakobson, por lo que se define habitualmente a la metáfora como un tropo en el cual una cosa es descrita comparándola con otra, pero sin enunciar explícitamente la comparación; mientras que por metonimia se entiende habitualmente como un tropo en el cual se utiliza un término para designar un objeto al que no se refiere literalmente, sino con el que está estrechamente vinculado.

20 Por cierto, en la lectura de la obra de Hegel por Kojève, en la que se basa esta explicación del deseo, hay un cierto grado de ambigüedad semántica entre amor y deseo, véase Kojèv, A. *Introduction to the Reading of Hegel*.

21 Lacan, J. *Op. Cit.*

22 Carmen es un excelente caso para poder entender la relación del *partenaier*-síntoma y el postulado de que "*no hay relación sexual"*, pues tenemos a Don José sargento de un regimiento y a Carmen, cigarrera nacida para el amor... variado. Todos la cortejan, y ella, que se ve despreciada por Don José, se enamora de éste. A consecuencia de una reyerta, es detenida y puesta bajo su custodia; lo seduce, consiguiendo que le deje escapar. Y apenas ha logrado aún la coqueta enamorar al sargento, cuando ya se insinúa su interés por Escamillo, el torero de moda. Arde en celos Don José. Hay una gran corrida de toros. Una amiga dice a Carmen que entre el público está Don José, pero como ella está enamorada no tiene miedo, y le dice que se vaya y la olvide porque quiere a otro. El amante dolorido, exhorta, ruega, se queja, amenaza. Todo inútil, Para colmar la desesperación de Don José, en un movimiento suicida, tira al suelo el anillo que éste le había regalado, y el sargento apuñala a Carmen. Se oye el tumulto que en la plaza produce una buena estocada. Y Carmen cae en el momento en que llega a buscarla el triunfador Escamillo. Por lo que tenemos que Carmen se enamora de los hombres que no le dan lo que ella tanto desea, y D. José que le demuestra su "sincero" amor, y es lo que finalmente lo lleva a matarla para que no sea de nadie más que de él.

23 Asturias, M. A. op. cit. p. 60

24 Ibid.

25 Los nombres de estos personajes pueden tomarse de la siguiente forma: Poros por Expediente, Recurso o Astucia, ÿÿÿÿÿ por pobreza o miseria y aporia por carente de recursos.

26 Es necesario recalcar que desde esta óptica la masculinidad y la feminidad son posiciones puramente subjetivas que no hacen referencia a la biología de los sujetos.

27 Valga decir que estas dos fórmulas son intercambiables.

28 Por ello *Amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*, a lo que se puede agregar, con conocimiento de causa.

29 Lacan, J. *El Seminario, Libro 10: La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Bibliografía

Asturias, M. A. Los Brujos de la Tormenta Primaveral. En *Leyendas de Guatemala.* Guatemala: Piedra Santa. 1992.

Campbell, J. *El héroe de las mil caras*: *Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.

Campbell, J. *Las Máscaras de Dios.* En cuatro tomos: *Mitología Primitiva, Mitología Occidental, Mitología Oriental y Mitología Creativa*. Madrid: Alianza Editorial.2000.

Freud, S. *Contribuciones a la Psicología del amor*. Obras completas. Biblioteca Nueva. 1996.

Freud, S. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. En obras completas. Biblioteca Nueva. 1996.

Jackobson, R. Two aspects of lenguaje and two types of aphasic disturbances. En *Selected Writings II: Word and lenguaje*. The Hague, Mouton. 1971.

Jung, C. (1997). *AION: Contribuciones a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Paidós.

Jung, C. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós. 1997.

Jung, C. *Psicología y Simbólica del Arquetipo*. Barcelona: Paidós. 1999.

Kojèv, A. *Introduction to the Reading of Hegel*. Nueva York: Basic Books. 1947.

Kristeva, J. *Sentido y sinsentido de la revuelta: Literatura y psicoanálisis*. Buenos Aires: Eudeba 1996

Lacan, J. *El Seminario, Libro 1*: Los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Paidós. 1999.

Lacan, J. *El Seminario, Libro 8. La Transferencia*. Buenos Aires: Paidós 2003.

Lacan, J. *El Seminario, Libro 10: La Angustia*. Inédito. 1962.

Lacan, J. *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós. 2001.

Lacan, J. *El Seminario, Libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós. 2001.

Lacan, J. *Ideas directivas sobre un congreso sobre la sexualidad femenina.* En *Escritos I*. México: Siglo XXI. 2001

Lacan, J. La dirección de la cura. *Escritos II.* México: Siglo XXI. 2001

Miller, J. A. *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós. 2002

Miller, J. A. *El banquete de los analistas*. Buenos Aires: Paidós. 2002.

Soler,C. *Lacan y el Banquete*. Buenos Aires: Manantial.1992

Verhaeghe, P. *¿Existe la Mujer?: De la histérica de Freud a lo femenino en Lacan*. Buenos Aires. Paidós. 1999.

Verhaeghe, P. *El Amor en los Tiempos de la Soledad: Tres ensayos sobre el deseo y la pulsión*. Buenos Aires. Paidós. 2001.

Nosotros los lectores, el Otro de Asturias

Manuel Antonio Velásquez y Alvarado

"Los analistas a veces nos preguntamos quién habla,
también se podría decir quién escribe"
Norma Ferrari

Es un gusto para mi, el día de hoy, hacer en una especie de asociación libre para lograr así varios acercamientos a la obra de Miguel Ángel Asturias. Desde ya pongo sobre la mesa que esta exposición **plantea distintas y quizá nuevas formas de leer al maestro Asturias y por lo mismo dejará más preguntas que respuestas**. Intentare realizar tres acercamientos, que por tiempo y técnica quedaran inconclusos. Tendré como meta generar un efectivo intercambio y discusión con ustedes los que me escuchan y por supuesto con mis respetables compañeros de mesa.

El discurso literario al igual que el discurso del analizante es algo que no se puede tomar a la ligera, que no se da a comprender. Discurso que ante la escucha activa es más que simples sonidos emitidos por unas cuerdas bocales, más que un puñado de letras gramaticalmente ordenadas. **Se trata de creaciones cuyo cuerpo son las palabras,** las que el autor utiliza y las trasciende, con esto desea decir más allá de ellas mismas. Finalmente el manejo lúdico de las propias palabras deviene como objeto de la literatura. La narrativa del Premio Nóbel de Literatura el maestro Miguel Ángel Asturias no se escapa a este decir, sabiendo que no podemos tirar al diván su producción nos aproximarnos a ella para leer entre líneas tratando de desentramar lo que nos dice. **Se puede leer, un poema, una novela, una obra de arte en general, pero no al sujeto que la ha producido, porque solo en la lectura de lo acontecido dentro del dispositivo analítico se produce el sujeto del inconsciente.**

Primer acercamiento: "Las pasiones imaginarias".

La producción creativa de Asturias – como la de todo creador – no puede estar desligada de su historia; Albizúrez (1998) nos dice *"...entre la vida del autor y su entorno existe una continua interacción directamente vinculada con el texto literario..."*. Asturias en sus obras "El señor Presidente" pero sobre todo en "Leyendas de Guatemala" **nos acerca al sujeto en la ciudad, los imaginarios sociales, las nuevas comunidades, las grafías usuales del duelo y las pasiones imaginarias de un pueblo guatemalteco** marcado por una historia política y cultural muy singular. En "Leyendas de Guatemala" Asturias rescata, re-crea y conserva poéticamente, el pasado mítico de la cultura guatemalteca y parte de la tradición oral de su país; s**iendo ellas un reflejo de la forma de ser, pesar y vincularse** del guatemalteco. Así mismo con "El señor Presidente" expone la degradación y pérdida de autenticidad de un pueblo que vivió una dictadura y con esto desenmaraña cierta negación y el abatimiento de una época históricamente significativa para Guatemala. El autor nos enmarca así, en una posición humana en la que recae **el aprovechamiento del otro como semejante y la prolongación de una lugar en la dialéctica de amo y esclavo.** Atraviesa tan eficientemente y con convencimiento las circunstancias de la nación de aquella época. Lo que nos revela llega a agitarnos y enseñarnos desairadamente lo evidente de una falta como seres.

Estos dos ejemplos en la obra de Asturias ahondan en el testimonio y lo vuelve memorable, se trasforman en metáfora de un evento social perpetuándolo para bien, en el sentido que los ubica con su particularidad y consecuencias y **los trae constantemente para dar fe de sí mismos.**Detengamos aquí. Deseo resaltar lo siguiente y con esto hacer un corte en este primer acercamiento, que deja inconclusa la elaboración. Es innegable la relación del entorno, la historia y los traumas (2) de Asturias en su obra y cómo es que esto se produce creativamente en testimonio. A través de estos textos Asturias reconstruye la experticia, propia y quizás la de un pueblo.

Segundo acercamiento: "la voz del otro".

La obra de Asturias es – en ciento sentido – Literatura testimonio. Sé que iniciar este segundo acercamiento con esta oración puede despertar algunas pasiones y cuestionamientos. Sin embargo por el desarrollo y la vinculación que haré más adelante, pude decir que: **la obra de Asturias es, en cierto**

sentido, literatura testimonio. En el sentido metafórico. Tres de las características de la literatura testimonio son: primero que "habla por el subalterno", segundo: el "autor" es aquel que organiza el discurso, del subalterno destinándolo a cumplir un objetivo definido, que quizás tenga sentido político o social; Tercero que hace, como diría Kristeva (2000) al referirse a la experiencia literaria, **una "llamada a la razón, a lo imaginario, al inconsciente del lector".** La literatura asturiana tiene estas características esenciales: es la voz de "otro" subalterno, está organizada por su autor y de muchas formas "llama a la razón". Para este momento nos podemos preguntar ¿cuál es ese otro de la obra de Asturias? Basados en que el contexto es importante en la obra – tal y como lo desarrollamos en la primera parte de este trabajo – y conociendo la historia de Guatemala y otros países, en los que se desarrollaron coyunturas políticas y sociales parecidas, ese "otro, subalterno" por el que habla el maestro Miguel Ángel es el pueblo guatemalteco, incluso el latinoamericano.

Casi para nadie en Guatemala o en la comunidad internacional le es ajeno el conflicto armando de 36 años. Durante estos años de guerra la libertad de expresión se ve coartada, se prohíbe la lectura distribución y tenencia de libros con contenido social o filosófico; es prácticamente imposible hacer una crítica social a las formas de gobierno, políticas de estado o simplemente manifestar una ideología distinta a la impuesta sin correr el riesgo de ser reprimido. **Es aquí donde la poesía, los cuentos y leyendas, las novelas de autores como Benedetti, Galeano y el mismo Asturias, adquieren en Latinoamérica una función de expresión, de manifestación social, en una voz para y del pueblo.** Comprendemos entonces por qué es, en cierto modo, la obra de Asturias, es testimonio.

Tercer acercamiento: "De la voz de otro subalterno al Gran Otro del Psicoanálisis" .

Para este tercer y último acercamiento, abordaré también a " una voz de Otro" , diferente pero posiblemente análogo al otro subalterno de la literatura testimonio. Me refiero a un gran Otro desde el psicoanálisis. Lacan nos dice en su El Seminario 2 "Si la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos, incluido pensar que es un objeto, es decir, que no sabe lo que dice. Cuando nos servimos del lenguaje, nuestra relación con el otro juega todo el tiempo en esa ambigüedad. Dicho en otros términos, el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro, como para impedirnos radicalmente comprenderlo. Y de esto se trata en la experiencia analítica. **El sujeto no sabe lo que dice, y por las mejores razones, porque no sabe lo que es**". (Pág. 367 y 370, Seminario 2, J. Lacan)

No se trata de reducir, cómo se escribe esa relación, sino de que el sujeto la asuma en su lugar. El análisis consiste en hacerle tomar conciencia, no con el yo del analista, sino con todos esos Otros son sus verdaderos garantes, y que no ha reconocido. (Pág. 370). Es decir que el gran Otro designa la alteralidad radical, la otredad que trasciende, la otredad ilusoria de lo imaginario, porque no puede asimilarse mediante la identificación, de modo que el gran Otro esta inscrito en el orden simbólico. Lacan coteja esta alteralidad radical con el lenguaje y la ley. Ese gran Otro es pues aquel al que se le demanda algo esperado una respuesta. Es decir, **el artista, ante un impase crea, pero esta creación, ya cristalizada, se dirige a los lectores (como masa, como cultura); es decir que la producción artística es la respuesta de ese Otro y ésta va dirigida a los otros que de alguna manera la internalizan, constituyéndose así parte de los significantes culturales de la sociedad y separándose totalmente del sujeto que la creo.**

Según Foucault, la escritura es aquel espacio donde todo autor desaparece, constantemente muestra su ausencia en su obra. Esta misma muerte, perpetúa, letra tras letra es a su vez un intento desesperado del autor por mostrar algo de lo que de él se producen, que es escritura. Para el escritor, su creación, esa otra forma de nombrarse, separada de él, es su particular forma de mostrar ante el Otro, su lector – de los lectores como masa, como lo social – eso tan familiar que le angustia. Cada uno de los versos son, ordenados de una forma confortable y estética, marcas de su constitución como sujeto; y al mismo tiempo un devenir de su deseo. **Todo engendro poético entonces es un producto del sujeto, no así una narrativa vulgar reveladora de los nudos del inconsciente**; digo con esto que aunque hay vestigios de lo social y colectivo – por que todo artista esta atravesado por la cultura – solo hay verificación en el uno por uno. Lacan se refería como "patanería" a la posición de algunos psicólogos, que apelando a la simpleza, inculpan patologías a ciertos autores a partir de su producción.

A manera de conclusión: "Nosotros los lectores el Otro de Asturias".

La relación de la historia, el entorno y la vida misma del autor plasmadas en la obra; la función de voz de un otro, que es un pueblo sin voz por la represión social y por que no, esclavo de su misma cultura; y por último la mirada que del autor que nos ubica, a los lectores como su punto de referencia, cierta ley que lo dicta. Nos dice que hoy, somos nosotros los lectores latinoamericanos y sobretodo los guatemaltecos ese otro subalterno; El maestro logra, con su obras, desentrañar nuestras historias y en un grito literario habla por nosotros. Pero también somos un gran Otro al que Asturias acude y apela, al que Asturias se muestra con sus angustias y su forma particular de significarlas. Acude a nosotros y nos pide dar fe. Fe de lo creativo de su arte y fe de esa voz que en el tiempo también ha sido nuestra propia voz.

Finalmente ¿porque el Otro de Asturias?. Porque se constituye como otro desde creación que traspasa los límites de su subjetividad y pasa a ser para de los significantes culturales de la sociedad, que atraviesan la constitución subjetiva de los ciudadanos. Lo simbólico aquí tiene un papel preponderante. Como cultura, así es, y no solo de lo creativo de su arte sino también de los entramados culturales de donde surgió; es decir que, al final, todos somos responsables. Responsables de lo que de nosotros mismos, como latinoamericanos, como guatemaltecos, como lectores hay en la obra de Miguel Ángel Asturias. Porque al no parecernos ajena la obra nos implica, y somos sujetos de ella.

Borges en su libro "El Aleph" nos cuenta que cuando él escribía, imaginaba que alguien le estaba dictando. En realidad no podía dar cuenta del acto de escribir en si mismo. Estas palabras podrían ser, digámoslo así, la síntesis de mi disertación ante ustedes.

Notas

(*) Trabajo Presentado en el: COLOQUIO INTERNACIONAL: "MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS: 104 AÑOS DESPUÉS" 2-4 Julio 2003 Auditórium Edificio H, 2º nivel Campus Central, Universidad Rafael Landívar.

(1) Desde el psicoanálisis: Acontecimiento de la vida del sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto de responder adecuadamente y el trastorno y los efectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica. En términos económicos, el traumatismo se caracteriza por un aflujo de excitaciones excesivo, en relación con la tolerancia del sujeto y su capacidad de controlar y elaborar psíquicamente dichas excitaciones. Laplanche, J y Pontalis, JB (1982)

REFERENCIAS

Albizurez, F. La niñez y la primera juventud de Asturias. Unas reflexiones sobre la relación entre obra, autor y contexto. Cultura de Guatemala, II, 9-17. (1998).

Asturias, M Leyendas de Guatemala. Buenos Aires: Biblioteca clásica y contemporánea, Losada. (2002).

Asturias, M El hombre que lo tenía todo, todo, todo . Guatemala : Piedra Santa . (2002).

Asturias, M El Señor Presidente. San José : Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA. (1988).

Foucault, M. ¿que es un autor?. En Michel Foucault, Entre Filosofía y Literatura [1999]. Obras Esenciales, Vol. I. Editorial Piados: Barcelona. (1969).

Foucault, M. La Trasfábula. En Michel Foucault, Entre Filosofía y Literatura [1999]. Obras Esenciales, Vol. I. Editorial Piados: Barcelona. (1969).

Herreros, G y Hassan, S. Presentación de la Sección Psicoanálisis y Literatura, revista en línea Acheronta . Consultado en Mayo 15, 2003 en http://www.acheronta.org/literatura12.htm# (2). (2003)

Kristeva, J. El porvenir de una revuelta. Barcelona: Seix Barral. (2000)

Lacan, J. El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós. (2000).

Pichon-Rivière, E (1997). El proceso creador. Del psicoanálisis a la psicología social III. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Raymond Roussel, la palabra imperiosa

Arturo Lopez Guerrero

Pierre Janet, hacia 1926, escribe sobre un paciente al que le aplica el pseudónimo de Martial: *"Este hombre de cuarenta y cinco años tiene una existencia muy singular; vive solo, muy retirado, muy aislado, de una manera que parece muy triste, pero que basta para llenarlo de felicidad ya que trabaja casi constantemente. Trabaja de una manera regular un número de horas determinado cada día, sin permitirse ninguna irregularidad, con gran esfuerzo y frecuentemente gran fatiga, para edificar grandes obras literarias: "Sangro, dice él, sobre cada frase". Estas obras literarias, de las que no me corresponde estudiar su valor, no han tenido hasta ahora gran suceso, no son leídas y si se deja de lado algunos iniciados que se interesan en ellas, son consideradas como insignificantes (1)*.

Janet prosigue: *"Pero el autor conserva a su respecto una actitud singular: no solamente continua su trabajo con una incansable perseverancia, sino que tiene una convicción absoluta e inquebrantable sobre su "inconmensurable valor artístico"(2))*. Sin aceptar su falta de éxito, Martial, según Janet, se excede: *"Arribaré a cumbres inmensas y he nacido para una gloria fulgurante. (...). Ningún autor ha sido ni puede ser superior a mí, la gente aún no se apercibe (...). Como dice el poeta: de pronto se siente una quemadura en la frente....La estrella que se lleva resplandeciente en la frente. Si, he sentido una vez que tenía la estrella en la frente, y no lo olvidaré jamás"(3).*

Pero no es esa estrella la que le interesa a Janet, ni el poeta, ni su escritura, sino el hombre que se excede. Describe a Martial absorto en su desmesura, describe a Martial sujeto al sentimiento de desprender rayos luminosos que podrían iluminar al mundo: creía ser sol, o estrella. Y, cuando Martial publica su primera obra, la luz que creía infinita, se desvanece: *"Cuando el volumen apareció, cuando el joven, con una gran emoción salió a la calle y se apercibió que nadie se retornaba ante su paso, el sentimiento de gloria y luminosidad se extinguieron bruscamente"(4)*.

Ahora, y por lo anterior, es la caída lo que interesa a Janet: Martial debe de ser cuidado. Si en la elación, en su encierro y extravagancia existencial, sobrevivía creyendo ser sol, o más aún, estrella, ahora, extinguida la luz inconmensurable, su espíritu se derrumba. Y Martial se torna paciente del médico que cree que cuida. Aunque Martial conserve la convicción en su gloria inevitable. Seguirá escribiendo, pero no porque las obras suces ivas sean necesarias, o mejores, sino porque de la insistencia y la repetición emergerá el reconocimiento que la ignorancia del público le sustrae.

La intención de Janet es la de incluir a Martial en su colección de casos: histerias estigmatizadas, delirios místicos, pasiones radicales, conciencias exacerbadas; subjetividades lanzadas hacia un absoluto que les es ajeno pero en el que sin embargo pretenden alojarse. Y lo incluye, hace subjetividad doliente a Martial, quien sin embargo se le sustrae, o a quien, a la vez, doble consciencia de Janet, él mismo sustrae: *"Martial tiene una concepción muy interesante de la belleza literaria; es necesario que la obra no contenga nada de lo real, ninguna observación del mundo o de los espíritus, tan sólo combinaciones completamente imaginarias: son ya ideas de un mundo extrahumano"(5).* Janet, seducido a su pesar, y sin duda inquieto: lo veremos en el contragolpe que recibe.

Raymond Roussel, acaso al cabo de su obra, produce un texto en el que simula explicar sus maneras de construir los textos (6). Volveremos a él, pero de momento sólo consideraré uno de sus aspectos: *"Querría señalar aquí una curiosa crisis que tuve a la edad de diecinueve años en tanto escribía **La Doublure**. Durante algunos meses experimenté una sensación de gloria universal de una intensidad extraordinaria. El doctor Pierre Janet, que me cuidó durante largos años, ha hecho una descripción de esta crisis en el primer volumen de su obra **De l'angoisse a l'extase** (pags. 132 y siguientes); allí me designa con el nombre de Martial, elegido a causa del Martial Canterel de **Locus Solus"**(7).*

¿Roussel se confiesa?; ¿o bien delata la atracción inconfesa de Janet por su escritura?. Pues la obra que Janet aduce desconsiderar sin embargo se le impone mediante el seudónimo elegido. El autor que Janet subjetiviza, o que hace humano, se le escamotea y se le hace figura de un texto que simula explicar la construcción de su escritura. De pronto, mediante el artificio de Roussel, Janet se desliza desde su rango de cuidador hacia el de iniciado en la obra que simulaba descuidar. La operación de Roussel no es la del

impudor, o la de la autodelación de un padecimiento que la natural vergüenza obligaría a encubrir, sino la de la puesta en escena, en el mismo escena rio de sus textos, de una presunta subjetividad que, así, se subvierte en figura textual.

Roussel prosigue: *"Querría también, en estas notas, rendir homenaje al hombre de inconmensurable genio que fue Julio Verne. Mi admiración por él es inf inita. (....). Tuve la felicidad de ser recibido por él una vez en Amiens, adonde yo hacía mi servicio militar, y pude estrechar la mano que había escrito tantas obras inmortales. Oh, maestro incomparable, sé bendecido por las horas sublimes que he pasado toda mi vida, leyéndote y releyéndote sin cesar"(8)*.

Puesto Verne al costado de Janet, puéstose el mismo Roussel a la misma manera y altura, inmisericorde y caprichosa, todo se transmuta. Pues Roussel, si lo creemos sujeto, esto es, si tentamos atisbar en él más allá de los textos que nos provee o propone -y que veremos harto complejos- creía en estos desmesurados sentimientos. Pero es también cierto que la manera como nos los refiere en su escritura los transmuta, a su gusto, indiferencia o pesar, en una especie de gesticulación socarrona, de ironía, o de mascarada. La confesión, o la manifestación de una intimidad que debiera mantenerse en su reserva acotada, finaliza en pervertirse a sí misma. Sea cual fuere la intencionalidad de Roussel, el hecho es que lo que escribe, y que es lo que va a atraer nuestro abrazo o nuestro aprecio, se nos hace acto perverso y subversivo. Se nos hace mueca risible: ¿en verdad, con toda su manifiesta vocación de eternidad, creía Roussel en el exuberante Verne?. Podemos decir que Janet, con su displicencia entomológica, y a su pesar, creía en los personajes de sus textos -tal Martial Canterel, por ejemplo-, ¿pero Roussel?. Jamás lo sabremos. Pero podemos decirlo: no lo sabemos, y no es lo que importa. No nos provee de risa, ni vagamente de desconcierto; nos descoloca, nos pervierte aquello que creemos debiera ser, o sentir: al autor, tal vez al personaje que el texto aduce haber obrado. De pronto Roussel se duplica: nos sitúa en un universo en el que todo puede que sea irrisorio aunque, y a la vez, asombrosamente cierto; escribirá, y volveremos sobre ello: *"En mí la imaginación lo es todo" (9)*. Y me impone, así, que más allá de todo ser que pudo tener, que más allá de todo capricho, o pasión, o deseo, sobre el que su vida transcurrió, me impone que la esencia de su existencia fue su escritura. Allí, tan sólo.

ACASO EL OJO FUERA ILIMITADO

Roussel muere hacia 1933, de tan extraña manera como la de su escritura, en una Italia ya fascista, y aunque este hecho sea, tal vez como los otros, irrelevante (10).

Si un Borges simula emanciparse del tiempo y la existencia mediante la provocación sardónica proveída por una reflexión que se finge omnisciente pero que se arti cula mediante una escritura precisa, Roussel pretende serse el gigantesco maquinador de una escritura tan extremadamente precisa con la cualidad de la lengua que arribe a desconcertarnos y atraparnos. La operación de Roussel hace que la palabra ya no diga, ni tan sólo refiera, sino que -lo veremos- escenifique, que fragüe un instante de inmovilidad y fijación figurado en el que todo tiempo se despliegue, tal como puede pretenderlo la mirada cándida del espectador del espectáculo. El tiempo de Roussel se alojará en el intersticio que la palabra enumera cuando confiesa su insuficiencia imaginada para recubrir el orden de las cosas; y situará a la existencia en el espacio que las palabras imponen en virtud de su polisemia y equivocidad.

Pero, ¿quién era Raymond Roussel?. Se verá, finalmente, que esto no importa, pero se verá también que su modalidad de ser arrojará una peculiar luz transversal sobre lo que ciertamente cuenta: su texto.

¿Una especie de psicótico, como aduciría Janet?. ¿Un excéntrico?. ¿Un hombre de talento tan inusual como extravagante?. ¿Un homosexual con tan excesivo dinero que le permitía toda excentricidad eventual?. ¿Un genio, tal como su presunto ídolo, Julio Verne?. ¿O simplemente un hombre radicalmente original e incomprendido en su época?.

"Lo que se puede asegurar es que si hubo un "original" en la familia, fue mas bien la madre que el hijo" (11). Según cuenta Roger Vitrac -sea cierta o incierta tal historia-, la madre de Roussel decide, de súbito, emprender viaje a las Indias. Téngase en cuen ta la circunstancia: un veraneo tedioso en Biarritz, medios económicos desmesurados, y cierta caprichosidad de buen tono en la época. Madame Roussel adquiere un yate y se embarca con sus amistades. Cuando arriban a puerto, Madame reclama unos prismáticos (*longue-vue*, en el original francés; y lo destaco, por lo que se verá, en virtud del luego largo poema de

Roussel, que comentaremos, llamado **La vue**), y ante lo que ve (nuevamente insisto: **La vue**), se abruma y exclama: *"¿Esto es la India?. Capitán, retornamos a Francia" (12)*.

Madame, en ese viaje, llevaba al menos parte de su indumentaria en un ataúd. En vez de baúl, digamos. Cuando, más adelante, muere, Roussel, su hijo, hace abrir un ventanuco en el ya definitivo ataúd, para poder ver (nuevamente **La vue**) su rostro hasta el momento de su enterramiento.

Sobre Roussel se refieren anécdotas extrañísimas, que hacen que su historia adquiera rasgos enigmáticos, pero sin que nunca sepamos de su grado de verosimilitud. Se refiere, por ejemplo, que, por los avatares que fueren, Roussel hacía todas sus comidas en una. Es de imaginar el fausto transcurrir, en su mesa, y de una manera simultánea, de aquello que corresponde, como comidas, a aquello que se reparte desde el desayuno hasta la cena. Todo sucesivo y, a la vez, simultáneo. Su fobia hacia lo sucio era legendaria y supongo que la simultaneidad tal vez imaginada de las comidas le permitiría aplacarla. Todo había de ser nuevo, nada ya usado. Pero el equilibrio es siempre difícil: *"Todo lo que es nuevo me molesta"*. O imposible: ¿hasta que punto lo nuevo es más impoluto que lo ya usado pero limpio?. Charlotte Dufrènne -y me permito decirlo, ya que hace a la cuestión de las duplicidades luego enigmáticas de la escritura de Roussel-, su querida, en el vocabulario de aquellos tiempos, pero en verdad destinada a recubrir socialmente su condición homosexual, pero, doblez nuevamente (13), y por la estabilidad y persistencia del afecto sostenido, de algún modo amada. Charlotte Dufrènne, pues, decía que era tan abismal el horror al cambio de Roussel, que le acaecía, hecha una cosa, el tener que rehacerla, a esa misma cosa, para que, a fuerza de repetirla, todo acto asumiera fuerza de obligación (14). Pero es preciso que no lo ignoremos: con el mismo acto de la repetición anulaba toda temporalidad al revertirla en repetición, en siempre lo mismo, aunque de otro modo, pero siempre lo mismo. Un tiempo que no transcurre sino que consiste en una repetición congelada, lo que veremos a propósito de **Locus Solus**.

"Es necesario ser inexacto pero preciso", sostuvo Juan Gris. Tal vez Roussel hubiera suscrito tal afirmación. Desaparece largo tiempo de la vista de sus amigos, pero de pronto se hace recordar: envía a una amiga un radiador eléctrico desde la India (y no una carta o una postal). ¿Reitera a su modo, y con cierto sarcasmo, aquel viaje de su madre?. Jamás lo sabremos.

Roussel escribió. Poesía, novela, cuento, teatro, hasta algún también peculiar ensayo (15). No sé si fue escritor, en su acepción de literato. Tal vez haya sido un científico peculiar de la lengua. Tal vez todo fuera reflexión, hasta su poesía; tal vez, y es mi convicción, nos haya demostrado la dificultad de establecer los límites entre estas categorías.

Su teatro -representado ocasionalmente, a cargo de su ostentoso bolsillo, con absoluto fracaso, y con sólo la aprobación de sus amigos y algún precoz surrealista-, como toda su obra, por cierto, no es un teatro de representación, o de dramatización, es un teatro de la duplicidad, que no figura ni representa; o bien es la demostración de la insensatez de toda historia que pueda ser referida, de la perpetua remitencia a alguna otra inadvertida parte en cualquier otro diálogo. De la impensable magnitud de lo equívoco. En sus obras, y entre sus personajes, jamás ocurre nada; son sólo mediadores para que cada uno de ellos formule sus frases, al margen de su relación con los otros; frases que, a su vez, remiten a relatos. Que cuentan historias que nunca son historias que tengan que ver con los que las cuentan, ni con nada de lo anteriormente referido. De algún modo Roussel se las apaña para que sus personajes, sumergidos en artificiosas, candorosas, e irreales relaciones, encuentren excusa para referir, a otro personaje de la obra, una historia, esta si vivaz -aunque efecto de una combinación de ingenuidad y bizarrería - pero que no tiene nada que ver con la relación entre ellos.

Laurent Jenny afirma: *"Todo transcurre como si la representación tuviera por efecto alejar toda conexión referencial, como si el uso de los signos transmutara toda referencia en simulacro" (16)*. Y prosigue con una observación de mayor alcance: *"Para Roussel es por otra parte claro que es el simulacro quien autentifica lo real". "(..) lo que prueba que lo real es la copia -la única que retiene las imperceptibles marcas que el tiempo y la muerte desvanecen para fundar lo verdadero" (17).*

En efecto, Roussel cree que lo real se subordina al signo. El mundo, todo mundo, será resplandeciente pero congelado; no será sino una especie de signatura dejada por una palabra en las cosas, sin que estas, por eso, se animen. Un mundo muerto, enigmático; una realidad que es sólo signo a la espera de que alguien relate su historia ya pasada. Toda una ontología, y no exagero.

De ahí que sus temas mayores sean el de la duplicidad, el de la exactitud, y el de los objetos concebidos como fetiches polvorientos que alojan un pasado cifrado. Como no hay ser sino una reproducción mediante la palabra que, a la vez, lo sustituye y repite, será este el universo a referir. En su obra de teatro **La estrella en la frente** (recuérdese, de paso, lo referido más atrás a propósito de sus encuentros con Janet), por ejemplo, existe -y mi expresión es deliberada- un personaje llamado Gros. Este personaje, un pintor, gozaba de la habilidad de reproducir fidelísimamente, en sus cuadros, a los personajes retratados. Hasta tal punto que un cuadro suyo reproduce -dobla- tan precisamente al sujeto retratado que sirve para delatar a un doble. Y sus dobles, los dobles que Roussel nos refiere, son innumerables: gemelos, falsarios, dobleces y duplicaciones, pliegues y jaretas, copia y sosías, de toda índole y razón. Su primera obra, aquel tema y motivo de su extrema exaltación, la tituló **La Doublure**. ¿Y cómo traducir tal locución?. El doble, en tanto término teatral, es aquel que actúa los roles en ausencia del actor principal o primer actor; pero también es una expresión que designa el doblez de cualquier vestimenta, esto es, lo que, al reverso de lo visto, se encuentra con el cuerpo o con las vestimentas que, bajo él, cubren al cuerpo. Esta última acepción podría traducirse, en castellano, como el forro. Pero en ningún caso debe pensarse que la dificultad es la de traducir, o hacer equivaler; la dificultad es toda dificultad en el uso de la lengua, con su duplicidad -dígase polisemia-: cada palabra que emplee Roussel, cada palabra, y no exagero, juega con su equivocidad. Y al traducirlo, esto es, al ser lectores de otra lengua, duplicamos tal equivocidad. Recórranse los dobles diccionarios: en el original francés hay un riguroso juego, pero si lo transferimos -y utilizo esta expresión, aunque parezca extraño, también en su sentido psicoanalítico- al español, el juego se reduplica, y nuestras referencias se ausentan aún más.

Su exactitud o, para ser más exactos, precisión, es asombrosa. Describe de un modo tan minucioso toda escena entrevista que aplaca todo el mundo objetal y personal hasta el mismo nivel de plenitud. Da igual el personaje inquieto, que el mobiliario, o la mota de polvo sobre una mesa. De pronto todo, absolutamente todo, desde lo esencial, hasta lo que creemos inicuo, cae arrasado por la misma luz cenital. Michel Leiris cita a Pierre Schneider, el cual, al parecer, habría sostenido: *"Una poesía de gran mediodía, adonde los objetos no proyectan ninguna sombra en torno a ellos"*. O bien Robbe Grillet: *"Una transparencia total, que no deja subsistir ni sombra ni reflejo, lo que se torna, de hecho, en una pintura en trampantojo" (18)*. Pero siempre en la inmovilidad, en un espacio y tiempo congelados, en los que toda realidad asume el mismo peso y, por lo mismo, la misma inocuidad. Sus laboriosos poemas lo evidencian -aún cuando él no los considerara poesía-: se trata de precisas descripciones fraguadas, con rigor y cruenta laboriosidad, mediante versos alejandrinos.

Describe, de una manera minuciosa, describe, y describe lo indescriptible, lo que no hay ojo que pueda describir pero a lo cual, sin embargo, simula acceder en tanto ojo. **La Vue** es uno de aquellos poemas. Podría traducirla como **La Vista**, en el sentido del paisaje, o como **La Visión**, o como tantos otros sentidos...; pero lo dejaré en su equivocidad. Sólo he de recordar que longue-vue, con el que la madre de Roussel concluyó su visita a la India, podría ser traducido como larga-vista.

En la pluma con la que Roussel escribe hay una pequeña burbuja -supongo de plástico- en la cual hay inscripta una escena, al modo de esos pisapapeles de cristal que encierran toda una empresa botánica, o zoológica, o alguna de esas nevadas navideñas. Roussel la contempla y se absorbe en su descripción. De pronto su ojo es como un zoom, nos refiere todo lo que allí ve, pero cada vez más próximo y agigantado, aunque siempre preciso. En otros poemas (¿?) también nos exhibe su visión abismal. Se sumergirá en la etiqueta de una botella de agua mineral -**La Source**- situada en la mesa ante la cual come. O ante la imagen inscripta en el membrete de un hotel desde donde recibe una carta.

En cada caso se encuentra ante algo que lo interesa o conmueve, pero en cada caso y de inmediato desaparece, absorto, en el objeto inicuo que lo cautiva.

La Vue transcurre en el interior de esa pequeña burbuja en la pluma en la que se aloja una escena de playa -¿nuevamente su madre, y las vacaciones de su infancia?-. El ojo, frente a ella, se aproxima y detalla de una manera inaudita lo visto. La descripción es precisa y verosímil, pero inexacta e inverosímil justamente a causa de esa misma precisión excesiva -y recuérdese que comentamos muy extensos poemas en alejandrinos- (9). En el comienzo de **Le Concert** hay, quizás, el único atisbo de emoción: el narrador recuerda antiguos días felices y ya desaparecidos, tiene ante él cartas que le son preciosas, y tiene en la mano una que le es especialmente querida, pero su mirada se detiene, en vez de sobre el contenido de tal carta, que ignoraremos, sobre el membrete del hotel desde donde le fue escrita (20). Desde: *"ese bonito rincón del país, desconocido por mí"*, nos dirá. Y la emoción esbozada desaparece

rápidamente: Roussel procede a describir minuciosamente la imagen del hotel que figura en el membrete. Como si una prodigiosa lente de aumento se hubiera posado sobre la imagen, de pronto se ven hasta los detalles más ínfimos y, en verdad, imposibles.

El relator, ya que están todos escritos en primera persona, se desvanece en beneficio de un ojo omnisciente pero que pervierte, por la inexactitud de su desmesura, toda visión. El sujeto, concebido como pura consciencia cognoscitiva, como ojo que registra el orden del mundo, ya no es sino un aberrante simulador que imagina bajo la máscara de la percepción. O como si hubiera querido hacer una mimetización burlesca de Proust. Su contemporáneo, no lo olvidemos.

Y lo relatado ya no pertenecerá al orden del ser, o al mismo, aunque más indirecto, de lo referido, sino que pertenecerá al orden de la invención más absoluta y, a la vez, innecesaria. La realidad ante la cual suponemos se sitúa el hombre, para lo que fuere, se desvanece en el orden de lo fútil. Cito nuevamente a Robe Grillet: *"Raymond Roussel describe y, más allá de lo que describe no hay nada de lo que pueda llamarse tradicionalmente un mensaje. Para retomar una de las expresiones favoritas de la crítica literaria académica, Roussel no parece tener de ningún modo "alguna cosa que decir"" (21)*.

Roussel, pues, se sustrae absolutamente. Enarbola, reivindica la duplicidad, la ficción, la condición de irrealidad y mascarada de toda existencia humana. No es que resuelva la cuestión -¡cómo podría hacerlo!-, pero la exhibe, y nos da la ocasión de meditarla. El texto de Roussel impide toda pretensión de totalidad, toda pretensión de decir sobre algo. En efecto, Roussel no tiene nada que decir, ni nada que relatar: no refiere, sólo duplica.

Pero no sólo se trata de la subversión de todo cartesianismo eventual. La cosa va más lejos, puesto que a la vez que pone en cuestión al sujeto, también lo hace con la naturaleza de sus objetos. La cosa es -y bienvenido sea su nombre-, por ende, propiamente psicoanalítica. Sabemos que más allá de la diversidad -o, seamos rousellianos, diversión- de las corrientes psicoanalíticas hay siempre un punto en común: los objetos del deseo humano son tan caprichosos. O erráticos y sexuales, muy ajenos a necesidad alguna. Un universo de asombrosos objetos imbricados, tras raros goces a los que sólo se les puede atribuir, como referente -en el mismo sentido que Roussel elimina-, cierta dudosa, pero sexual, intención de la especie en querer perpetuarse. Es que cualquier objeto siempre será lo que está en lugar de lo que ya no pudo estar, o de lo que fue: lo aquello perdido, aunque nunca haya sido. Representa (y es de ver lo que esta expresión acarreó como complicación aún no resuelta a todo el pensamiento psicoanalítico) a lo que por cierto no es: aquel pene materno que nunca fue pero que sin embargo estuvo. El modelo freudiano de la sexualidad y sus objetos, o la manera en la que ésta se manifiesta de su manera más representativa, lo es según el modelo de una perversión como la del fetichismo. Un objeto, el fetiche, sin sustento ni referencia alguna. Suspendido y sujeto hacia una ausencia imposible.

Los objetos de Roussel, a semejanza de los freudianos, no son sólo caprichosos sino que -y aún más- carecen de toda intención de connaturalizarlos con los sujetos ante (¿?) los que se enfrentan. No proveen de ninguna satisfacción ya que son absolutamente fútiles y remiten si acaso a otras existencias que no son las de sus detentadores. Son como piezas inútiles en un museo de lo inútil. Lo propio, justamente, de los objetos humanos. Y tal vez sea una característica, justamente, y la más propia, de lo propio de los objetos psicoanalíticos. ¿Acaso nos lleva más lejos la concepción de tales objetos como parciales, en la línea de un Abraham a una Melanie Klein, o como *petit a*, según el pensamiento de Lacan?. Confieso que lo dudo.

POBLACIÓN DE FANTASMAS QUE SE CORTEJAN

Ya mencioné su primera obra, **La Doublure**. Veamos su consistencia.

Nuevamente un extenso texto escrito totalmente en laboriosos versos, pero que, lo veremos, es diferente a los otros poemas (¿?) que ya comentamos. Por de pronto, comienza con un liminar que asevera lo siguiente: *"ADVERTENCIA: Por ser este libro una novela debe comenzarse por la primera página y terminarse con la última"*. Curiosa advertencia: ¿no debería acaso ser leído así todo libro, sea cual fuere su género?. ¿O bien se trata, burla burlando, de desdoblar el texto y suprimir los anclajes o referencias que nuestra experiencia podrían encontrar en él? Descolocarnos ya desde su inicio.

En primer lugar se nos refiere una escena en la que un anciano de rostro severo afirma: *"Es el verdadero medio; de cualquier manera que sea yo cumpliré mi deber hasta el fin; podéis retiraros (22)"*. Gaspar replica: *"Por lo tanto, Monseñor, si tales son vuestros anhelos, no me queda sino tornar la espada a su vaina"*. Ya que, en efecto, la llevaba desenfundada. Y demás está decir que traduzco sin intentar reproducir el peculiar espesor de cada palabra.

Pues bien: lo que se nos cuenta es una escena de una obra de teatro, lo que advertiremos luego, y tardíamente. En ella Gaspar, que no será el nombre del personaje de la obra, sino el del actor, un doble, a su vez, de aquel que la debe representar, consigue la burla del público, en vez del extremo aprecio perseguido, pues fracasa en la empresa de reenfundar la espada. A partir de este ridículo, su actuación se hace cada vez más titubeante hasta que termina en la vergüenza.

Gaspar, ahora triste, y en su camerino, descripto también con la extenuante minuciosidad rousseliana, medita sobre su fracaso, en tanto está a la espera de recibir a Roberta, su amante. Esta lo vio actuar en otra obra, en la que también doblaba al primer actor, en un *"gran melodrama, adonde su falso* -el subrayado es mío. ALG- *testimonio enredaba la trama"*, y se enamoró de él. Gaspar le propone partir juntos, ya que está decidido a abandonar el escenario de su fracaso, a lo que ésta, pese a estar en no se sabe bien que relación con otro hombre, accede. Y viajan.

Se dirigen a Niza, al carnaval. Y el relato, poema, o lo que fuere, se convierte en la descripción del callejear de Gaspar y Roberta, con sus disfraces, y en la descripción nuevamente meticulosa y extenuante de las máscaras con las que se cruzan. Máscaras que esconden seres que no vamos a conocer; máscaras que representan oficios, personajes, objetos. Tan innumerables que nos muestran una especie de teatro del mundo. Habrá también objetos que se asumen máscaras: muñecos transportados en carrozas. Sólo un detalle distinguirá a Gaspar y Roberta de las otras máscaras: ellos llevan *"una máscara metálica enrejada, por la cual, a la inversa de todas las otras, se puede ver sus rostros para reconocerlos al pasar. Las dos máscaras no tienen, incluso, una falsa cara moldeada en ellas, están simplemente abombadas"*. Todo diálogo o todo encuentro, banales, por añadidura, se dirigirán al disfraz y, por tanto, se tramarán siempre en términos entre escépticos y risueños; el tono asumido sería de este tipo: sé que con quién hablo no es con quién en verdad es.

Al cabo de unas cien páginas escritas de esta guisa, Gaspar y Roberta dan un paseo, con grandes muestras de cariño, en tanto contemplan unos fuegos de artificio. El último tramo de la obra transcurre en la feria de Neuilly. Al acabárseles los fondos de los que disponían, Roberta ha abandonado a Gaspar sin despedida ni aviso alguno. Y éste, que aún la ama, deberá eludir la miseria con un trabajo que lo avergüenza y degrada: actor de feria en dicha feria. La última frase, o verso, de la obra será: *"Gaspar mira, en lo alto, las estrellas en los cielos"*.

Confío haber suministrado una idea aproximada del movimiento de la obra. Se trata de un mundo de fantasmas, de dobles y falsarios; hay encuentros y desencuentros, una aparente historia de amor, pero hay sobre todo la exhibición de una espantosa y terrible soledad, desolación y futilidad. Nadie, nunca, es; nadie, nunca, se encuentra, tan sólo se cruzan como fugaces transeúntes de cualquier nocturna callejuela. Ignorándose, a la par que se contemplan. No hacía falta Janet para darnos cuenta de la caída de Roussel, se advierte ya en el horror que advertimos en su texto.

Ya he referido la inquietud de Descartes: *"¿Qué es lo que veo desde esta ventana sino sombreros y abrigos que pueden recubrir espectros y hombres fingidos que no se mueven sino por resorte?. Pero juzgo que son verdaderos hombres"*. Roussel atraviesa la ventana y sólo ve máscaras perpetuas; no ve vestimentas, sino disfraces, ostensibles disfraces. Tras ellos habrá hombres pero, de todos modos, ¿qué es lo que los distinguirá de las máscaras?. Roussel incurre en un terrible y doloroso escepticismo, aunque le conceda algún espacio a la esperanza: ¿no son acaso, Gaspar y Roberta, los únicos visibles tras su máscara?. Y también juzga, pero su juicio es adverso, ya que no admite verdaderos hombres. Sólo le resta el signo, el emblema, la máscara que es la que encubre pero también la que otorga, a la vez, identidad, y la única identidad posible. Roussel se duele, en verdad, de lo que no habría que dolerse: toda identidad es el resultado de una identificación. Es lo que supo Freud, aunque, me permito decirlo: ¿no habrá un camino entre ambos, entre la desesperación de Roussel y la mitología con la que Freud intenta anudar lo inexpresable?. Tratará Roussel de sustraerse a su mundo de espanto, sin embargo, y su medio será

hacerse el amo de la lengua, u otro hacedor de estrellas. Pero antes de considerar estas opciones hemos de recorrer otros tramos de su obra.

CIENCIA Y ESPECTÁCULO

Escribió dos obras que son, tal vez, las más similares a lo que se denomina género novela: **Locus Solus**, e **Impresiones de África**. La segunda relata las extrañas aventuras de unos náufragos en tierras africanas. La primera, la no menos extraña visita a la finca de Martial Canterel, quien hace que sea recorrida por sus invitados para que adviertan las maravillas que encierra.

"Aún es necesario que hable aquí de un hecho bastante curioso. He viajado mucho. (....). Conozco ya los principales países de Europa, Egipto, y todo el norte de África, y mas tarde visité Constantinopla, Asia Menor y Persia. Ahora bien, de todos estos viajes, jamás extraje nada para mis libros" (23). ¿Mera invención, sin relación con la experiencia, las aventuras de las **Impresiones de África**? Sin duda, como toda literatura; pero también es la empresa rousseliana de ausentar toda referencia, todo sentido asible. Michel Foucault aventura la hipótesis que la noción de impresión, en Roussel, no se remite al acto de verse impresionado, como parecería indicar el título de la obra, sino al de imprimir, o marcar. Más adelante escribirá las **Nuevas Impresiones de África**, un otro extenso poema que no tiene nada que ver con el texto que presuntamente reitera. Y como ejemplo de sus procederes: Roussel hace ilustrar esta nueva obra, pero da unas instrucciones tan deliberadamente ambiguas al dibujante, al que eligió al azar, que sus dibujos no se sabe que es lo que puedan tener que ver con el texto al que presuntamente ilustran. Así nada, absolutamente nada, es apresable.

Las aventuras de las **Impresiones** son indescriptibles. Náufragos que circulan entre seres extraños, objetos, ritos o actitudes extremadamente inusitadas y, sobre todo, incomprensibles ante su perpleja mirada inicial. Pero luego, llegada la explicación, aquel universo misterioso se descifra. Butor lo observa de este modo: *"Una de las particularidades más notables de **Locus Solus** y de las **Impresiones** es el hecho de que casi todas las escenas son relatadas dos veces" (24)*. La primera vez se nos ofrece el misterio, el jeroglífico; la segunda, su explicación que torna ahora racional lo anteriormente incomprensible. El que observa, seamos nosotros, sus lectores, o sus sujetos o personajes, también espectadores, será siempre un ente pasivo al que las historias referidas no le conciernen excepto por la perplejidad inicial que le despiertan. Los unos, esto es, los sujetos, vivos, aunque su padecer o existir no nos sea referido, tal como en **Le Concert**; los otros, los objetos, las muy extrañas situaciones, o lo que fuere, de algún modo muertos y sólo existentes en virtud de la historia jeroglífica que soportan aunque nos sea para siempre ajena. Entre el ojo, y lo que éste contempla, siempre habrá una escisión irresoluble. Piénsese en lo dicho a propósito de **La Vue**: para que Roussel, con la pluma con la que escribe, a la vez pueda describir lo que ve en un punto de ella, deberá detener uno de estos actos -escritura o visión-; o fortificará la distancia irreductible entre ellos. *"De lo visible a lo decible se instaura una distancia infranqueable" (25)*.

Martial Canterel, esa especie de protagonista de **Locus Solus**, es un científico, sobre todo; pero un científico peculiar, en el que se reúnen, en un extraño maridaje, la cientificidad y el arte. Como científico desea verificar sus descubrimientos, pero por verificación entiende que se trata de montar un espectáculo: no es la comunicación del experimento lo que valida su cientificidad, sino más bien su hechura teatral. El colega no es el testigo activo que debe reproducir el experimento, o leer la comunicación respectiva, sino el espectador que celebra desde su butaca -si acaso con el sueño- la obra de vanguardia. De ahí su finca concebida, no como laboratorio sino como feria; y de ahí la celebración del rito de la sorpresa y la admiración.

Canterel -o Martial-, por ejemplo, sabe cuales van a ser los vientos y temperaturas con una absoluta precisión hasta en su localización más precisa. Pero eso aún no lo sabemos. La escena que se nos refiere en primer lugar es la de un extraño apa rato que recoge dientes y molares dispuestos de una manera azarosa e informe sobre el suelo. Un extravagante y programado aerostato. Éste los aprehende, y en un suave vuelo, los deposita en otra parte, ahora ya dispuestos de una manera representativa. La masa ósea inicial, luego, se organiza, en virtud de la combinación de sus formas y colores, en virtud del extraño aparato que la sobrevuela, y se despoja de su arquetipo de restos mancillados, para constituirse ahora en objetos mudos que, al verse organizados, asumen una virtud representativa, o significativa. El fresco así constituido ahora puede relatar la historia que representa. Lo resume Robe-Grillet: *"Después del rèbus viene siempre la explicación y todo retorna al orden" (26)*. De más está decir que tal historia no tendrá nada que ver con todo lo que la antecede.

La razón de la máquina, y de los suaves vuelos con los que transita, es la de demostrar la exactitud del sistema predictivo de Canterel -o Martial-. En efecto, sus movimientos están regidos por el orden previsto de las temperaturas y los vientos. Y todo el espectáculo organizado es, simplemente, el sistema demostrativo al que se acoge el científico. Toda una epistemología, oso decir.

El supuesto azar que se nos ofrece a primera vista, o su extrañeza, encubre la pasión por dominarlo. Se lo aloja para ello en un punto en el que el saber sabe que no lo g obierna, y se le imputa un gobierno, del cual, el sujeto, que simula circular con inocencia distraída, conserva sin embargo el timón.

Puedo imaginar al meteorólogo seducido por la exactitud posible de sus predicciones, sobre todo sin pensamos en sus frecuentes tropiezos, pero no lo puedo imaginar tramando un encubierto circo de esta índole. No trato de ser peyorativo: por circo quiero entender un escenario en el que se nos ofrecen escenas y no historias; habilidades, en fin, aún cuando puedan aparecer ocasionalmente dramatizadas. Ritos que se ejecutan con reiteración y cuya virtud es la pureza de maniobras: la historia del trapecista se disuelve en la perfección mostrada del salto. ¿Qué es, pues, lo que se aloja en esta cientificidad jugada en lo espectacular?. Digámoslo así: no hay circo sin niños. Y los niños son esos infaustos seres que padecen -se hacen ser por- el discurso de los otros.

La imitación del trapecista está, en principio, excluida. En el teatro, en cambio, podrá darse la identificación con el personaje, aunque rara vez con el actor. Este, aquí, en el circo, es el diestro; se lo admira, pero no se trata de reproducir su acto -lo intentará algún pequeño espectador, sin duda, pero es también conocido el precio traumatológico de la empresa-.

Habilidad, hábil, espectador, tal es el trío. La exclusión de la imitación, es decir, de la identificación, mantiene el circuito en sus tres términos, a diferencia de lo que puede ocurrir en la relación con el actor, nuestro otro. Pero se trata de un triángulo falaz, no hay en él sentimiento, o pasión alguna, sino, y tal vez, sólo una mirada infantil y asimismo ajena. O bien: el observador observa a un observador pero no puede repetir o comunicar la observación. Como si no existiera el semejante, o el otro de todo sentimiento; uno mismo, al fin. En los términos que Lacan, y no sin razón, imputa a Freud, parecería que para Roussel no existiera la instancia llamada Yo Ideal, parecería que sólo existe el Ideal del Yo; y el problema es que este último es, en verdad, absolutamente ajeno a toda existencia: es su condición de posibilidad. La relación entre sujetos y objetos, pues, se ve abolida para convertirse en una relación discursiva o de palabra en la que ambos son sólo términos y vehículos de las locuciones que se intercambian. Y además para nada. Toda una epistemología, insisto; aunque tal vez imposible.

Las historias son siempre leídas, contadas, presenciadas, jamás vividas. Los obj etos, siempre presentes, no valen a menos de tener una marca que, con frecuencia, es una escritura, una inscripción. La marca los jerarquiza remitiéndolos a una historia que, con frecuencia, es la de una hazaña amorosa, o que posee un origen personal dudoso. Y los personajes, hasta los que son accesorios, muestran siempre una fervorosa pasión por unos objetos siempre inútiles de por sí.

En **Locus Solus**, la obra, no ocurre nada -me abstengo de comentar las **Impresiones**, o de proveer ejemplos de aquella obra, pero creo basta con lo expuesto-, y tampoco en su doble, la finca recorrida. Se trata, como en toda obra de Roussel, de una superficie tersa con la única dramaticidad que acarrean un andar y una contemplación, inicialmente, pasmada. El drama está enterrado y cifrado en los documentos o espectáculos que se ofrecen a un caminante que siempre les es ajeno. O bien que lo sostiene, a este mentado andariego, la inicial pasión que advierte Freud en la apetencia humana: la epistemofílica, o la misma, aunque aparentemente más tangible, la escópica. Son ojos a la caza del saber que este drama les proveerá; no odian, no aman, no se inquietan, son sólo ojos. Si acaso toda la pasión está en otra parte, en aquellas figuras sorprendentes y que a la vez no existen, que el segundo tiempo del relato viene a develar. Pero son sólo ojos, o la caricatura extrema de aquello que, desde el Renacimiento, se nos indica como precondición de la subjetividad. Pero la tragedia, la burla, y a la vez, la impotencia de Roussel, es querer hacer que esta caricatura se haga criatura.

El drama no es drama, sino fósil, cosa puesta ante nosotros, y la narración no es comentario, o ilustración y referencia, sino mera revelación. Las escenas que Canterel presenta a sus invitados son claves, cifras de otros hechos y, al ofrecérsenos mudas, sólo nos dejan la posibilidad de la pregunta y curiosidad. No es posible dirigir pasión alguna hacia los espectáculos de Canterel; se sustraen a nuestro corazón, signados

por su condición de espectáculos que no nos hieren ni conmueven. Pero también se distinguen del monumento por su opacidad a la primer mirada, ya que ignoramos el motivo de su celebración, y la pérdida, o sobre todo, ausencia, de su condición histórica. En efecto, aquello que se testimonia no nos es posible sentirlo, ni allí podemos reconocernos; nuestro único goce está en recuperarlo para nuestra inteligibilidad. Lo que se ofrecía a nuestra curiosidad bajo la forma del rèbus, objetos cuyo sentido no nos es dado poseer, aparece, con la mediación del relator y su palabra, como objetos que sólo nos sorprenden por nuestra ignorancia de lo que los explica: sólo bienes, o bienaventuranza, de la lengua. Un saber absolutamente ajeno e inicuo, como todo saber, una racionalidad innecesaria, como toda racionalidad. Se nos impone una absurda paleontología de los objetos.

El drama se desplaza y desvanece, y el interés sólo radica en la provisión de una historia que es eficiente en tanto elimina nuestro no saber. Pero un no saber de nada que verdaderamente importe. La intriga no es soportada por el texto sino por nuestra intriga ante lo que se nos muestra, y la satisfacción radica, en justicia, en su desaparición. De este modo, no se trata de aplacarnos de inquietud alguna que no sea la inquietud de nuestra razón, de nuestra perplejidad. Pero se trata aquí de la razón en estado puro: todas las construcciones de Roussel son, luego de su aparición como enigmas, absolutamente racionales. Pero para nada.

Las maquinarias, situaciones, o lo que fuere, que Roussel describe, son absolutamente racionales. Luego de verse explicadas. Y se trata de la razón, pero de una razón terrorífica, puesto que inútil, absolutamente inútil. Como toda razón, que sólo se alimenta a sí misma, a su credulidad. Y ese es el escenario que nos predica -y nuevamente mi expresión es deliberada-.

Pero podemos acudir a la palabra, en busca de refugio. Aunque, a pesar de la ambición con la que es perseguida por Roussel, tampoco será resolutoria; caeremos otra vez, a pesar de nuestra apetencia de infinito.

EL EMPERADOR ABDICADO DE LA LENGUA

Los personajes, o las historias, de Roussel, son sólo estrellas fugaces, meteoros en los cielos que amparan a la noche, nada los anuda. Escribe el paisaje de la desolación. No hay virtud que los acoja. ¿Cómo encontrarse si no son, si son sólo máscaras irrelevantes?.

Roussel decide, con su razón, adueñarse de la lengua. En el paroxismo de la impotencia a la que se enfrenta, por haber sabido del don de lo limitado, decide adueñarse de lo que en verdad rige: si sólo hay máscaras que trasladan emblemas a los que son ajenas, habrá de hacer emblemas, estrellas ya no más fugaces. Roussel quiere ser emperador, o audaz gestor de una imaginación tan infinita que anule toda limitación subjetiva. Y también fracasará.

"Siempre me he propuesto explicar de que manera he escrito algunos de mis libros. (...). Se trata de un procedimiento muy especial. Y este procedimiento, me parece que es mi deber revelarlo, ya que tengo la impresión que los escritores del futuro podrían, quizás, explotarlo con suceso" (27). Vocación, se lo ve, ampulosa. Y prosigue: *"Elegía dos palabras casi semejantes (que hacen pensar en los metagramas). Por ejemplo billar y pillastre (billard* y *pillard*, en francés. ALG). *Después agregaba palabras parecidas pero tomadas en dos sentidos diferentes, y obtenía así dos frases casi idénticas" (28)*. O de como la homofonía se entrecruza con la polisemia connatural a la palabra.

"En lo que concierte a billar y pillastre, estas son las dos frases que obtuve: "1ª. Les lettres du blanc sur les bands du vieux billard... (Las letras inscriptas con tiza sobre las bandas del viejo billar).

"2ª. Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard". (Las cartas del -hombre- blanco sobre las bandas -u hordas- del viejo pillastre) (29).

"Una vez encontradas las dos frases, se trataba de escribir un cuento que pudiera comenzar por la primera y terminar por la segunda" (30). El primer instante del "*procedimiento*" -así lo designa Roussel- transita por la homofonía. No cuenta el significado, el sentido, o lo que hace la palabra con el mundo, sino que lo único que cuenta es su sonido. La palabra se hace música, a la que, luego, es preciso atribuirle un contenido. Dudo de empresa más radical. Puesto que no se sitúa en el mundo, ni en lo que de éste dice la lengua,

sino en sus mismos vericuetos. *"La experiencia de Roussel se sitúa en lo que podríamos llamar el espacio tropológico del vocabulario"*, sostuvo Foucault (31).

La preocupación de Roussel se sitúa en la fisura irredimible que existe entre las palabras y las cosas. Si es que, para él, no hay Yo, si es que Roussel parece más bien abocado a lo que a éste sostiene, a algo más allá de los seres y de sus relaciones, o intercambios, finalmente adviene a reivindicar algo de lo que lo fundamenta, de la propia índole del Super Yo. Pero hecho ya no ley sino una especie de azar gobernable y sobre la base de una peculiar supresión de la subjetividad a la que gobierna. Como si intentara sumergir la ley en la norma, o la ética en la moral. Como si creyera que podría usurpar todo símbolo, llegar a hacerse su emperador. Como si creyera en el fantasear psicótico de imaginar que lo simbólico pueda jugar de la manera que le ordene su imaginación.

Pero las palabras, sin embargo, se emancipan, a pesar de la mano que las inscriba, con su azar aparente, y lograrán derrotar a cualquier emperador irrisorio que las quiera arrojar entre los hombres, como dardos insensatos, para así querer imaginar ser su amo.

Roussel advierte la insuficiencia de la intersubjetividad, la irrealidad de los prójimos, pero sólo para hacerlos desaparecer. Hace recaer en la deficiencia aparente de la palabra (parecen ser menos que las cosas), lo que corresponde a su incapacidad de asumir, si no es bajo la forma de la desesperación, la limitación de lo humano. Aunque, por lo mismo, ignora, justamente, su riqueza: son en verdad más que las cosas, puesto que pueden ser toda cosa. O hacer ser toda cosa. Y lo advierte; advierte el flujo de la palabra, pero no se abandona a ella, no le basta, quiere ser su dueño.

La imaginación de Roussel se desboca y hasta desvaría: *"El procedimiento evoluciona y fui conducido a tomar una frase cualquiera, de la que extraía frases dislocándola; un poco como si se tratara de extraer frases de jeroglíficos" (32)*. De pronto pretende desatar la espantosa jauría de las palabras, pero con la esperanza de que no sea inesperada para con él. *"Sería, por otra parte, lo propio del procedimiento hacer surgir ecuaciones de hechos (...) que se trataría de resolver lógicamente" (33)*. Pero se trata de una lógica imposible: la de la quimérica precisión e inevitabilidad de toda palabra. Y también de una epistemología extravagante: aquella que consideraría todo hecho como inequívoco y, a la vez, espectáculo fantasmal, absolutamente subordinado al signo. ¿Cómo alojar esta desesperada ambición pseudofáctica en el exasperante ámbito del sueño, en la sobredeterminación de sus senderos?.

" (..) a falta de poder agregarse y poseer a las cosas, Roussel va a tomar las palabras por cosas, proceder a la reificación del lenguaje, dar un cuerpo a estos signos que se revelan impropios en asegurar el dominio de lo encarnado" (34). Y luego: *"De instrumento que era el lenguaje, es reconocido agente creador (...)" (35).* Pero lo que podría haber sido el reconocimiento lógico de la virtud de la lengua se degrada por querer Roussel convertirse en su amo. Y de ahí su fracaso.

El imperio es el reino de la espada, es lo propio de la brutalidad del poder pero que, por lo mismo, no se perpetúa: la espada, al menos en lo inmediato, no hace filiación ninguna. Lo propio del reino, en cambio, es la ley del linaje. Los reyes, a diferencia de los emperadores, son irrefutables: están sometidos a las leyes de la descendencia, son cautivos de la sangre. Y Roussel pretende imponer aquella espada inenvainable de **La Doublure** a su escritura; quiere imponer un poder que pueda incautarse de toda duda, aún de la del azar de la polisemia. Pero la palabra corresponde a la sangre inscripta en la sucesión de las generaciones, a una sangre ineluctable a la que no hay razón que abarque puesto que es, por el contrario, la materia misma con la que se constituye toda razón.

Roussel se quiere emperador cuando habría podido ser rey. Suelta la jauría de la palabra, pero no se somete a ella y, por tanto, la convierte en su rebaño irreal; dócil, pero impensable. Siendo rey, habría contemplado la jauría tal como a los súbditos: ajenos pero, a la vez, propios. En el instante de definir su existencia, siendo rey, podría haber creído ser gobierno. El que ordena y legisla; aunque tributario y subordinado de la consanguinidad a la que le debería su posición. Pero como emperador sólo se hace ficción, máscara, o mueca; risible, finalmente. Podría haber llegado a ser rey, de haber admitido lo que él mismo proponía: que las palabras, aquella jauría espantosa, son de la hacedura de la lengua, ese enigma imprescriptible. Que de la múltiple mordedura de la palabra nace todo ser, pero siempre desde lo que las legaliza: el lenguaje.

Roussel es un doble de Proust, su acaso contemporáneo. Este promueve la consciencia hasta su exacerbación ilimitada; se regodea en ella, en su misma y mera ilusión. Aquel, en cambio, juega con lo que la acota, cree que la consciencia es aquel efecto impropio de lo que la configura: el rigor impropio de la lengua a la que la consciencia se ve obligada a tributar su pretensión de soberanía.

Aunque Roussel va muy lejos y su misma limitación es su propia virtud. No creo haya habido quién haya sido tan audaz; o quien haya exhibido, tan impudorosamente, incluso en sus limitaciones, tal recurso a lo único legítimamente ilimitado: la palabra, ese ser del mundo. Su sonido, esa cadencia irreflexiva, esa oposición a toda ideación espiritualista; una melodía ajena a todo sentido pero de quién es, sin embargo, que emana toda significación. Enigmática, y hasta imposible.

No hay nada, nada es sino lengua; el escepticismo rousseliano sobre la posibilidad de algún encuentro entre los hombres, encuentra su raíz en su escepticismo respecto a la posibilidad de todo sentido. Las palabras también se cruzan como navíos en la noche, sin advertirse, dejando sólo azarosas y luminiscentes estelas en el agua. Para Roudinesco (36), se trata de la presencia mimética -otro doble- de lo inconsciente en la escritura de Roussel; para Starobinsky, de algo que corresponde a un juego con la lengua que es el propio de la infancia. Pero en todo caso, ¿no se trata de un mundo emblemático, de insignias que no se corresponden con nada y que, por tanto, no puede ser significado?. Un mundo aún más radicalmente configurado por significantes que el que puede pretender el mismo Lacan, quien concluye buscando refugio en el puerto del significado.

DEL BUFÓN: MÁSCARAS, SÓLO MÁSCARAS

Pero, ¿cuál es el estatuto de la escritura de Roussel?; ¿se corresponde con el campo de la literatura?; ¿o con cuál?.

Michel Leiris cree que *"(...) en Roussel todo ocurre como si lo bello en tanto tal estuviera desprovisto de importancia y como sí, del arte, no debiera ser retenida más que la invención, es decir, la parte de concepción pura por la cual el arte se despoja de la realidad" (37).* ¿O es que Roussel no se abocaba a ser un artista, sino un inventor, un científico, aunque peculiar, o subversivo?.

"En mí, la imaginación lo es todo", afirmación y exabrupto destinados a confinar toda su acción en un género que no tuviera referente ni entidad comparable alguna. Roussel no se ocupó de literatura, aún cuando haya empleado sus medios; se ocupó de un campo para el que no disponía de otro recurso; se ocupó de aquellos modos del conocimiento para los que aún no disponemos de los procedimientos o ideaciones adecuadas. Es preciso no olvidarlo: Roussel también fue contemporáneo de Wittgenstein, de Heidegger. Y no ignoro las diferencias, o su más que probable desconocimiento de tales obras.

Es posible que me apresure al afirmarlo, pero de todos modos debo hacerlo: una serie de modalidades del pensamiento, que nos parecen inevitablemente propias y adecuadas (y que se corresponden con una idea de la subjetividad a la que se le atribuye la condición de un sistema de conocimiento, siempre insuficiente, pero siempre progresivo, siempre más cerca paulatinamente de las cosas, del orden del mundo), tal vez sean aberrantes, hasta en su naturalidad, para decirlo de una forma extrema. O bien, dicho de otro modo, es posible que toda la configuración del pensamiento que imaginamos occidental haya agotado sus virtudes.

Y es también el problema irresuelto del pensamiento psicoanalítico: ¿cuál ha de ser su modalidad, ya que las disponibles no parecen incluirlo?. Pero tampoco parece ser sólo su problema. Sospecho que ya desde hace más de un siglo, la pregunta por lo que parecía incuestionable, la razón misma, atraviesa toda disciplina, todo género; perturba sus delimitaciones, distrae sus certezas. Corroe, al fin, sus cimientos.

Freud adujo ser médico e inventó otra cosa, irremediablemente ajena al orden intelectivo en el que creía situarse, sobrepasado -tal como es propio de todo descubridor- por las consecuencias de su propio pensamiento. Roussel simuló ser escritor, o tal vez también, como Freud, adujo serlo, pero por tampoco poder disponer de otro medio expresivo. Si bien no podemos saber todavía cuál fue su invención, si podemos afirmar que su lugar parece imprescindible, y próximo al freudiano. Más allá de las categorías y convenciones adquiridas, Roussel hizo escena de la lengua, la hizo irreprimible, aún a su pesar, o con su dolor; dejó ser, de una manera bizarra, la mayor escritura de este mundo: la sucesión aparente de la

melodía de las letras. O, como dice Sagredo, en el **Diálogo dei Mássimi Sistemi**, de Galileo: *"Me basta con un librito mucho más breve que el Aristóteles y el Ovidio, un librito que verdaderamente contiene todas las ciencias, y al que es facilísimo aprender de memoria; me refiero al alfabeto"*. Siempre que se lo deje obrar.

Y es lo que hizo Roussel. Con toda su fanfarria de soberanía y desmesura, Roussel se fabricó una máscara transparente; hizo equivalente a todo discurso, a todo género, a toda razón. Aniquiló toda referencia imaginable. Y se hizo presente como bufón irrisorio e innecesario, a sabiendas de todo su sarcasmo. De ese modo, toda su escritura se ve atravesada por la inquietud acerca de sus propios límites, por la aclamación de su ironía. Jamás sabremos lo que en ella se otorgaba. O la entidad que le achacaba.

> *"Al terminar esta obra, retorno sobre el sentimiento doloroso que he experimentado siempre, viendo mis obras enfrentarse a una incomprensión hostil casi general. (...).*
>
> *"No he conocido verdaderamente la sensación de éxito más que cuando cantaba, acompañándome al piano y, sobre todo, por las numerosas imitaciones que hacía de actores o de personas cualesquiera. Pero allí, al menos, el suceso era enorme y unánime.*
>
> *"Y me refugio, a falta de algo mejor, en la esperanza de que, quizás, tendré un poco de florecimiento póstumo con referencia a mis libros" (38)*.

¡Ay, tan enorme farsante!. Confío haber colaborado con ello.

NOTAS

(1) - Janet, P. **De l'angoisse a l' extase**. Alcan. París. 1926. Pag. 132.

(2) - Ibid. Pags. 132/133.

(3) - Ibid. Pag. 133.

(4) - Ibid. Pag. 135.

(5).- Ibid. Pág. 136.

(6) - Roussel, R.. **Comment j'ai écrit certains de mes livres**. Ed. Jean-Jacques Pauvert. 1963. En adelante citaré de esta edición.

(7) - Ibid. Pag. 26. Martial Canterel es el protagonista de esa obra.

(8) - Ibid. Pag. 26.

(9) - Ibid. Pág. 27

(10) - Cfr. Siascia, L.. **Atti relativi alla morte di Raymond Roussel**. Sellerio Editore. Palermo. 1985.

(11) - Caradec, F.. **Vie de Raymond Roussel**. J.J. Pauvert. Paris. 1972. Pag. 29.

(12) - Ibid. Pag. 29.

(13) - Será a ver el texto llamado **La Doublure**, con lo que nos acarrea de laberínticos espejos.

(14) - Leiris, M.. **Conception et realité chez Raymond Roussel**. En: Raymond Roussel. **Epaves**. J.J.Pauvert. 1972. Pag. 14.

(15) - En noviembre de 1932 publica, en **L'échiquiere, revue international d'échecs**, un artículo en el que, según él, resuelve el problema del jaque mate con alfil y caballo. Sostiene haberlo logrado al cabo de tan sólo tres meses y medio de comenzar a jugar al ajedrez. Y al parecer así fue.

(16) - Jenny, L..**Le double et son théâtre**. L'Arc. Número 68. 1977. Pag. 54.

(17) - Ibid. Pags. 54/55.

(18) - Robe-Grillet, A.. **Por un nouveau roman**. Minuit. 1963. **Enigmes et transparences chez Raymond Roussel**. Pag. 71.

(19) - Jean Ricardou describe este *"efecto de hiperrealismo (se describe más que lo que las indicaciones espaciales permiten) que provoca un efecto antirealista (la fineza de los detalles es del orden de un inverosímil)"*. **Le Nouveau Roman est-il Roussellien**. L'Arc (numero ya citado). Pág. 66.

(20) - También Vermeer exhibía una carta, de un modo misterioso y similar, en el cuadro "*La dama de azul"*: ausentándola a la vez que la pintaba. Véase: López Guerrero, A.. **Escena de Vermeer; escenas de Freud. Aportación de metapsicología freudiana**. En: **Conjetural**. Nº6. Pag. 36. El mismo texto en: **Aspects du malaise dans la civilisation**. Navarin. Pág. 131.

(21) - Op. Cit.. Pag. 70.

(22) - Con el objeto de simplificar, me abstendré de intentar reproducir la versificación del texto.

(23) - Roussel R. **Comment**.... pág. 27.

(24) - Butor, M.. **Repertoire I**. Minuit. 1960. **Sur les procédés de Raymond Roussel**. Pág. 175.

(25 - Caburet, B.. **Raymond Roussel**. Seghers. 1968. Pag. 36.

(26) - Robe-Grillet. Op. Cit. . pag. 72.

(27) - Roussel. **Comment ...**. pág. 11.

(28) - Ibid. Pág. 11.

(29) - Ibid. Pág. 11.

(30) - Ibid. Pág. 12.

(31) - Foucault, M.. **Raymond Roussel**. Gallimard. París. 1963.

(32) - R.R. **Comment....**. pág. 20.

(33) - Ibid. 23.

(34) - Caburet, B.. Op. Cit. Pág. 7.

(35) - Ibid. Pág. 10.

(36) - En el número ya citado de la revista **ARC**. Pág. 5.

(37) - Op. Cit.. pág. 10.

(38) - **Comment...**. pags. 34/35.

La locura contenida

Jesús R. Martínez Malo

Las reflexiones que a continuación se leerán parten de una pregunta, para mí ya antigua, en relación con Jorge Cuesta 2, en quien la locura estuvo presente en diferentes momentos de su vida y, además, en una relación particular con su obra, o por lo menos con parte de ella. La pregunta que organiza mi reflexión es la siguiente: ¿el acto creativo, la misma creación artística -ya sea poética, pictórica, escultórica o cualquier otra- *contiene*, en su acepción de "reprimir, refrenar, detener o moderar una pasión, un ímpetu o arrebato", a la locura, o bien la *contiene* en aquélla otra significación que es la de "tener, llevar dentro una cosa. Tener una cosa dentro de sí algo que forma parte de ella, encerrar dentro de sí, abarcar una cosa a otra"? 3.

Formuladas así, las preguntas aparecen completamente disparatadas, pues parecieran sugerir que en todo creador existe, por decirlo así, la locura o que es loco, por lo menos en potencia. Nada más alejado de mi intención que sostener tal locura. Por el contrario, se trata de reflexionar y, en todo caso, responder a la pregunta sobre un creador específico, poeta en nuestro caso. Pero ni siquiera aun formulada así la pregunta sería válida, pues de esta forma pareciera dar por sentado que en ese poeta en particular, toda su obra, toda su creación poética, tendría la función de contención o bien de llevar "escrita" en sí misma a la locura.

No, se trata más bien de hacer una lectura literal de una parte, mínima por cierto, de la escasa producción poética conocida (poca con relación a sus numerosos textos críticos) de nuestro poeta 4, para ver si en alguno de ellos encontramos algún contenido, alguna huella, algún trazo en la letra escrita, de la locura que se le atribuye y también examinar si acaso el acto poético –la escritura, insisto, de algunos poemas- sirvió para contenerla (en su significación de detener).

I

El episodio por el cual es, desafortunadamente, más conocido Jorge Cuesta, ha servido como corona –más de espinas que de diamantes- al triste reinado que le han creado algunos de sus exégetas y comentadores, al investirlo con el manto, supuestamente honroso, de ser considerado –como si esto fuera motivo de orgullo- "el único poeta maldito de nuestra literatura". Me refiero, por supuesto, al acto con el cual, al parecer, se produjo a sí mismo una herida en los testículos, causándose una lesión lo suficientemente cruenta como para que los médicos realizaran, también al parecer, la ablación de dichos órganos, es decir, que llevaran a cabo en su cuerpo una castración quirúrgica.

"El público no nos recuerda sino por nuestra última obra [se lamentaba Wilde]. Ahora sólo recordarán en mí al presidiario". Esta cita la transcribió el otro de los "dos jóvenes extraordinariamente delgados e inteligentes" descubiertos por Xavier Villaurrutia en 1924, jóvenes que habían visto asociados sus nombres por vez primera a raíz de "una expulsión", de "un "rechazo" y que, a pesar de sus respectivas timideces provincianas, unieron sus soledades para formar, en palabras de uno, "una agrupación de expulsados" y en las del otro, "una agrupación de forajidos".

Después de citar el lamento de Wilde, Gilberto Owen escribiría el suyo ante el grave riesgo de que con su querido Jorge Cuesta se cumpliera -¡y vaya que si se cumplió!- el designio del irlandés. Owen, a continuación, dejó constancia de su temor: "existe el peligro inmerecido de que sólo se recuerde, de Cuesta, el último acto de su vida [...]. De su muerte supe por recortes de periódicos que me llenaron de asco y de vergüenza por la prensa de mi país. El espíritu más naturalmente distinguido de mi generación, en las notas de la policía" 5.

Sin entrar en detalles, diré solamente que la producción de Cuesta, publicada, parte de ella, dispersa en periódicos y revistas en vida del autor, no fue recopilada –sólo parcialmente- y editada (en cuatro volúmenes) hasta 1964 y reimpresa en 1978. Tres años después apareció un quinto tomo y en 1994 una nueva edición, corregida y aumentada, vio la luz por poco tiempo, pues pronto se agotó. Hoy en día estas ediciones son prácticamente inencontrables. Si su obra ha sido poco difundida, de su vida se sabe mucho

menos, a diferencia de lo extendido de la leyenda forjada frente al desconocimiento y oscuridad en torno a su vida, a la que han convertido en lo que llamo el gran mito cuestiano. Figura romántica e idealizada que pretende "salvar" a Cuesta de la locura e investirlo, al mismo tiempo, con un halo entre demoníaco y angelical. ¡Como si hablar de su locura estigmatizara su vida y desmeritara su obra!

Jorge Cuesta estuvo internado en, por lo menos, cinco ocasiones en instituciones asilares psiquiátricas entre septiembre de 1940 y agosto de 1942. Fue en la última ocasión, en el sanatorio del Doctor Rafael Lavista, en la que murió como consecuencia de las complicaciones ocasionadas, al parecer, por un intento de suicidio, fallido en su inmediatez, pues fue "descolgado" aún con vida para morir después de una terrible y prolongada agonía.

Si digo "al parecer" al referirme al intento de suicidio -ya que a pesar de existir las más diversas variantes al respecto, es la versión que se da por hecho- no puedo dejar pasar la falta de certeza, no sólo por la misma multiplicidad de versiones, sino, sobre todo, porque una de las notas periodísticas (la de *La Prensa*, del mismo jueves 13 de agosto 6) deja ver la posibilidad de que Cuesta no hubiera intentado suicidarse, sino que en sus esfuerzos por desasirse de la camisa de fuerza que le fuera impuesta el día anterior, frente a la "crisis" que lo indujo a "tratar de sacarse los ojos [...], el escritor, lejos de calmarse, dio muestras de una tremenda irritabilidad, y en uno de sus violentos movimientos logró sacar las manos, intentando asirse de algún mueble a su alcance. En sus esfuerzos por hacerse daño, no obstante la camisa de fuerza, el paciente hizo tal presión en el cuello de la camisa de fuerza hasta estrangularse materialmente".

Tiempo antes de ocurrir este internamiento Cuesta llevó a cabo, en la soledad de su casa el acto mencionado antes. Desconocemos con precisión tanto la fecha como las condiciones en las que se encontraba en los momentos que rodearon la realización de tal acto. Dado que siempre se afirmó que había estado internado solamente en dos ocasiones, se dio por hecho que este episodio ocurrió, necesariamente, poco antes de la que se creyó como la segunda y última de las hospitalizaciones. Habiendo consultado buena parte de la correspondencia familiar, he podido establecer que, al menos, hubo otros tres internamientos, lo cual pone en entredicho a la versión circulante y aceptada hasta ahora.

Parte de la leyenda cuestiana está sostenida en la muy "poética" versión de que Jorge Cuesta, escribió Louis Panabière, "cuando en su segunda 'crisis' los enfermeros van a buscarlo para llevárselo, les ruega que lo esperen un momento, se rasura, se prepara y escribe sobre la esquina de una cómoda las últimas estrofas del "Canto a un dios mineral" [...]". Páginas más adelante tenemos un complemento aún más estilizado de los renglones anteriores: "Cuesta les pidió [a los enfermeros] que tuvieran la gran bondad de esperarlo un momento. Se preparó, afeitó, lavó y vistió con el mayor cuidado; luego, de pie, apoyado en una esquina del aparador del comedor, redactó de un plumazo las últimas tres 'silvas' del poema antes de ponerse a disposición de quienes lo esperaban" 7. ¡Nada hay más falso que esto!

Por su parte, Nigel Grant Sylvester afirmó: "Las tres últimas estrofas las terminó un poco antes del segundo período de hospitalización que terminó con su suicidio" 8.

Miguel Capistrán, en dos textos diferentes, escribió que después de un intento de suicidio -el de la "emasculación", ocurrido dos meses antes de su muerte (desde mi punto de vista resulta insostenible que este acto hubiera sido un intento de suicidio)- escribió la "Plegaria" y que "secuestrado" y recluido en una clínica psiquiátrica "escribía algunos textos, entre los cuales lo último trasladado al papel -después de una prolongada permanencia de rodillas y con los brazos en cruz-, fueron las estancias finales del "Canto a un dios mineral". Estas estancias fueron escritas momentos antes que se le trasladara a la clínica donde poco después, con las cuerdas de la camisa de fuerza que le había sido impuesta para evitar un nuevo intento de sacarse los ojos, pudo, al fin, ahorcarse" 9. Cuatro años después diría: "Las dos últimas estrofas, Cuesta las escribió cuando los loqueros llegaron por él, y les rogó que lo esperaran, escribió las dos últimas estrofas, y le pidió a su hermana que las añadiera al texto" 10.

Ninguno de los tres comentadores citados tuvo conocimiento de los al menos otros tres internamientos, y menos aún de lo escrito por Alicia Echeverría en sus casi inencontrables *Memorias 11*, en las cuales hace un extenso relato de las condiciones en las que se encontraba Cuesta cuando, nada menos que el Dr. Gonzalo Rodríguez Lafora 12 acudió a su casa, por supuesto haciéndose acompañar por algunos enfermeros, para llevarlo, contra su voluntad y por la fuerza, por última vez al sanatorio del Dr. Rafael Lavista en Tlalpan, lugar en el que habría de morir poco después.

En esa ocasión, dice la autora, "le dijimos [Víctor Cuesta, uno de sus hermanos, y ella] a Jorge que se vistiera porque íbamos a salir con él. Después de darse un baño, afeitarse y ponerse su mejor traje nos preguntó a dónde íbamos. Le informamos que al consultorio de un médico y se desconcertó [...]" 13. Además, Echeverría relata las condiciones en las que Jorge Cuesta se encontraba antes de ser internado. Entre otras cosas, se decía amenazado y perseguido por los judíos y los masones, quienes querían matarlo, motivo por el que se cambiaba frecuentemente de casa creyendo que ya lo habían "descubierto", no comía absolutamente nada si los alimentos no habían sido preparados por quien había sido su novia y era, desde hacía algún tiempo, su amiga y cuñada 14, pues creía que iba a ser envenenado.

Nadie, en un estado tal de "exaltación, insomnio, perseguido, amenazado, desconfiado, escondido, hambriento, alterado, intranquilo, excitado, hablando solo, gesticulando, con una expresión diabólica y malvada, etc.", como el que se describe en las *Memorias*, pudo haber redactado, y menos aún "de un plumazo", las dos o tres estrofas finales de un poema de tal rigor en cuanto a su forma y de tal complejidad de contenido como el "Canto a un dios mineral", mientras que los gentiles enfermeros, amable y pacientemente, esperaban a que el poeta pusiera punto final al que es considerado su más excelso poema, iniciado, se dice, en 1938 y terminado precisamente en ese fatídico momento.

Como se ve, las versiones que leímos antes caen por su propio peso y con esta caída, se derrumba buena parte del romántico mito del poeta maldito, que en medio de su locura y ante la inminencia de ser llevado al manicomio –y a la muerte- realiza, en un acto de lucidez extremo, su último acto creativo. Pero, ¿de dónde salieron o cómo es que se originaron estas tan poéticas como románticas versiones que han formado uno de los más sólidos pilares del gran mito cuestiano? 15

II

Por principio existió el desconocimiento respecto al número de veces que Cuesta estuvo internado: no es lo mismo dos que cinco. La primera de las cinco ocurrió poco después de la mal lograda visita al Dr. Lafora y de la carta que el cordobés escribiera al psiquiatra en su afán de hacer-saber lo que el intuía que le pasaba en su cuerpo (19 de septiembre de 1940). La última ocurrió, necesariamente, antes del 13 de agosto de 1942, las otras tres ocurrieron, obviamente, entre estas dos fechas 16.

En el archivo de la correspondencia familiar existe una carta de Natalia Virginia Flora, fechada el 28 de mayo de 1941, en la cual le da noticias a su padre acerca de su hermano, quien en ese momento se encontraba internado. Existe un párrafo revelador que dice lo siguiente: "le dimos [a un tal doctor Carrión] todos los detalles de su enfermedad de Jorge, desde un principio así como de sus actividades, en fin todo lo relacionado á él, el Domingo le llevamos varios escritos, tanto como de política, como literatura, hasta sus últimos versos escritos el día que se internó" [sic.] 17.

Estas líneas, además de permitirnos situar con precisión la fecha del segundo de los cinco internamientos, hacen mención a ciertos versos escritos ese mismo día, los cuales no pueden pertenecer a ningún otro poema más que a "Paraíso encontrado", fechado -cosa curiosa- el 22 de mayo de ese mismo año, es decir, precisamente seis días antes de la carta escrita por Natalia 18. Esto no carece de importancia, pues, aunque desconocemos totalmente por qué fue internado en aquella ocasión Jorge Cuesta, los versos escritos ese mismo día tal vez puedan ayudarnos a plantear una hipótesis respecto no a los motivos por los que fue hospitalizado, pero sí, en cambio, a ciertas condiciones que en su vida pudieron estar relacionadas.

De estos motivos o causas que originaron los internamientos, poco o casi nada sabemos. Sin embargo, podemos deducir que respecto al primero de ellos, ocurrido después de la visita a Lafora, tuvo que ver con el contenido de la carta, es decir, con el "temor" a que en su cuerpo estuvieran ocurriendo cambios que lo conducirían a un estado intersexual o de androginismo y, cosa no menos importante, a su creencia –así plasmada en la carta- en una equivalencia entre "funciones hormonales, enzimáticas, sexuales y reproductivas", por lo que llegó a la conclusión de que no sólo veía "una sexualidad en las funciones enzimáticas", sino a sostener que las teorías biológicas de la época reconocían "en la sexualidad o la reproducción el centro funcional de las unidades enzimáticas vivas".

Es necesario consignar que Cuesta, en su trabajo químico de laboratorio, realizó diversos experimentos e investigaciones, entre otros, y para lo que nos ocupa, mencionaré solamente que desarrolló un método de

producción sintética de enzimas con propiedades digestivas, mismas que ingería con el objetivo específico de experimentar en sí mismo su acción desintoxicante. Ahora bien, Cuesta convirtió a su cuerpo en un laboratorio para desintoxicarse, pero ¿de qué habría de hacerlo?, es decir, ¿con qué sustancia, producto o preparado se habría "intoxicado" previamente como para después ingerir las enzimas por él sintetizadas para que éstas ejercieran su función "desintoxicante"?

Su amigo, médico y confidente, el también poeta Elías Nandino nos da la clave cuando dice: "Supe por él mismo los secretos estudios que hacía sobre la ergotina, la que ametrallada por diferentes cuerpos enemigos, se transformaría en la 'panacea' para la mayor parte de los padecimientos [...]. Cuando hablábamos de su descubrimiento científico, iba eslabonando pensamientos diferentes pero con la dirección única de convencerme, de anonadarme, de hacerme su cómplice en la desequilibrada hilera de carbones con que presentaba a la ergotina remozada, plena de actividad y de milagro" 19.

Jorge Cuesta cambiaba la estructura molecular de la sustancia hasta dejarla "remozada, plena de actividad y milagro". Pero, ¿cuál era el remozamiento final de la molécula? y ¿qué "actividad y milagro o milagros" producía de esta tan "remozada" manera? El trabajo de Cuesta con la ergotina ¿hasta dónde habrá llegado?, ¿llegó o se quedó un paso antes que Albert Hofmann en la síntesis del LSD (pues esta potentísima sustancia se obtiene del ácido lisérgico, componente natural presente en el *Seigle ivre* o centeno embriagado, el *Tollkoriz* o grano enloquecido, *Ergot* o *Claviceps purpúrea*. La ergotina, alcaloide derivado de la ergotamina, es uno de los componentes que se encuentran en forma natural en el hongo ascomiceto que parasita algunos cereales, hongo conocido en nuestra lengua como cornezuelo de centeno), o descubrió, sin "patentarlo", la 25-dietilamida del ácido lisérgico, antes de que lo hiciera Hofmann en 1943, un año después de la muerte del mexicano? Tal vez, sin proponérselo y sin tener el mérito que le correspondería y que hoy en día tiene el suizo, el mexicano, si no descubrió el LSD algunos años antes 20, por lo menos estuvo muy cerca de hacerlo al descubrir algún preparado cercano, derivado también de la ergotina.

Cuesta se "intoxicaba" con la ergotina "ametrallada" en los matraces y probetas de su laboratorio y luego experimentaba en el laboratorio de su cuerpo con las enzimas desintoxicantes por él preparadas. Después, por lo menos en el primer momento del florecimiento de su locura 21, ésta se sirvió de sus conocimientos de la química, tomó de ella -de la química- los elementos, piezas, materiales, que le sirvieron para empezar a construir el edificio de su delirio – plasmado en la carta a Lafora-, mismo del cual sólo pudo colocar apenas los cimientos, pues fue internado casi inmediatamente en el Manicomio General de la Castañeda, lugar en el que "silenciaron" temporalmente su decir con la inducción de estados de coma mediante la aplicación de dosis crecientes de insulina, procedimiento que no fue el único, pues, sabemos que por lo menos en éste internamiento también le fueron aplicados electrochoques.

Los "cimientos" del edificio delirante, así silenciado, permanecieron. Sobre ellos construyó el acto por el cual, decía, es desafortunadamente más conocido Jorge Cuesta.

III

Como vimos antes, todas las versiones respecto al mencionado acto, afirman que ocurrió previo al segundo internamiento (mismo que se creía el último, pero que hemos demostrado que no lo fue). Por otra parte, tenemos un testimonio de Guadalupe Marín -quien fuera su mujer por algunos años y la madre de su único hijo- en el que llegó a afirmar, como respuesta a la pregunta de si Cuesta "¿se cortó los testículos antes de ahorcarse?; No, eso había sido mucho antes. Todos los intentos de cortarse los testículos fueron anteriores [...]" 22.

De estas frases cabe destacar la categórica afirmación del "mucho tiempo" transcurrido entre la realización del acto con relación a su muerte (13 de septiembre de 1942) y el plural utilizado respecto a "los intentos". De este plural no sabemos absolutamente nada, es más, es Guadalupe Marín la única*23* que lo menciona. Aunque la entrevistada no precisa cuánto tiempo antes ocurrió, quedémonos pues con que el acto en el que "se cortó los testículos" ocurrió mucho tiempo antes de su muerte.

En base a lo que hemos visto hasta ahora, establezcamos una primera conjetura: si las versiones transcritas hablan de que el acto ocurrió antes del segundo internamiento (recordemos que sólo se tenía conocimiento de dos) y si la versión de Guadalupe dice que ocurrió "mucho antes" de aquél en el que

habría de morir, ese segundo internamiento de las versiones mencionadas no puede ser otro más que el segundo, pero de los cinco de la secuencia por mí establecida, es decir aquél que ocurrió precisamente el 22 de mayo de 1941, día en el que escribió los "versos" –todos o algunos- de "Paraíso encontrado". Si esta conjetura es acertada, tendríamos que la consecuencia del acto, ocurrido antes de la fecha consignada, es decir, la ablación de los testículos, se encontraría plasmada en el cuarto verso de la primera estrofa del poema. Si la conjetura no se sostiene y es inválida, tenemos entonces en ese verso un "anuncio" de lo que tiempo después ocurriría, es decir, que en el poema mismo estaría presente, como contenido (en ambas acepciones), lo que más adelante devendría acto: *la carne estéril y marchita*, así como la meditación respecto a *la*(su) *muerte.*

El soneto en cuestión dice lo siguiente:

Piedad no pide si la *muerte* habita
y en las tinieblas insensibles yace
la inteligencia lívida, que nace
sólo *en la carne estéril y marchita*.

En el otro orbe en que el placer gravita,
dicha tenga la vida y que la enlace,
y de ella enamorada que rehace
el sueño en que la *muerte* azul medita.

Sólo la sombra sueña, y su desierto,
que los hielos recubren y protejan,
es el edén que acoge al *cuerpo muerto*
después de que las águilas lo dejan.

Que ambos tienen la vida sustentada,
el ser, en gozo, y el placer, en nada. 24

El adjetivo estéril aparece también en otros poemas de Cuesta: "del estéril consumo de su suerte" (verso 4, estrofa 1, de "Al gozo en que el instante se convierte", publicado en 1930); "Del tiempo, estéril contacto" (v.1, e. 3, de "Qué sombra, qué compañía", fechado en 1934); "soy el residuo estéril de su brasa" (v. 3, e. 2, de "Soñaba hallarme en el placer que aflora", publicado en 1937); y "Ya estéril, vida ensimismada y dura" (v. 1, e. 3, de "No se labra destino ni sustento", encontrado entre sus manuscritos después de su muerte, publicado en 1958, aunque se desconoce la fecha de su escritura).

Del último, vale la pena transcribir el siguiente verso, puess dice: "Ya estéril, vida ensimismada y dura / vana es también tu obscura subsistencia". Aquí el adverbio es usado como locución conjuntiva condicional, a la manera de "una vez que", o bien "dado que", con lo cual, el verso en cuestión diría algo así como que "si la vida es ya estéril, no tiene ningún sentido vivirla", más aún tomando en cuenta lo que dicen los dos últimos versos del soneto: "antes que se divida tu presencia / entre lo que serás y lo que fuiste" (¿antes de ser estéril y después de serlo, es decir, sin testículos ya producto de la ablación quirúrgica derivada de la herida autoinflingida?).

Por otra parte, en la poesía de Cuesta se repiten un buen número de veces los términos muerte, muerto y morir (tan sólo en los treinta y cuatro sonetos aparecen en veinticinco ocasiones diferentes); ojo, vista, ciega, ciego, ceguera (en once ocasiones). Aparecen también: cuerpo inútil, tumba, fatiga de la vida, el peso del cuerpo, cuerpo muerto, cuerpo desvanecido en el aire, aire despojado, la vista vacía, respiración, asfixia, el hueco de los ojos, arrancar, fragmentos, imagen mutilada, etc. palabras que, todas, remiten inexorablemente tanto a las condiciones de su muerte, recordemos por un intento de suicidio por colgamiento, así como al intento de arrancarse los ojos.

Pero aún hay más, pues en el transcurso del primer internamiento en el Manicomio General de la Castañeda, Cuesta escribió una fábula, "La cigarra y la hormiga" 25, fechada el 24 de octubre de 1940, en la que las cuatro estrofas versificadas y rimadas muestran un estilo absolutamente diferente al resto de su poesía, ya que es de una sencillez, claridad y simpleza que, si no estuviera firmada por nuestro autor, cualquier lector atribuiría su autoría a otra pluma. Esta escritura simple y lisa, diáfana y concisa, sin enigma

alguno y que muestra una ruptura total con el estilo usual del poeta, ¿fue debido al efecto de las "bondades" de la insulina que le aplicaron hasta producirle los tan anhelados –para los médicos- estados de coma?

En esta fábula, además de la enseñanza moral que toda fábula que se precie de serlo tiene, hay algo que se repite en tres ocasiones en los veintitrés versos: la palabra "desvergüenza". El término "vergüenza" significa "reserva, pudor, respeto, modestia", mientras que su plural significa "las partes pudendas", por lo que si se antepone el prefijo "des" (que denota negación o inversión del significado de la voz al que va antepuesto), ciertamente tendríamos algo así como "sin partes vergonzosas o sin partes pudendas". El término aparece precedido en dos ocasiones y seguido en una del *hay que tener* (en dos ocasiones hasta con signos de admiración). Esto pareciera un imperativo anuncio o aviso de lo que más tarde sucedería.

IV

De entre la correspondencia familiar que me fue posible consultar, existe un fragmento de otra carta que para el tema interesa particularmente. Se trata de una misiva dirigida por Natalia Cuesta Porte-Petit a don Néstor Cuesta Ruiz, su padre, en la que le informaba del estado en que se encontraba su hermano Jorge en algún momento durante el que he establecido como el cuarto y penúltimo de los internamientos.

Este fragmento resulta interesante ya que nos permite ver, con todas sus letras, cómo Jorge Cuesta se valía de su poesía en el combate que mantenía con las "voces que oía". Este internamiento lo pudimos establecer gracias a la carta en cuestión y a otra, dirigida a Jorge Cuesta por su padre, fechada en Córdoba, Ver. el 14 de abril de 1942. En los doce renglones que forman esta última, su padre, entre otras cosas, menciona: "esperamos tu pronto restablecimiento [...], esperando que para entonces te encuentres bien y en condiciones de regresarte con él [con su hermano Néstor] para que pases por allá en Pharr 26 unos días".

Desconocemos por completo por qué fue internado Cuesta en esa cuarta ocasión, excepto por un elemento -completamente desconocido hasta el momento de la lectura de esta carta de Natalia- que no es cualquiera: la presencia de alucinaciones. Desafortunadamente, de éstas no sabemos absolutamente nada más; si las voces las podía ubicar "proviniendo" de alguien preciso, si hablaban de él o a él y, sobre todo, qué decían o le decían. El fragmento que nos interesa es el siguiente:

"Vió el Dr. Carreón a Jorge, estaba allí cuando llegó el Dr. Guevara también, dice que lo encuentra muy tranquilo y en muchas mejores condiciones mentales que antes, pués él mismo se da cuenta ya, que las voces que ~~habi~~ oía son alucinaciones y por supuesto anormales, y que poniendose a leer en voz alta, o a recitar sus poesías auyenta esas voces que tanto le molestaban. Dicen los médicos que esta es una buena señal pués ya hay en él el reconocimiento de lo anormal, y al mismo tiempo él quiere luchar contra esto, al tener el arma de que hablando aleja esas alucinaciones. El Dr. Guevara se muestra optimista, aún cuando no define el tiempo ~~para~~ que estará más en el Sanatorio pués esto indica mejoría pero no el que esté ya curado. Ha estado algo mal del estomago, con estreñimiento, y le suspendieron los choques con cardiasol por algunos dias [...]" 27.

Su médico seguía siendo el mismo que sería hasta el momento de su muerte (el doctor Manuel Guevara Oropeza) y se agrega, a los "tratamientos" recibidos en los anteriores internamientos, uno que no por nuevo resultaba menos dramático: los estados de choque para producir crisis convulsivas provocadas por la administración intravenosa de cardiazol.

Las "mucho mejores condiciones mentales" que se mencionan como "buena señal [por el] reconocimiento de lo anormal" es lo que en la semiología psiquiátrica se denomina "conciencia de enfermedad". Ésta constituye un "buen" signo para los psiquiatras, ya que, según ellos, significa que, entre los muchos síntomas que puede manifestar el loco, existe uno que es precisamente el "no tener conciencia de la propia enfermedad". En esto los psiquiatras se equivocan. El "no tener conciencia de la enfermedad" no quiere decir necesariamente que el sujeto no se da cuenta de que algo en su realidad sucede y le concierne a él, precisamente a él y no a otro y que, además, eso que le sucede lo perturba profundamente. Que esto sea más confuso o más preciso, localizado o difuso, importa mucho menos que la perturbación que esto le ocasiona, en la medida que es algo en lo que él está concernido e implicado hasta la médula. La angustia ante el caos en su mundo, que es el resultado de esta perturbación, con frecuencia llega a ser

desbordante. Existe el mito de que el loco está "desconectado" e incluso "fuera de la realidad". Qué más dentro de la realidad que de la suya propia (llámesele "interna" o "externa" -para el caso es lo mismo, no importa- como si para el sujeto hubiera un "adentro" y un "afuera" y no una continuidad). ¡Qué más muestras de estar "conectado con la realidad" (*what ever that means*) que la angustia que lo desborda! No es verdad que el loco no se da cuenta de que algo le pasa, de que algo lo perturba profundamente, aun a pesar de que no lo nombre como a un psiquiatra le gustaría que lo hiciera (locura, psicosis, perturbación o enfermedad mental).

Volvamos a las alucinaciones28 que tenía Cuesta en ese momento, o más bien al "arma" que encontró para combatirlas: "recitar sus poesías". Esto, que a simple vista podría parecer un *tête a tête* (o más bien un combate "voz contra voz") fue, dice su hermana, un recurso eficaz que Cuesta encontró, aun a pesar del cardiazol, para ahuyentar a las molestas voces. Esta lucha entre palabras recuerda, inevitablemente, al Presidente Schreber, quien utilizó el recurso de la consonancia para "sorprender, engañar, emocionar" y hasta "desorientar" a los "pájaros parlantes" que le lanzaban insistente y "monótonamente" palabras que lo molestaban enormemente, recurso no sólo eficaz, sino hasta "entretenido". Schreber lo testimonió en los siguientes términos:

"Los pájaros formados milagrosamente no comprenden, según ya se dijo, el *sentido* de las palabras pronunciadas por ellos, pero en cambio parecen tener una sensibilidad natural para la *consonancia de las Voces*. Por ello, mientras están ocupados en recitar las frases aprendidas de memoria, no bien perciben, *o* en aquellas vibraciones de mis nervios que proceden de mí (mis pensamientos) *o* en lo que se habla en mi ambiente, palabras que tienen el mismo o semejante sonido que lo que ellos tienen que pronunciar (recitar), esto les provoca aparentemente un estado de sorpresa, de resultas del cual se dejan, por así decirlo, engañar por la consonancia, o sea, olvidan por la sorpresa el resto de las frases que aún les quedan por recitar y sienten repentinamente una *auténtica* emoción.

La consonancia, según se dijo, no necesita ser total; como el *sentido* de las palabras no es captado por los pájaros, basta que perciban sonidos que suenan de *manera semejante*; les importa poco, por ello, que se diga:

> *Santiago* o *Karthago*,
> *Chinesentum* o *Jesum Christum*,
> *Abendrot* o *Atemnot*,
> *Ariman* o *Ackermann*
> *Briefbeschwerer* o *Herr Prüferschwört*, etc. etc.

La posibilidad que así se me brindaba de desorientar a los pájaros que hablaban conmigo, mediante la acumulación intencionada de palabras de sonido semejante me sirvió con frecuencia como una especie de entretenimiento en medio de la casi insoportable monotonía de la cháchara de las Voces y habría de proporcionarme un pasatiempo ciertamente bastante singular. Por más cómico que esto pueda sonar, el asunto tenía para mí un significado muy serio, y lo sigue teniendo en parte aún en el presente [...]" 29.

Schreber mismo es quien recalca la importancia de la "consonancia" más que del "sentido" de las palabras de las que se sirvió para ahuyentar a las molestas voces y, al mismo tiempo, nos da testimonio de la eficacia de su recurso 30. Existe otro punto importante, Natalia Cuesta, en la misma carta, dice que el "arma" de su hermano era, específicamente, "leer en voz alta o recitar sus poesías". No es lo mismo leer un texto en prosa que un poema. Leer en voz alta un texto en prosa implica, por lo menos, dar cierta entonación a la voz de acuerdo al contenido de lo escrito y establecer ciertas pausas dadas por la puntuación. Leer un poema va más allá, sobre todo si se trata de un poema con una versificación, una métrica y una rima precisas 31. Además de las escansiones dadas por la puntuación, el número de sílabas propio de la estructura misma del poema (número específico para un soneto, alejandrino, hexámetro, endecasílabo, etc.), la rima -léase consonancia o asonancia- determina una acentuación silábica específica así como un corte entre un verso y otro. Esto último produce un ritmo, una cadencia, una entonación y un *tempo* -sí, como en la música- propios. Es así que la poesía adquiere una sonoridad rítmica, armónica y melódica.

En el habla o en la escritura, sea ésta literaria o no, pero en prosa, lo que en general se persigue es otorgar una sola y precisa significación, se pretende decir sólo aquello que se quiere decir recurriendo a

expresiones y construcciones que apuntan específicamente a eso. Para conseguirlo pretendemos utilizar las palabras precisas, eliminando así, por ejemplo, la polisemia. Se trata de otorgar a cada significante un sólo significado para que la palabra, convertida así en signo, someta al habla y se convierta en un instrumento de comunicación preciso y eficaz. La anhelada linealidad del flujo del discurso sin fracturas lo muestra.

En la novela, el ensayo, la crítica, el relato, etc. por supuesto hay una escritura, pero es una escritura que generalmente obedece a reglas de construcción sintácticas y de un uso léxico comúnmente aceptadas. En cambio, la poesía rompe con esas reglas, las deshace y libera así a la palabra del rigor de la sintaxis y del uso aceptado convencionalmente. La poesía no comunica nada, lo que hace es que revela al ser al rebelarse a la sujetación de las amarras del signo y posibilita de esta manera el despliegue polifónico, sincopando ritmo, sonido, canto, métrica, cadencia, escansión, melodía, imágenes y sentido.

A propósito de Schreber y de la poesía, Jacques Lacan otorga a aquél el estatuto de escritor -en tanto plasma palabras en un papel- más no el de poeta ya que, dice, en sus *Memorias de un enfermo nervioso* el jurista:

> "[...] no nos introduce en esas nuevas dimensiones de la experiencia que tenemos cada vez que en un escrito somos introducidos en un mundo que es a la vez algo a lo que accedemos y que es otro que el nuestro, pero que nos da la noción de presencia de un ser, de una cierta relación fundamental que deviene, además, por allí en lo sucesivo, la nuestra, lo que hace que en San Juan de la Cruz no podamos dudar de la autenticidad de la experiencia mística, como tampoco en algunos otros, Proust, Gérard de Nerval, quienes aseguran que es la poesía lo que se llama creación para un sujeto, quien allí asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo [...]" 32.

Aunque su poema más excelso, el "Canto a un dios mineral", está compuesto por sextetos perfectamente medidos y rimados, podemos afirmar sin lugar a dudas, que la forma poética predilecta de Cuesta era el soneto 33. Esto no carece de importancia en lo que en este momento nos ocupa ya que si él "recitaba en voz alta sus poesías", es más que probable que se tratara de poemas con una estructura métrica y una rima específica e impecables, como eran los suyos. ¿Cuál o cuáles eran los poemas que llegaron a ser parte de su "arsenal" en el combate frontal contra las voces? Desgraciadamente tampoco lo sabemos, sin embargo, podemos aventurar la conjetura de que el acto de recitar sus poemas en voz alta no sólo le permitía ahuyentar a las molestas voces, sino también, por qué no, le servía para tratar de restituir, de reanudar algo (en ambos sentidos: continuar algo y/o volver a anudar algo), tal vez eso que Lacan llamaba "un nuevo orden de relación simbólica con el mundo", frente al fenómeno desbordante que lo inundaba en esos momentos. Esta conjetura apuntaría, finalmente, a considerar a la escritura poética de Cuesta, en tanto acto con un valor significante pleno, como un acto de creación que le permitió mantenerse, tal vez, fuera de los síntomas psicóticos la mayor parte de su vida. Esta conjetura podría encontrar un apoyo en dos elementos más.

En primer lugar, la relación cronológica establecida entre el tiempo transcurrido entre los diferentes momentos en los que la locura se hizo presente en Cuesta (o por lo menos, en algunos de los casos en que podemos inferirla por los descubrimientos de los diferentes internamientos en instituciones asilares) y el acto creativo de la escritura, tanto en prosa como, sobre todo, en poesía. Y, segundo, el conocimiento de la escritura de un fragmento de poema encontrado en la habitación que ocupaba en el momento en el que intentó poner fin a su vida –intento logrado aunque no con la inmediatez esperada- durante el transcurso del quinto internamiento.

En cuanto a los textos en prosa, el último escrito y publicado en vida, "Contestación a la encuesta de la revista Romance sobre el arte", está fechado el 1º de abril de 1940, o sea seis meses antes de la carta a Lafora y del primer internamiento. Hay, por lo tanto, una ausencia total de este tipo de escritura en los seis meses previos al testimonio escrito del delirio. Hasta donde se sabe, Cuesta no escribió nunca más un texto en prosa. En lo concerniente a la escritura poética vemos que hay una ausencia total de este tipo de escritura antes de la carta a Lafora y del primer internamiento, también de por lo menos seis meses. Los últimos poemas que publicó antes de la carta y del internamiento, aparecieron en el número X de la revista *Taller*, correspondiente a los meses de marzo-abril de 1940 (se trata de "La mano explora en la frente"; "Fue la dicha de nadie esta que huye"; " La flor su oculta exuberancia ignora"; y la segunda versión de "Hora que fue, feliz, aún incompleta", cuya primera versión fue escrita y publicada nueve años antes).

En este apartado, la poesía, existen algunas excepciones: en primer lugar "La cigarra y la hormiga", escrita durante el primer internamiento; en segundo lugar, "Paraíso perdido" (aunque no sabemos cuándo fue escrito, fue publicado en el Vol. III, No. 1 de *Letras de México* el 15 de enero de 1941), y, como hemos visto ya, "Paraíso encontrado" (fechado -en su manuscrito- el 22 de mayo de 1941 y publicado en los números de septiembre-diciembre de ese mismo año de la revista *Tierra Nueva*); y, por último, están los seis versos del que fue llamado, por quien lo publicara por vez primera, "esbozo de poema psicótico", el cual leeremos y comentaremos a continuación.

V

En la sempiteromia Samarkanda
urge una extenua charamusca ilesa
la estreptococcia de una burinesa
con miríficos buergos de charanda.

.....

Mi pedúnculo cálido tropieza
con el ropijo númido de organda. 34

De este fragmento de poema podríamos decir muchas cosas. Para quien l o desconozca, bien podría parecer, en una primera lectura, incomprensible, una mera "ensalada de palabras", lleno de "neologismos, paralogias y glosolalia", tal cómo fue descrito en su publicación original.

Pero leído un poco más detenidamente, no sólo podemos darnos cuenta de que tiene una métrica impecable, sino que, además, está perfectamente rimado de acuerdo a la estructura de un soneto, forma poética no única, pero sí predilecta y dominada por Jorge Cuesta 35. Más allá de un posible sentido buscado y encontrado por algún avezado o sensible lector -pues un poema puede decir mucho, todo o nada a cualquiera que lo lea- vale la pena hacer algunos breves comentarios respecto a los términos que allí aparecen.

Después de haber revisado un buen número de diccionarios, doce en total, he encontrado que la mayor parte de las palabras que aparecen en el soneto tienen entradas específicas y que a las demás podemos considerarlas derivaciones: *sempiteromia*, para efectos de rima y métrica, de*sempiterno*; *ropijo* y *organdí* de *ropaje* y *organda*, respectivamente; *burinesa* como un término derivado de *burin* (equivalente arcaico de *buril*, e incluso hasta como un galicismo construido por Cuesta a partir del francés *burin*, que quiere decir *buril* o del verbo transitivo *buriner*, que traduce la acción de burilar, así como *marcar*36); y, finalmente, el *buergos* del soneto puede tener relación con el cultismo *burgo*, término que reemplazó al vocablo popular *buergo*. La grafía *estreptococcia* es académicamente errónea, ya que una *c* sale sobrando allí dónde se repite, sin embargo, en los ámbitos médicos en nuestro país, es así como se suele pronunciar. Ahora bien, a estas palabras derivadas de otras, ¿podemos considerarlas como neologismos?

Desde el punto de vista de la lingüística, y más específicamente del de la retórica y del de la poética, algunos de los significantes que aparecen en el fragmento de soneto, deben ser considerados como *neologismos*, aunque para el lingüista la presencia de uno, o de varios de ellos (sobre todo en un texto poético), más que ser la "expresión" de un síntoma de algo, sería un recurso válido, utilizado por el poeta, ya que es una de las tantas figuras de la retórica, en particular bajo la forma llamada metaplasmo, figura que consiste en ser:

> "[Un] barbarismo o vicio contra la *pureza* ('*puritas*') de la *lengua*, tolerado como licencia poética en atención a las necesidades del *ornato* o las del *metro* [...], afecta a la composición fonética de la palabra y muchas veces es un fenómeno de la evolución de la lengua. Es decir, son metaplasmos cualesquiera de las *figuras* gramaticales denominadas 'de dicción', [son metaplasmos] cuando son deliberadamente empleados en el lenguaje literario para producir una sorpresa estética y se consideraron diversos tipos de alteración metaplásmica del cuerpo léxico [...], se dan en el *nivel* fónico-fonológico de la lengua, afectan a la morfología de las palabras, y se producen [...]

> por supresión-adición completa: *sinonimia sin base morfológica, neologismo, invención, préstamo, juego de palabras* [...]37.

Ahora bien, de acuerdo a la definición que acabamos de leer, podemos con toda justeza preguntarnos si acaso Jorge Cuesta -internado en ese momento en un sanatorio psiquiátrico desde algún tiempo antes (no sabemos cuánto, lo que sí sabemos son las condiciones en las que fue llevado por Lafora y los enfermeros, de acuerdo al testimonio de Alicia Echeverría), y, seguramente, sometido a los mismos "tratamientos" de choque por los que había pasado en internamientos anteriores- empleó "deliberadamente" los neologismos que hemos visto.

Esto no podemos responderlo, pero, en caso de que no hubiera sido así, tendríamos que contemplar la posibilidad de la presencia de un trastorno del lenguaje, elemento clave si, desde el psicoanálisis lacaniano, pretendemos ubicar en un sujeto algo que "va más lejos que aquél al que llamamos un hombre normal" en su relación con el lenguaje. La frase entrecomillada fue enunciada por Lacan el 17 de febrero de 1976, en el transcurso de su seminario *Le Sinthome*, precisamente cuatro días después de la presentación de un enfermo que habló de haber tenido el sentimiento –a todas luces sensato, insistió Lacan- de que ciertas palabras le eran impuestas.

Lacan, desde épocas muy tempranas en su enseñanza, introdujo la cuestión, no sólo del neologismo, sino del lenguaje, del que aquél forma parte, en sus relaciones con la locura, otorgando, primeramente, una importancia fundamental a la presencia de neologismos y operando, después, un viraje respecto a lo mismo. Veamos:

"[Esos] modos originales que muestra el lenguaje, esas alusiones verbales, esas relaciones cabalísticas, esos juegos de homonimia, esos retruécanos [...], ese acento de singularidad cuya resonancia necesitamos oír en una palabra para detectar el delirio, esa transfiguración del término en la intención inefable, esa fijación de la idea en el semantema (que tiende aquí precisamente a degradarse en signo), esos híbridos del vocabulario, *ese cáncer verbal del neologismo*, ese enviscamiento de la sintaxis, esa duplicidad de la enunciación, pero también esa coherencia que equivale a una lógica, esa característica que marca, desde la unidad de un estilo hasta las estereotipias, cada forma del delirio, todo aquello por lo cual el alienado se comunica con nosotros a través del habla o de la pluma" 38.

Ocho años después, en el transcurso del que habría de ser el tercero de sus seminarios abiertos, Lacan vuelve, una vez más, sobre el tema, en forma por demás enfática, insistiendo en la importancia de los trastornos del lenguaje, aunque durante esa época de su recorrido se refería básicamente al neologismo como el trastorno del lenguaje por excelencia, al que incluso le otorga el adjetivo, no sin peso, de "clave":

> "El lenguaje, de sabor particular y a menudo extraordinario que es justamente el del delirante, ese lenguaje en el que ciertas palabras toman un acento, una densidad especial, que es la que se manifiesta a veces en la forma misma de la palabra, en la forma misma del significante, es decir, que le da a la palabra un *carácter francamente neológico*, que es tan impactante en las producciones de la paranoia [...], hay palabras que son, de alguna manera, palabras clave, palabras originales, palabras plenas muy diferentes de las otras [...] a nivel del significante, en su carácter material, *se distinguen precisamente por esa forma especial de discordancia con el lenguaje común que se llama neologismo* [...] 39.

La referencia al *cáncer verbal* habría de repetirla treinta años después. En el transcurso de su seminario *Le Sinthome*, Lacan volvería a la carga, pero esta vez operando un amplio viraje en relación al neologismo:

> "¿Cómo es que todos nosotros no sentimos que las palabras de las cuales dependemos no son de alguna forma *impuestas*? Así es en quien llamamos un enfermo que algunas veces va más lejos que aquél al que llamamos un hombre normal, llamado normal, no se da cuenta que la palabra es un parásito; que *la palabra es la forma de cáncer del que el ser humano está afectado* [...]" 40.

He aquí el viraje: ya no se trata del neologismo en tanto trastorno del lenguaje por excelencia en el sentido de que es "discordante" con relación al lenguaje común. Se trataría ahora, más bien, del carácter impositivo de las palabras, palabras impuestas para todos, pero ante las cuales el así llamado normal no

se da cuenta, mientras que el enfermo sí estaría al tanto de tal carácter impositivo y, por lo tanto, se sentiría afectado por esa forma de cáncer que es la palabra.

Ahora bien, si la palabra es el cáncer que afecta al animal humano y lo convierte en ser-hablante, ¿por qué el llamado enfermo sí se da cuenta de esta afección del "parásito" que es la palabra, que son las palabras que se le imponen?, ¿por qué el llamado normal no se da cuenta de que también él está afectado? Tal vez ese hombre llamado normal sólo se da cuenta de algunas de las metástasis de ese cáncer, que serían, por ejemplo, los *lapsus* (cuando se da cuenta de ellos). Vayamos más lejos aún en nuestras interrogantes: ¿qué diferenciaría a alguien, llamémosle enfermo, de otro que no lo es, por ejemplo un poeta –aclaro, no enfermo- cuando ambos perciben el carácter impositivo y hasta persecutorio de ciertas palabras? 41. ¿Será acaso que esa otra voz que habla al poeta y le impone las fórmulas deslumbrantes es otra forma de metástasis de ese cáncer y que así es percibido por él?

De ninguna manera pretendo decir con esto que todos los poetas sean locos. Afirmar esto sería una locura mía. Lo que sí afirmo es que en su acto creativo, el poeta sí se da cuenta de ese carácter impositivo de ciertas palabras, a diferencia de quien no lo es, el llamado normal, quien sólo percibe, aunque no siempre, los efectos de ese cáncer. ¿Será acaso que esa otra voz que habla al poeta y le impone las fórmulas deslumbrantes es otra forma de metástasis de ese cáncer y que así es percibido por él? Ni todo poeta es loco, ni mucho menos no todo loco es poeta. Lo que también es cierto es, por qué no, que alguien en particular, además de ser poeta también esté loco. No existe otra persecución que no sea aquella del significante (léase: palabras impuestas). El llamado normal no se da cuenta de esto, mientras que el poeta y el loco sí lo perciben. Tal vez la diferencia entre estos dos últimos radica en lo que uno y otro hacen con esas palabras impuestas o, más bien, lo que esas palabras hacen con ellos.

VI

Para terminar, diré solamente que ni la lingüística, ni la retórica, ni la poética pueden dar cabal ni terminada cuenta de la esencia de un poema. Lo que sí pueden hacer, y de hecho hacen, es decir cómo está construido en sus diferentes planos (en su forma y en cuanto a sus aspectos sintáctico y léxico). El psicoanálisis tampoco puede dar cuenta de esa esencia. Lo que sí podemos hacer, desde el psicoanálisis, es pensar a la escritura en general, y poética en el caso que nos ocupa, con sus múltiples recursos, como un lugar en el cual -en lo singular de cada caso y de cada poema- aparece la relación de ese sujeto al significante.

Jorge Cuesta fue más lejos que otros hombres -a quienes podríamos llamar normales- en su relación con la palabra. En primer lugar porque fue un poeta, que aunque su obra poética fue escasa, no es por ello menos admirable y soberbia. En segundo lugar, porque también, lo hemos visto, la locura se hizo presente en algunos momentos de su vida. En ambos casos, en ambas situaciones, como creador y como enfermo, en algunos de sus poemas, hemos podido situar no la marca evidente ni irrecusable de la locura, pero sí apenas una huella, un trazo tenue, casi imperceptible de esa indisoluble y particular relación de dependencia del sujeto al significante.

Lo vimos en "Paraíso encontrado", en "No se labra destino ni sustento", en "La cigarra y la hormiga"; vimos la función que cumplían algunos de sus poemas, los cuales recitaba en voz alta para ahuyentar a las molestas voces (palabras impuestas) durante uno de los internamientos. Vimos también, finalmente, el último poema escrito poco antes de intentar quitarse la vida 42.

En éste último aparece en el segundo verso de la primera estrofa: "urge una extenua charamusca ilesa". ¿Será acaso la misma brasa que la del "soy el residuo estéril de su brasa / y me gana la muerte desde ahora", o de "y en la sangre una llama inextinguida", de "Hasta el aire se hacía como tenaza / a las cordiales brasas escondidas", o de "la enhiesta flama", o bien de "y el efímero pasto de su lumbre" : brasas, chispas, charamuscas, llamas, fuegos que apuntan, quizás, a la misma referencia, a "la palabra que arde" del "Canto a un dios mineral"? *43.*

¿Será que la charamusca que aún permanecía ilesa finalmente se apagó, y entonces, Jorge Cuesta decidió poner fin a su vida con el lazo que esperaba que sólo fuera desatado de su cuello una vez muerto? 44.

"Desordénate, enloquece, entrégate
al ademán violento con que aspiras
a escapar de la ley que te contiene
o salir del azar donde te viertes:
nada podrás abandonar, y nada
se retira del cuerpo a donde vuelves"." 45

¿Estos versos llevan en sí un presagio, una admonición, un anuncio, la idea existente desde veinticuatro años**,** antes de su locura y las condiciones de su muerte? Recordemos que aspirar no sólo significa pretender algo, sino también atraer el aire a los pulmones.

México, D. F. septiembre, 2003México, D. F., junio, 2002

Notas

2 Jorge Mateo Cuesta Porte-Petit nació en Córdoba, Veracruz, el 21 de septiembre de 1903 y murió en Tlalpan, en la Ciudad de México, el 13 de agosto de 1942.

3 *Nueva Enciclopedia Sopena. Diccionario Ilustrado de la Lengua Española*. T. II, Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1952. Voz: "contener"; y *Diccionario Básico del Español de México*. El Colegio de México, México, 1986. Voz: "contener".

4 De los cuarenta y cinco poemas que conocemos (no contamos entre éstos a los poemas tempranos, sino sólo a los escritos a partir de 1926), hay al menos cinco sonetos que admiten variantes mínimas en algunos versos y que constituyen ya, con esas variantes, otras versiones.

5 A la muerte de Cuesta, aparecieron en por lo menos tres periódicos de circulación nacional (Novedades, El Universal y La Prensa, jueves 13, viernes 14 y sábado 15 de agosto), cinco notas sobre su muerte y sobre las condiciones en las que ésta se produjo. Todo lo publicado, además de no coincidir entre sí en diversos puntos y de estar plagado de imprecisiones, coincide en poner el acento en tres aspectos: el lugar en el que su muerte ocurrió ("sanatorio para enfermos mentales, recluido en el sanatorio del doctor Rafael Lavista, etc."); las condiciones en las que Cuesta se encontraba ("perturbado de sus facultades, enfermedad mental, con desequilibrios, obsesión, acceso nervioso, delicado padecimiento nervioso, crisis, etc."); y, por supuesto, en la forma en que sucedió ("se mató, suicidio, ahorcado, colgado, se estranguló, con camisa de fuerza, etc."). Cuatro de las cinco notas se publicaron, obviamente, en las páginas conocidas como "nota roja". La quinta sólo mencionó, en unos cuantos renglones saturados de inexactitudes, quién fue Jorge Cuesta.

Las citas transcritas arriba, en el cuerpo del trabajo, se encuentran entre las reflexiones que el poeta sinaloense hiciera sobre su amigo. Véase: Owen, Gilberto. "Encuentros con Jorge Cuesta". En: *Obras.* F.C.E. México, 1979, pp. 240 y 246.

6 Dicho diario publicó la noticia el mismo día de la muerte del poeta, los demás lo hicieron el día 14 y hasta el 15. Sin embargo, dato interesante, en el momento en que el reportero de la fuente redactaba la noticia, Cuesta aún vivía, ya que se lee: "se encontraba agonizante". Murió a las 3.25 de la madrugada de ese día.

7 Panabière, Louis. *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*. F.C.E., México, 1983, pp. 82 y 169.

8 Grant Sylvester, Nigel. *Vida y obra de Jorge Cuesta*. Premiá Editora, México, 1984, p. 100

9 Capistrán, Miguel. "Nota a la Carta de Jorge Cuesta al doctor Lafora". *Vuelta*, No. 6, mayo de 1977, p. 21.

10 Galindo, Magdalena. "Intimidades literarias de los Contemporáneos. Entrevista a Miguel Capistrán". *Los Empeños. La vida literaria*. Nueva época. No. 1. Abril-Junio, 1981. México, p. 35.

11 Echeverría, Alicia. *De burguesa a guerrillera (Memorias).* Joaquín Mortiz, México, 1986.

12 Gonzalo Rodríguez Lafora (1886-1971), eminente neuropsiquiatra español refugiado en México entre 1938 y 1946. A este médico fue llevado a consultar por vez primera Jorge Cuesta el 19 de septiembre de 1940. De la breve y malograda entrevista tenemos constancia de puño y letra del poeta, pues éste, frente a los desatinos del médico, la interrumpió y, una vez en su casa, redactó una carta a Lafora (misma que no sabemos si fue entregada a su destinatario, aunque se conserva una copia al carbón, misma que sirvió de fuente para su primera publicación). Esta carta fue otro intento fallido más, en su esfuerzo por hacer-saber lo que en ese momento creía que sucedía en su cuerpo: Jorge Cuesta temía que el carácter que habían tomado unas hemorroides que padecía desde hacía diez y seis años, se tratara de modificaciones anatómicas con caracteres de androginismo o de un estado intersexual. Véase en Cuesta, Jorge, "Carta al Dr. Gonzalo R. Lafora" . En: *Obras*, T. II, Ed. Del Equilibrista, México, 1994, p.p. 326-330.

13 Echeverría, A. *Op. Cit.*, p. 115.

14 Alicia Echeverría primero fue su novia y después, casi gracias a instancias de él, lo fue de su hermano Víctor. Mientras esta última relación duró, Jorge Cuesta y ella fueron grandes amigos, además de haber sido, como lo menciona la autora, prácticamente la única gente en quien Cuesta confiaba hacia el final de su vida.

15 Si bien es cierto que las versiones arriba transcritas han servido para construir y sostener sólidamente el edificio del gran mito del que han hecho portador a Jorge Cuesta, existen otros elementos más que han contribuido a su construcción, firmeza y permanencia. Tal es el caso, por ejemplo, de la confusión y desconocimiento que han querido transformar su trabajo como químico (pues tal carrera estudió y a ello se dedicó, aun sin tener el título profesional que como tal lo reconociera, en su trabajo de laboratorio hasta el día que fue internado por última vez), en una misteriosa gnosis y praxis alquimista. Xavier Villaurrutia gustaba llamarlo "el más triste de los alquimistas", en referencia al verso que así dice en el soneto "Alquimia del dolor" de Baudelaire. No es el objetivo de este trabajo demostrar y, en el mejor de los casos, derrumbar esta parte de la leyenda. Solamente diré que la actividad que como químico Jorge Cuesta llevaba a cabo no era, en modo alguno, ni siquiera remotamente cercana, a la de un esotérico "buscador del elíxir de la vida" (pues esto se ha llegado a afirmar). Jorge Cuesta era, en todo caso, un alquimista, pero de la palabra.

16 He podido establecer que los cinco internamientos ocurrieron en las siguientes fechas: el primero de fines de septiembre de 1940 hasta por lo menos el 5 de enero del año siguiente. El segundo del por lo menos 22 de mayo al, por lo menos también, 16 de julio de 1941. Del tercero sólo he podido establecer que Cuesta se encontraba internado en diciembre de 1941. El cuarto, por lo menos, durante abril de 1942. El último ocurrió entre los últimos días de julio y los primeros de agosto de 1942. Lo que me ha permitido establecer estas fechas aproximativas ha sido la consulta del archivo epistolar familiar, en el cual existen cartas -principalmente de Natalia, pero también de su padre, así como de sus hermanos Juan y Víctor- que así lo demuestran.

17 Natalia Cuesta Porte-Petit. "Carta a su padre". 28 de mayo, 1941. Inédita.

18 Desconocemos más detalles, por ejemplo cuántos versos del poema escribió ese día o si es que acaso escribió el soneto completo. El uso del adjetivo "curioso", obedece a que de toda la producción poética cuestiana sólo este soneto, así como "No para el tiempo, sino pasa; muere " y "Qué sombra, qué compañía", se encuentran fechados (y, además, dedicados estos dos últimos).

19 Nandino, Elías. "Retrato de Jorge Cuesta". En: Cuesta, Jorge: *Poemas, Ensayos y Testimonios*. Tomo V. U. N. A. M. México. 1981, p. 180.

20 Jorge Cuesta trabajó, investigó y experimentó en sí mismo con la "panacéica" ergotina desde 1938, si no es que desde un año antes. El número 25 que forma parte del nombre químico del popular LSD, colocado allí por Hofmann, quiere decir que hubo 24 preparados experimentales anteriores al producto final -el más potente- todos ellos con propiedades y efectos similares, aunque de menor intensidad en sus efectos. Del cornezuelo de centeno, mismo del que se obtiene la ergotamina, podríamos escribir muchas páginas, basta decir por ahora que fue precisamente dicho hongo el ingerido en el uso ceremonial al que

se dieron algunos privilegiados griegos al cruzar las puertas de Eleusis, hace más de dos mil años en los rituales dedicados al culto a Demeter, diosa de la agricultura, misterios asociados a Dionisio y a su culto, Dios éste que era representado en esas fiestas, entre otras maneras, como un joven afeminado y hasta como un andrógino.

21 Establezco, digámoslo así, dos tipos de locura en Cuesta: la "locura" (con comillas, *a fortiori*) inducida por la química, aquélla buscada por él y alcanzada temporalmente por el efecto de la ergotina remozada, y la otra, la que no tiene necesidad de ningunas comillas, aquélla que se sirvió de sus conocimientos y trabajo con la química para tomar forma. En este trabajo hacemos referencia, por supuesto, a la última.

22 Cuevas, Bertha. "Últimas confesiones de Lupe Marín. Yo pagué con sangre las grandes pasiones de mi vida"*. Sábado, Suplemento de Uno más uno*, No. 309, 1º de octubre, 1983.

23 La única, sí, tal y como ella se ubica en la novela autobiográfica que lleva ese mismo título. En ella, Guadalupe, al escribir y publicar el libelo, divulga por lo menos nueve imputaciones hechas a quien había sido su segundo marido (el primero fue Diego Rivera, quien dibujó la cruel portada). Todas las imputaciones tocan, de una manera u otra, algo del orden de lo sexual o del ejercicio de la sexualidad en Cuesta. En primer lugar e insistentemente repetida está la supuesta homosexualidad del cordobés. Guadalupe Marín, también paciente del Dr. Lafora, acudió con éste antes de que Jorge Cuesta lo hiciera el 19 de septiembre de 1940. El muy freudiano diagnóstico que el eminente galeno emitiera respecto al poeta fue el de "una inclinación homosexual reprimida" y, párrafos más adelante desaparece la "inclinación" y queda "una homosexualidad reprimida". ¿Casualidad? Véase: Cuesta, J. *Op. Cit.* p. 326 y 329. Así mismo, véase: Marín, Guadalupe. *La Única.* Ed. Jalisco, México, 1938.

24 Cuesta, Jorge. "Paraíso encontrado"*.* En: *Obras*, T. I, Ediciones del Equilibrista, México, 1994, p. 45 (las cursivas son, naturalmente, mías).

25 Cuesta, Jorge. "La cigarra y la hormiga"*. Op. Cit.* p. 97.

26 Pharr, población del estado de Texas, fronteriza con México, a la que su hermano Néstor Gregorio (1905-1992) se fue a vivir en 1930, se dice que "huyendo" de su padre, para radicar allí hasta su muerte.

27 Cuesta Porte-Petit, Natalia. "Carta inédita a su padre", 21 de abril de 1942**.** La transcripción de este fragmento –ortografía y tachones incluidos- respeta fielmente el original.

28 Con este término, siguiendo a Lacan, me refiero única y exclusivamente a las palabras impuestas, las cuales, como todas, lo son, pero con la pequeña gran diferencia que el loco sí se da cuenta de su carácter impositivo, mientras que el llamado normal no.

29 Schreber, Daniel Paul. *Memorias de un enfermo nervioso*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1979, p. 173. Subrayados del autor.

30 Para mayores comentarios sobre el recurso schreberiano para ahuyentar a las molestas voces que lo atormentaban, el lector podrá consultar, además del mismo texto ya citado de Schreber, a Freud: *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente.*1910. Tomo XII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980, pp. 1-76, en particular el Capítulo II, llamado "Intentos de interpretación"; así como a Lacan en su seminario de 1955-56. *Las estructuras freudianas en las psicosis*, en particular la sesión del 9 de mayo de 1956; y el artículo de Viltard, Mayette: "Scilicet", aparecido en el No. 2 de la revista *L'unebévue (L'Élangue)*, E.P.E.L., Paris, Printemps, 1993, pp. 71-92, del cual hay versión en nuestra lengua en el No. 15 de la revista *Litoral* "(*Saber de la locura*)", Edelp, Córdoba, octubre de 1993, pp. 83-110.

31 Recordemos aquí, a propósito de esto y sólo de pasada, la coincidencia que parece existir entre los historiadores de la literatura cuando afirman que la poesía precede, en su aparición, a la prosa. Esto se debe, dicen, a la mayor facilidad de recordar frases que, versificadas, riman.

32 Lacan, Jacques. Seminario de los años 1955-56. *Las estructuras freudianas en las psicosis*. Sesión del 11 de enero de 1956. Versión no publicada de la transcripción denominada J.L. Traducción mía.

33 De la no muy basta producción poética conocida de Jorge Cuesta (tan solo cuarenta y cinco poemas), ¡treinta y seis de ellos son sonetos!

34 Publicado por Pérez-Rincón, Héctor, en: "La muerte de un poeta". En: *Literatura y Psique*. Colección Doble Espiral. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 1990, p. 75. Transcribo el poema tal como fue publicado por primera vez, aunque desconocemos si fue escrito en esta forma, ya que el Dr. Pérez-Rincón lo escribió y publicó así, pues su informante –el Dr. Mario Barona Lobato, en aquél entonces, 1942, joven interno del sanatorio, quien rescató el fragmento de poema "de entre los que Cuesta escribía y tiraba a la basura en su último internamiento"- se lo "dictó por teléfono".

35 Aunque la forma clásica de la rima de los cuartetos de un soneto (incluidos todos los escritos por Cuesta) es ABBA ABBA, en este fragmento se opera una inversión de los versos 5 y 6, es decir, ABBA BA. Annick Allaigre-Duny ha realizado un análisis literal detallado, desde el punto de vista de la forma, la sintaxis y el plano léxico de este poema: "Nommer la transformation: l'exemple du dernier poème de Jorge Cuesta", in *Littéralité 4, Nommer,* Presses Universitaires de Bordeaux, Collection de la Maison des Pays Ibériques, Bordeaux, 2002, pp.260-281.

36 Afirmamos que Cuesta, a pesar de su falsa modestia al respecto, dominaba el francés, ya que ésta era la lengua de sus abuelos maternos y de su madre; además, publicó versiones suyas de poemas de Paul Éluard y Stéphan Mallarmé; y, por último, sabemos que buena parte de su biblioteca eran libros en esta lengua. Además, en una de las hospitalizaciones, le escribe a su hermana unas líneas y le pide que le lleve (escritos los títulos en francés): *Divagations* y *Poésies* de Mallarmé y *Crime et Chatiment* de Dostoievski, así como *La Chimie Colloidale.*

37 Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética.* Ed. Porrúa, México, 1985, pp. 322-323. Subrayados de la autora.

38 Lacan, Jacques. "Acerca de la causalidad psíquica" [1946]. En: *Suplemento de Escritos*. Ed. Argot, Barcelona, 1984, pp. 78-79. La frase subrayada es mía.

39 Lacan, J. *Las estructuras freudianas en las psicosis.* Seminario de los años 1955-1956, sesión del 30 de noviembre de 1955, versión J. L., transcripción no publicada. Los subrayados son míos.

40 Lacan, J. *Le Sinthome.* Seminario de los años 1975-1976, sesión del 17 de febrero de 1976, versión Taillandier, transcripción no publicada. Los subrayados son míos.

41 Por razones de espacio no las transcribo, pero el lector podrá consultar, de entre muchas existentes, referencias al respecto, algunas de Octavio Paz, José Gorostiza, Paul Valéry y Jorge Luis Borges, entre otros, cuando hablan "del carácter inconsciente e involuntario; de la aparición, como regalo, de la primera frase, escrita al dictado de ciertas iluminaciones verbales imperiosísimas que imponen de repente una determinada combinación de palabras, etc.".

42 Este sí el último y no el tan legendario "Canto a un dios mineral".

43 Respectivamente: Versos 3 y 4, estrofa 2 de "Soñaba hallarme en el placer que aflora" (1931); V. 3, E. 4 de "Paraíso perdido" (1941); V 4, E. 1 de la Coda de "El viaje soy sin sentido" (¿?); V. 2, E. 2 de " Signo fenecido" (¿?); V. 3, E. 4 de "Cómo esquiva el amor la sed remota" (¿?); y V. 6, E. 33 de "Canto a un dios mineral".

44 "porque sujeta más con menos lazo", V. 3, E. 4 de "Signo fenecido" (¿?) y "que ya no habita el alma que la mira, / aun muerto se desata y se retira", V. 1 y 2, E. 4 de "Rema en un agua espesa y vaga el brazo" (¿?).

45 Versos 1-3, E 4 de "Réplica a Ifigenia cruel" (1928).

Diante da melodia:
Os Delirios de Schreber, os Escritos de Joyce

Sonia Coelho

Introdução

Lacan teorizou sobre o vínculo existente entre o sistema educacional de um pai e o delírio de um filho no caso de Schreber. Ali o significante foracluído retornou no Real sob a forma de um delírio contra Deus que encarnou a imagem maldita da paternidade. As lembranças desse pai como homem erudito, assim como a aprendizagem religiosa, foram recordadas por Schreber somente nos seus delírios.

Joyce, ao contrario, descreveu um pai extraordinário, a quem admirou até as faltas. Em sua correspondência falou dele como tendo sido o inspirador da maior parte de seu talento e de personagens de seus livros, como a herança de uma boa voz de tenor.

Jacques Aubert em sua intervenção no seminario "O Sinthoma", pontuou na escrita de Joyce, no Ulisses, Circe, o aparecimento de uma mãe problemática, associada ao riso e à pantomima, o que sugeria uma situação de personação passando alguma coisa através da melodia, e concluiu: "*talvez na arte da voz, na arte da fonação, passou-se o suficiente entre James Joyce e seu pai Jonh Joyce*.''

Entretanto, para Lacan os escritos de Joyce foram inspirados e representaram uma compensação à destituição paterna, fazendo entrar o próprio nome, no que diz respeito ao nome comum, além do que seu pai nunca foi Um - pai para ele, não lhe ensinou nada e negligenciou quase tudo**.**

Pretendo destacar neste trabalho, o que no delírio de Schreber e na escrita de Joyce no Ulisses, pode ser lido como efeito da relação de ambos com aqueles pais imaginários, no que diz respeito à musicalidade, a saber: na escrita de Joyce, e no piano de Schreber - que ao tocá-lo impedia os raios divinos de se afastarem dele..

Neste sentido, uma primeira pergunta: o que é uma melodia na leitura psicanalítica, quando o som começa a ser percebido?

A musicalidade da voz materna antecede o sentido dos fonemas, e o significante originário é transmitido ao infans por intermédio desse outro imaginário primordial. Este é o universo sonoro primitivo.

O mito de Narciso pode ilustrar esse universo, com as respostas especulares da ninfa Eco, e o poder de fascinação da primeira voz em que o sujeito no estagio de infans pode ficar suspenso - a repetir os sons, quando falha a entrada do pai simbólico. A voz é um dos cinco objetos separáveis definidos por Lacan (o seio, as fezes, o pênis, o olhar e a voz) que participa do processo de desenvolvimento do "eu".

Schreber, Os Pássaros e seu Piano

Os pássaros voaram velozmente e acompanharam os delírios de Schreber. Grandes ou pequenos e numerosos, todos eram falantes e miraculosos, e não entendiam o sentido das palavras que falavam, esqueciam sempre o resto das frases e confundiam-se com o próprio Schreber. Paravam de falar quando ouviam um som que rimasse com suas palavras.Tinham uma sensibilidade especial para a assonância (210). . "Sons humanos, eram as únicas palavras de que ainda eram capazes os nervos para exprimir um sentimento autêntico'' (208).

Em alguns momentos aqueles passaros o acompanharam nas óperas que tocava ao piano (235).

Na poesia antiga, como nos mitos pagãos, os pássaros representam a metamorfose.

Em Schreber também se transformavam conforme as estações do ano: eram andorinhas, pardais ou gralhas.Também foram seu "amiguinho''. Dizia que a voz *inculcada* neles com seus timbres confirmavam suas identidades. Ás vezes eram senhoritas: jovens mortas e almas-pássaro.

Conhecedor da musica erudita relatou que num momento comemorou a desaparição de uma alma, tocando ao piano a marcha fúnebre a Heróica de Beethoven (192).

No verão de 1894, (período em que esteve mais delirante) diz ter se arrependido ao impedir um milagre da alma de von W: deixar que fosse colocado um piano de cauda em seu quarto.

As cordas de seu piano quebravam-se constantemente, e ele despedia dinheiro em repô-las, sob as reprovações de sua mulher, a quem justificava: são os milagres os responsáveis pelas cordas se partirem! (170)

Quando tocava seu piano, obtinha o retorno dos raios divinos, sempre que tentavam retirar-se dele.

Costumava sentar-se em um balde em frente ao piano, para executar suas músicas, até conseguir urinar e defecar. A música lhe permitia uma reaproximação dos raios quando procuravam se retirar dele e assim vencer a resistência oposta ao seu esforço para evacuar. (315)

Mas havia uma música que não podia tocar: a ária de A Flauta Encantada de Mozart, pois a vingança do inferno fervia em seu coração e ouvia vozes que pressupunham estar perdida sua felicidade. Nesta ópera, os personagens simbolizam as relações de pares, como sejam: o flertar superficial e frívolo, o par burguês-honesto e sem ideais, e o par perfeito. Este último representado pelo homem que integrou sua feminilidade e a mulher sua masculinidade.

Schreber dizia que suas músicas eram acompanhadas com imagens numa representação integral, espécie de milagre que realizava para enganar os raios, atraí-los ou zombar deles. "Sons humanos, eram as únicas palavras de que ainda eram capazes os nervos para exprimir um sentimento autêntico'' (208).

Segundo Robert B. White em O caso Schreber, o pai de Schreber foi "patologicamente" ambivalente e se apropriou do papel da mãe de modo invasivo. As imagens fundidas desses pais reaparecem nos delírios como um Deus composto de domínios anteriores maternos e posteriores paternos. Em seus delírios os pássaros são usados em sua assonância por esses domínios, e colocados uns contra os outros.(211)

Quase nada se sabe sobre a mãe de Schreber. Entretanto, em suas Memórias, encontram-se duas referências a passagens pela casa de sua mãe, quando relatou que piorava da excitação nervosa (43)

Alain Didier Weill traz uma hipótese interessante sobre a foraclusão em Os Três Tempos da Lei: "no caso da mãe não poder transmitir à criança o significante do Nome-do-Pai, ela não é a única em causa, pois na palavra deste intercessor necessário, que é o Um-pai, pode haver uma foraclusão que impede a ele, de fazer caso do significante do Nome-do-Pai. Neste caso, o infans não acede ao recalcamento originário pelo efeito de uma foraclusão induzida na mãe por aquela mesma que fura o discurso."

No Seminário As Relações de Objeto, lição de 13/03/57, Lacan teorizou como se origina o futuro paranóico: quando a criança fica inteiramente sujeita àquilo que a mãe lhe indica, e as manifestações maternas tornam-se para ela sanções de sua suficiência ou insuficiência, a saber: fica entregue ao olho e ao olhar do Outro, falta o termo do pai simbólico, devido à foraclusão que o deixa fora.

O pai de Schreber, como sabemos, foi um "reformador'' fanático dedicado às áreas da cultura física, da saúde e era "religiosamente inspirado para todas as coisas superiores''

Katan, um dos estudiosos de Schreber faz referência ao esplendor dos jogos de poder no seio da família durante a infância de Schreber, como ainda a trechos de livros do pai de Schreber repassados nas suas Memórias.

Joyce e a Escrita

A música em Joyce vem nas palavras que ele vai decompor até não haver mais identidade fonatória – Lacan chamou essa escrita de exilada, vem no lugar dos delírios.

Lemos em Ulisses:

> *"Os sons são imposturas, disse Stephen, após uma pausa de um certo pequeno tempo. Como os nomes, Cícero, Podmore, Napoleão, senhor Goodbody, Jesus, senhor Doyle.*
>
> *Shskespeares eram tão comuns quanto Murphies. Que é um nome?*
>
> *Nomes? Que é que há dentro de um nome?"Palavras? Música? Não: é o que está por trás. Bloom enlaçava, deslaçava, num nuto, num não nuto.(cap X- As Sereias)"*

Da biografia de Joyce a informação: o desejo do pai que James Joyce fosse um tenor e o talento musical da mãe. Para Lacan, a melodia do pai reaparece nas palavras impostas e as falas que se impõem a ele são quebradas, cortadas e transformadas em novas num jogo homofônico.

Voltando ao Ulisses

> *"A paternidade em termos de geração consciente, é desconhecida ao homem. É uma propriedade mística, uma sucessão apostólica, do só gerador ao só gerado... Amor matris, genitivo, subjetivo e objetivo, pode ser só a coisa verdadeira na vida.*
>
> *A paternidade pode ser uma ficção legal. Quem é o pai de filho qualquer que filho qualquer devesse amar ou ele a filho qualquer?*
>
> *Um pai...é um mal necessário.*
>
> *O filho nascituro desfigura a beleza: nascido, traz pena, divide afeto, aumenta cuidados. É um varão: seu crescimento é o declínio do pai, sua juventude é inveja do pai, seu amigo é inimigo do pai."*

Sem Concluir

Schreber escreveu sua Memórias, mas se sua escrita pode ser vista como tentativa de reconstrução, o seu êxito, foi temporário. Ao contrario de Joyce que com suas letras fez suplência à carência paterna.Como entender tudo isso?

Benjamim Domb teorizou sobre esse assunto numa correspondência do Fórum Virtual sobre As Psicoses,cito: "Joyce nos mostra que um sujeito pode construir seu própio sinthome, fazer uma suplência do Nome do Pai que anode a estrutura, este sinthome vem então no lugar do Nome do Padre.
Lacan falou dos Nomes do Pai. A mulher é tambem um nome do pai, ela faz em alguns casos sinthome para um homem. De fato Joyce esteve anodado a Nora, sua mulher.
Pode-se dizer tambem que a maternidade para uma mulher pode em certas ocasiões funcionar como um sinthome, quer dizer suprir o Nome doPai.
A escritura e o desejo do analista constituem tambem um sinthome.
Para construir seu sinthome Joyce precisou a confluencia de múltiplas circunstancias como por exemplo o fato de que seu pai delegou sua educação aos mestres jesuítas, os amigos que o ajudaram, a sua cidade Dublin, seu exilio etc.Quer dizer: na construção de seu sinthome confluíram varias questões, e fundamentalmente a escritura de sua propia vida, a que se entregou para decifrar seu própio enigma."

Notas

(*) Trabalho apresentado na IX Jornada Freud--Lacaniana de Recife em Novembro de 2003

1-Lacan,Jacques - O Avesso da Psicanálise-Livro 17 - Ed.Jorge Zahar 1992 –

2-Lacan, Jacques - Shakespeare,Duras,Wdekind,Joyce - Ed Assírio & Alvin-Lisboa

3-Lacan, Jacques - O seminário-livro 4 - A relação de objeto

4-Lacan, Jacques - Escritos-1981

5-Seminário 3 As psicoses - Ed Jorge Zahar

6-Seminário 23 O Sinthoma

7-Laia, Sergio - Os Escritos fora de si -Joyce Lacan e a loucura - Belo Horizonte: Autentica? Fumec 2001

8-Harari, Roberto. Como se chama James Joyce? -Ed. Agalma e Companhia de Freud. 2003

9-B. This O Pai : ato de nascimento - Ed.Artes medicas Porto Alegre 1987

10-Porge, Erik - Os nomes do pai - Ed Companhia de Freud-1998

11-Niederland, G. William - O caso Schreber - Campus Editora- Rio de Janeiro 1974

12-Weill,Alain Didier - Os Três Tempos da Lei - Ed. Jorge Zahar- Rio de Janeiro 1995

13- Freud Y Schreber - Luiz Eduardo Prado de Oliveira - Ed Nueva Vision-Buenos Aires-Argentina

14-Schreber,Daniel Paul - Edições Graal 1984 Rio de Janeiro

La "note bleue"

Alain Didier-Weill

La musique requiert de moi deux positions subjectives: une première position par laquelle j'attens le retour du rythme, qui soutient le mouvement de la danse, et une seconde position, d'ordre extatique, qui me pousse à attendre l'appel d'une certaine note qui n'est pas encore là, mais dont la tension, produite par la rencontre entre l'harmonie et les notes mélodiques dejà jouées, me fait supposer qu'il n'est pas vain de l'attendre.

Cette capacité d'aatendre cette note me paraît fondamentalement correspondre à ce qui s'appelle <<l'espoir >>, à ceci près qu'il en s'agit pas de l'espoir en quelque chose dont je connaîtrais déjà le contenu –l'espoir du << grand soir >> -- mais de l'espoir en queque chose en quoi je sais espérer, bien que j'ignore en quoi il consiste.

Si le jeu d'un musicien est tel qu'il me permet, parfois, d'entendre cette "note bleue" (1), j'apprends que je néspérais pas en vain: en ceci, cette note bleue diffère du mot d'esprit, qui lorsqu'il survient me prend nécessairement au dépourvu, puisque j'étais, quand survient la note bleue, déjà pourvu de léspoir de l'entendre.

La reconnaissance que j'ai envers elle si elle vient à résonner tient à ce que le ravissement qu'elle me dispense est littéral. Elle me ravit au monde spéculaire dnas lequel j'etais et me fair franchir un seuil que, sans elle, je náurais sans doute pas osé franchir – seuil d'un monde dont la nouveauté extrême tient à ce que, en lui, règne le pouvoir de l'inouï: pouvoir de me réveiller, en m'apprenant que tout ce que je pouvais ouïr de sensé jusque - là était, sans que je le sache, sous l'ascendant de l'inouï.

Le transfert sur cette absente qu'est la note bleue est ainsi lié à l'attente d'un signifiant dépouillé de tout sens, auprès duquel toutes les autres notes articulées représentaient le sujet que j'ignorais être.

L'interprétation psychanalytique peut- elle faire entendre un tel signifiant? Lacan a abordé cette question dans son dernier séminaire, "L'insu que sait de l'une - bévue s'aile à mourre" en se demandant comment peut être introduit un signifiant qui "réveille" le sujet: "un signifiant nouveau [...] qui n'aurait aucune espèce de sens [...] qui nous ouvrirait à ce que j'appelle le réel [...] "

À cet égard, il oppose la science et la poésie: "La science, observe- t- il, provoque un réveil, mais un réveil difficile et suspect". Èvoquant quelque lignes plus loin la poésie, il dit ceci: "Il n'y a que la poésie qui permette l'interprétation [...] poésie qui est effet de sens mais aussi bien effet de trou".

Cette référence à la poésie n'est - t - elle pas le chemin par lequel Lacan en appelle à la musique, pour autant que la poésie incarne cette possibilité du langage de se soustraire à la prose pour faire entendre ce caractère intraduisible du musical dont les mots sont potentiellement porteurs?.

Ainsi le sujet, représenté par la chaîne mélodique auprès de la note bleue, est- il, dans un instant extatique, arraché au temps historique pour rencontrer ce grain d'éternité (2) d'où il peut apercevoir que le rythme temporel recoit son véritable souffle.

Pas de rythme, en effet, s'il n'existe pas une note – cette note bleue, ayant le pouvoir absolu d'abolir le rythme, pour faire entendre un silence fondamental. De ce silence surabondant de sens que peut faire entendre la note bleue, un mélomane a su élégamment parler, en disant que, dans le bref silence succédant à l'arrêt d'un concerto de Mozart, c'était alors "Mozart " qu'on entendait.

Mais cet instant d'éternité qu'une note fait surgir n'a qu'un temps. Il est limité par cette limite qui est imposée au sujet par ce qui va introduire chez lui un tout autre type de transfert: un transfert pulsatile causé par la pulsation rythmique.

Notes

1 Didier - Weill, intervention au séminaire de Jacques Lacan, "L'insu que sait de l'une - bévue s'aile à mourre", 21 décembre 1076; "De quatre temps subjectivants dans la musique", *Ornicar ?* n 8, hiver 1976 - 1977 ; "Point de vue psychanalytique sur la musique", *Revue de musicothérapie,* n 4, 1984; "Brève remarque psychanalytique sur la musique", *Revue de musicothérapie*,, n 6 1986.

2 Au sujet de cette expérience d'immortalité, voir l'article de J. Rousseau - Dujardin, Génération de la musique>>, in *Dixièmes Rencontres psychanalytiques...., op cit*

LA "NOTA AZUL"

La música requiere de mí entonces dos posiciones subjetivas: una primera posición por la cual yo espero el retorno del ritmo que sostiene el movimiento de la danza, y una segunda posición de orden extático que me empuja a esperar el llamado de una cierta nota que no está aún allí, pero de la que la tensión, producida por el encuentro entre la armonía y las notas melódicas ya jugadas, me hace suponer que no es en vano esperarla.

Esta capacidad de eperar esta nota me parece corresponder fundamentalmente a lo que se llama la "esperanza", precisando que no se trata de la esperanza en algo de lo que conocería ya el contenido – La esperanza de la "gran tarde" -- sino de la esperanza en algo en que yo sé esperar, aunque ignore absolutamente en qué cosiste.

Si el tocar de un músico es tal que me permite, a veces, escuchar esta "nota azul" (1), aprendo que no esperaba en vano: en esto, esta nota azul difiere de un chiste que, cuando él sobreviene me toma necesariamente de sorpresa, mientras que estaba, cuando sobreviene la nota azul, ya provisto de la esperanza de escucharla.

El reconocimiento que tengo hacia ella si ella viene a resonar se basa en que la alegría que ella me dispensa es literal. Ella me saca del mundo especular en el que estaba y me hace franquear un umbral que, sin ella, yo no habría osado sin duda franquear. – umbral de un mundo del que la novedad extrema se basa en esto que, en él reina el poder de lo inaudito, (inaudible), poder despertarme, enseñándome que todo lo que yo podía escuchar de sensato hasta allí estaba, sin que yo lo sepa, bajo el ascendiente de lo inaudito (inaudible).

La transferencia sobre esta ausente que es la nota azul está de este modo ligada a la espera de un significante desprovisto de todo sentido, alrededor del cual todas las otras notas articuladas representarían el sujeto que yo ignoraba ser.

¿La interpretación psicoanalítica puede hacer escuchar un significante tal? Lacan ha abordado esta cuestión en su último seminario "L'insu que sait de l'une – bévue s'aile à mourre" preguntándose cómo puede ser introducido un significante que "despierte" el sujeto: "un significante nuevo […] que no tendría ninguna especie de sentido […] que nos abriría a lo que yo llamo el real […]"

Respecto a esto, él opone la ciencia y la poesía: << La ciencia, observa, él, provoca un despertar, pero un despertar difícil y sospechoso. >> Evocando algunas líneas más lejos la poesía, él dice esto: << No hay como la poesía que permita la interpretación […] poesía que es efecto de sentido pero también efecto de agujero. >>

¿Esta referencia a la poesía no es el camino por el cual Lacan llama a la música, en la medida que la poesía encarna esta posibilidad del lenguaje de sustraerse a la prosa para hacer escuchar este carácter intraducible de lo musical del que las palabras son potencialmente portadoras?

Así el sujeto, representado por la cadena melódica alrededor de la nota azul, está él, en un instante extático, arrancado al tiempo histórico para reencontrar este grano de eternidad (2) desde donde él puede percibir que el ritmo temporal recibe su verdadero soplo.

No hay ritmo, en efecto, si no existe una nota – esta nota azul-- teniendo el poder absoluto de abolir el ritmo, para hacer escuchar un silencio fundamental, De este silencio sobreabundante de sentido que puede hacer escuchar la nota azul, un melómano ha sabido hablar elegantemente, diciendoque, en el breve silencio que sucede al cese de un concierto de Mozart, es entonces "Mozart" que se escuchaba.

Pero este instante de eternidad que una nota hace surgir n o tiene más que un tiempo. Está limitado por este límite que es impuesto al sujeto por lo que va a introducir en él un tipo de transferencia completamente otro: una transferencia pulsátil causada por la pulsación rítmica.

Notas

1 A. Didier – Weill, intervención el el seminario de Jacques Lacan "*L'insu qui sait de L'une – bèvue s'aile à mourre*", 21 de diciembre de 1976; "De quatre temps subjectivants dans la musique" *Ornicar*, n 8, invierno 1976 – 1977 ; "Point de vue psychanalytique sur la musique", *Revue de musicothérapie,* n 4 1984 ; "Brève remarque psychanalytique sur la musique" *Revue de musicothérapie* n 6, 1986.

2 Sobre el tema de esta experiencia de inmortalidad, ver el artículo de J. Rousseau Dujardin, "*Génération de la musique*", en *Dixièmes rencontres psychanalytiques*… op cit.

Visión del mundo de Freud a Mahler

Guillermo Delahanty

Es una especie de confesión de que,
cuando se ha nacido en un patio interior,
no hay camino de salida.
Theodor W. Adorno.

METODO

El propósito del ensayo psicohistórico sobre Freud y Mahler es revelar la visión del mundo de su comunidad a través del análisis de autor y su obra. El método con fundamento en el estructuralismo genético de Goldmann consiste en revisar las conexiones de la producción de un autor con otro. La hipótesis supone la existencia de un sujeto colectivo que ha estructurado categorías mentales con raíces en la obra compartida por una comunidad. La obra como estructura significativa sé fundamenta en la estructura mental coherente elaborada por el sujeto colectivo, Goldmann reflexionó que: "1) Hay un sujeto, en la dimensión histórica y cultural; 2) es un sujeto colectivo; 3) Toda actividad psíquica y todo comportamiento del sujeto son siempre estructurados y significativos, es decir funcionales" (1).

Como autor colectivo de la obra nos remitimos a la comunidad judía de centro Europa en la mitad del siglo XIX. La estructura de la obra de Mahler corresponde a la comunidad judía, y a su vez, esta comunidad nutre la obra de Freud. Con la comprensión de la visión del mundo de la comunidad se explica la estructura de la música de Mahler y del psicoanálisis de Freud.

Sin embargo, es preciso advertir que las categorías de ambas obras pertenecen exclusivamente a su propia dimensión, es decir, la especialidad de la teoría psicoanalítica es entendida desde su estructura interna, su explicación de lo inconsciente, los sueños, las pulsiones sexuales. Lo concreto de todo análisis musical comprende su modo de composición, las relaciones armónicas, los acordes, cl estilo y género, y su circunstancia histórica del movimiento musical. En su dominio propio de las obras cuentan con su significado particular y complementario.

> "a) Una significación histórica esencial en la medida en que ella constituye precisamente su valor científico, filosófico, estético, etc.
>
> b) Una significación puramente individual que se revela al análisis psicoanalítico y queda hoy subordinada a la primera, en la medida en que representa lo que en la obra no es mas que síntoma individual, y muy frecuentemente síntoma de una estructura psíquica particular y no típica " (Goldmann, 1957, p. 64)

LA CONSULTA

El músico-pintor buscó la alegría en el sufrimiento. Un juego de palabras. Mahler sufriendo su crisis envió un telegrama solicitando una consulta a Freud, quien disfrutaba de sus vacaciones de verano en Leyden, Holanda. Mahler significa pintor, Freud es alegría y *Leid*, sufrimiento.

Mahler recibió un sobre con su nombre, pero la carta era para Alma, su esposa, remitida por un arquitecto que la conoció en un pueblo donde ella reposaba. Allí le arrebató el corazón. Alma había anhelado año tras año el amor de su esposo, concentrado en sí mismo y en su creación y recreación, abandonando interiormente a su joven y hermosa esposa de ojos azules. Mahler con la misiva en la mano le preguntó su significado y tomó conciencia de su alejamiento. Su tristeza se transformó en sentimiento de culpa y se llenó de dolor. Ambos anduvieron todo el día llorando y con pesar. En él surgió el éxtasis y el martirio de los celos. Alma recuperó su autoestima y le reveló lo indiferente que fue con ella. Mahler con lamentos, tumbado en el suelo, para estar más cerca de la tierra. Sufría entonces el pánico de perderla.

Nepallek, psicoanalista vienés, pariente de Alma, le recomendó a Freud. Groenveldt, psicoanalista holandés, arregló el encuentro. Las dudas de Mahler lo indujeron a enviar telegramas sucesivos acordando

y negando la cita hasta que Freud puso un límite. La sesión del 26 de agosto de 1910 duró 4 horas, ambos caminando por la ciudad.

> "Decidió consultar a Sigmund Freud entre guiones -escribió Alma- Le relaté sus extraños estados de ánimo y sus angustias, y Freud aparentemente le calmó. Después de oír su confesión, le hizo vehementes reproches: '¿Cómo un hombre en su estado puede pedir a una mujer joven que permanezca atada a él?', le preguntó. En conclusión, le dijo: 'conozco a su mujer'. Ella amaba a su padre, y sólo puede elegir y amar a un hombre como él. Su edad, de la que tiene usted tanto miedo, es precisamente lo que la atrae. No se angustie usted. Usted amaba a su madre y la buscaba en toda mujer. Ella estaba agobiada por la inquietud y las enfermedades, e inconscientemente usted desea que su mujer sea igual" (Mahler, 1947, p. 147).

Mahler le envió un telegrama a su esposa el 26 ó 27 de agosto de 1910: "aún resisto bien, realmente normal. He pasado tristemente a lo largo del Rhin". Según Reik, después de la "cura" desaparecieron sus dudas e inhibiciones, fortificando su capacidad de amar.

En los documentos y cartas de Mahler encontré una referencia sobre Freud: "Freud tiene mucha razón: tú fuiste siempre para mí la luz y el punto central" le escribió el 7 de septiembre de 1910 a Alma. Por su parte Freud cuenta de Mahler en diversas ocasiones. Un día antes de la muerte de Mahler, el 17 de mayo de 1911, en la reunión de los miércoles en la Sociedad Psicoanalítica de Viena, Max Graf comentó que la ambición de Mahler fue un rasgo de su genialidad, en función de su enuresis de los 9 años de edad. Paul Federn replicó que no hay motivos para argumentar la creatividad sobre la base de un síntoma, es más, su fanatismo en la natación le provocó el ataque cardíaco. Freud concluyó en esta sesión que la disertación es más o menos correcta, pero que su discreción le impedía añadir algo sobre Mahler. En la semana siguiente Steiner opinó que los impactos psí quicos pueden causar la muerte. Heller atribuyó que la muerte temprana de Mahler es igual a la de los genios que fallecen jóvenes. Freud dijo que para Mahler fue un punto esencial de su vida en el cual se le presentó la alternativa de cambiar y ofrecer su experiencia en función de su potencial artístico, o bien, evadir el conflicto.

Freud le escribió a Reik el 4 de enero de 1935 en respuesta a la pregunta de su discípulo: "Psicoanalicé a Mahler una tarde en el año 1912 (¿ó 1913?) en Leiden. Si puedo creer en los informes, obtuve muy buenos resultados con él en ese momento. La consulta me pareció necesaria para él, porque en esa época su mujer se revelaba contra el hecho de que él había apartado su libido de ella. A través de interesantísimas incursiones por la historia de su vida, descubrimos sus condiciones personales para el amor, especialmente su complejo con la Virgen María (fijación materna). Tuve gran oportunidad de admirar la capacidad para la comprensión psicológica de ese hombre de genio. En esa ocasión no se dio ninguna luz en la fachada sintomática de su neurosis obsesiva. Fue como si uno cavara un único boquete a través de un misterioso edificio". (Reik, 1956, p. 237).

AFLICCIÓN

Gustav Mahler nació el l7de julio de 1860 en Kalist, Moravia. Su padre Bernhard Mahler dedicado a la destilería del alcohol y su madre María Hermann, ama de casa, renqueaba, padecía del corazón. Vivía desdichada porque se casó sin amor por un arreglo matrimonial. La brutalidad del marido que la hostigaba y maltrataba con golpes a sus hijos. Freud le había dicho a Mahler que "Usted busca en cada mujer a su madre a pesar de que fue una pobre mujer enferma y atormentada" (Mahler Werfel, 1960, p. 52).

Mahler durante su infancia padeció la muerte de seis hermanos y hermanas, con el último, moribundo, de 12 años, permaneció a su lado contando cuentos. En su vida adulta soportó las muertes de una hermana con tumor cerebral y de otro hermano que se suicidó. La muerte en la atm ósfera familiar. El mundo de la melancolía provocó su apartamiento cuando falleció su hija mayor Maria Anne el *5* de julio de 1907. "Tenía escarlatina y difteria... Luego la vi, estaba asfixiándose con sus grandes ojos abiertos. Nuestra agonía se prolongó todo un día más. Luego llegó el fin... Mahler llorando y sollozando, iba una y otra vez a la puerta de mi habitación, donde estaba la niña: luego huyó lejos de todo ruido"

No soportó una pérdida más. Su corazón herido de pesar. Su depresión fue permanente, subyacía la melancolía, incluso sus pensamientos sobre el significado de la vida lo inundaban de zozobra. Después de cada composición se deprimía. Su tristeza producto de su relación con una madre afligida. Margaret S.

Mahler describe la aflicción del niño que sufre de tristeza por la carencia del afecto de su vínculo primario con la madre. La aflicción es una reacción del yo, es un efecto subjetivo. "...parece consistir en los niños en un vago darse cuenta de su impotencia en la aprensión que experimenta el yo ante la posibilidad de que el objetivo libidinal no acuda en su socorro en momentos de creciente tensión interna" (Mahler, 1961, p.215).

Es un sentimiento de desamparo. La aflicción aparece durante la segunda mitad del primer año de vida. La pérdida de objeto sufrida en la fantasía culmina con el desamparo, la tristeza. Es posible que la madre de Gustav, absorta en su desdicha, se ausentó internamente de sus hijos, y marcó con tristeza la hipersensibilidad de Mahler.

Freud también sufrió pérdidas, su hermano Julius murió cuando Sigmund cumplió 3 años; la familia se cambió de Freiberg, Moravia a Viena, porque el comercio textil del padre quebró. De esta manera se esfumaron de su escenario la ni ñera, presa en la cárcel, sus compañeros de juego sus sobrinos, John y Pauline, sus hermanastros Emmanuel y su esposa Marie, y Phillip; Rebeka la segunda esposa del padre. Sin embargo, la atmósfera familiar era cálida y ofrec ía un marco de seguridad al niño, un hijo preferido de Amalia, su madre, y protegido de Jakob, su padre. Freud perdió a su hija de 27 años el 25 de enero de 1920. "siendo como soy, un consumado descreído, no tengo a quien acusar, ni tampoco donde presentar una queja... En lo más profundo, siento una amarga e irreparable herida narcisista" (Schur, (1969, p. 493).

Freud y Mahler procedieron de familias judías instaladas en pequeños pueblos de Moravia. Mahler de niño soñando todo el día. Freud juega con su imaginación todos los días.

DESPRENDIMIENTO

Alma escribió "cuando le conocí, exceptuando un par de veces en los que había sido seducido por mujeres experimentadas, era prácticamente virgen … y tenía 40 años" (Mahler Werfel, 1960, 52). Mahler temía lo femenino, al amor y cuando se casó con Alma surgieron problemas sexuales. Durante los últimos años de su matrimonio la mujer sentía desolación, no deseada, vacía, marchita. "Las pulsiones del compositor y sus deseos sexual entraron en confli cto, y ganaron la ambición y el ardor de producir" (Reik, 1960, p.147).

Después de la crisis, Mahler le escribió a Alma entre el 27 de agosto al 4 de septiembre de 1910: "Ven y exorciza los espíritus de las tinieblas; ellos se han apoderado de mí, me arrojan al suelo. No me abandones mi báculo. Ven pronto hoy, para que pueda levantarme. Yazgo y espero, y me pregunto en el silencio de mi corazón si aún puedo ser salvado o si estoy condenado".

Sigmund Freud profundamente enamorado de Martha Bernays le escribió tres días después de su declaración de amor el 19 de junio de 1882: "No he logrado aún hacerme del todo a la idea de lo nuestro, si no estuviera frente a mí esa elegante cajita y dulce retrato, imaginaría que todo habría sido un mero sueño, encantador y temería despertar... incluso me siento capaz de recordar por mí mismo detalles m ás deleitosa y misteriosamente hechiceros que los que podrían ser fruto de cualquier fantasía onírica". Freud se casó sin haber experimentado antes ninguna relación sexual. Procrearon seis hijos. Se cree que alrededor de sus 40 años se alejó de la vivencia sexual. Escribió a Fliess el 31 de octubre de 1897: "Tampoco la excitación sexual le sirve ya de nada a una persona como yo. Con todo, sigo lleno de entusiasmo, aunque por el momento los resultados brillen por su ausencia". Dubcovsky considera que Freud mantuvo regularmente sus relaciones sexuales con Martha.

Alma, la novia del viento, fue una bella mujer, compositora, inteligente, entregada al amor, hija del pintor Schindler. Cuando Alma era adolescente vivenció su primer enamoramiento y su primer beso a Gustav Klimt, quien evocó los labios de ella en la pintura "Danae". De Mahler dijo: "la belleza de sus brillantes ojos negros, su rostro pálido, su negro cabello y su boca rojo sangre llenaba de terror mi corazón". Mah ler le dedicó la "Octava Sinfonía". Cuando murió, ella se apartó del mundo por su duelo por mucho tiempo. De repente vino Oskar Kokoschka, pintor expresionista, hizo retratos de ella. Vivieron una apasionada vida sexual, el goce y el deseo, la embriaguez, la entrega a las profundidades de la función chispeante despertó su sensualidad, dos cuerpos modelos de la pintura "Die Windsbraut". Kokoschka escribió a Alma el 15 de noviembre de 1912: "Eres para mí como un cristal de manos que me atrae hacia ti, me capturas y me sujetas... intercambiamos nuestros cuerpos, uno dentro del otro" (Kokoschka, 1915-1919, p. 48).

Luego llegó Walter Gropius, arquitecto, sereno, formaron un matrimonio, Gropius de ideas socialistas mantenía una conciencia de la belleza urbana, proyectó varias construcciones. (2).

Gropius ofreció apoyo y seguridad, Alma se le declaró, llorando juntos. Ella necesitaba a los dos, y después Franz Werfel, escritor, apareció a través de un poema, cuando el matrimonio de los Gropius se desvanecía. Werfel era tímido, deprimido en quien flotaba el deleite del poema.

> *Infinitas gracias a ti, Alma*
> *por las innumerables alegrías pereceré*
> *Sí tu verano*
> *ya no*
> *me envuelve*
> *tienes que perdurar eternamente* (3)

Werfel simbolizó su relación histórica con Alma en el drama *La diosa del mediodía*. Asesorado por ella escribió una novela sobre Verdi, transcribió una ópera de Verdi. Alma rodeada de hombres que la admiraron. Alban Berg le dedicó su ópera "Wozzeck". Berg también dedicó su concierto para violín y orquesta (a la memoria de un ángel), a la hija Manon Gropius, una hermosa joven de 19 años, fallecida. Werfel le dedicó su novela *La canción de Bernadette*. Y la representó en la obra de teatro, *Zema* : "un personaje adornado de sus gestos y palabras y de toda su belleza" (Mahler-Werfel , 1960, p. 241). Anna "Gucki" la segunda hija de Mahler y Alma estuvo casada por breve tempor ada con Ernst Krenek, compositor.

Thomas Mann puso características faciales y el nombre de Mahler a Gustav Aschenbach, escritor, el personaje de su novela *La muerte en Venecia*. Sin embargo, la vivencia del escritor con Tardzio y su familia, el paseante del cementerio, el siniestro navío y la cólera son tomadas de la realidad, Mann compone los detalles, no son experiencias de Mahler. Thomas Mann le escribió felicitando a Mahler su dirección de ópera en septiembre de 1910.

PENURIAS ECONOMICAS Y ESTILOS DE TRABAJO

Freud y Mahler en Viena. Freud cursa medicina en la Universidad y Mahler estudia en el Conservatorio de Música.

La actitud de Freud hacia el dinero aunque considerado como básico, es para gastar. Para casarse hubo de abandonar su laboratorio y abrir su consultorio, "en un ambiente académico... que parecía restringir sus oportunidades porque era judío, a una edad en que creía notar con alarma los primeros signos del envejecimiento y, en realidad, de enfermedad; encontrándose abrumado por la responsabilidad que crecía rápidamente" (Erikson, 1980, p. l62).

La actitud de Mahler hacia el dinero fue con base en la penuria económica de su infancia y a la manutención de sus hermanos cuando quedaron huérfanos. Ya con Alma, ella administró con responsabilidad no compartida los ingresos de su esposo, pagó las deudas, luego él vistió con ropa y zapatos finos y ella con el mismo atuendo por cinco años. Una economía estrecha. Mahler de joven, fue rechazado por un teatro, por su nariz judía. Con el tiempo transcurrido y la fama adquirida, ese teatro le ofreció un puesto de director de ópera y el famoso músico declinó la oferta en un telegrama: "nariz sin cambio'. Cuando fue nombrado director de la ópera de Viena y de la Orquesta Sinfónica, combinó el talento del teatro con la música, transmitió su energía tonal a la escena dramática. Sus ensayos eran frecuentes previo a la presentación de la obra, sondeaba nuevas posibilidades, estudiaba la notación, los tiempos, la estructura, dirigía a los músicos y cantores. Conducía con el significado interior del pasaje desde la mirada del compositor. Su postura y gestos en el podium eran sobrios. Los músicos inspirados de su poder, atentos a sus demandas de perfecci ón. Canetti describe con su hermosa prosa la relación de un director de orquesta sinfónica y el poder para ilustrar de qué manera un sujeto individual es representado en la visión del mundo del sujeto colectivo.

> "de pie, solo, elevado, poder sobre la vida y muerte de las voces, es visto, los oyentes inmóviles en silencio, es una guía para la muchedumbre de la sala, toda la orquesta es mirada por él,

> omnisciente con la partitura completa en su cabeza o sobre el pupitre, omnipotencia, su oído explora el aire en busca de lo vedado" (Canettj, 1960, p. 394).

El primer debut de Mahler en Viena fue la puesta del ‘Lohengrin’ de Wagner el 11 de mayo de 1897. Freud admiró la alegría personal, espiritual y la grandeza de Mahler como director de ópera. Es posible que lo haya visto dirigir en alguna ocasión. Por lo menos conocemos su testimonio de que escuchó "Los Maestros Cantores" de Wagner y le produjo un espléndido placer, "la canción del sueño" le conmovió, escribiendo a Fliess el 12 de diciembre de 1897. Sin embargo, parece que Richter (protegido de Wagner quien copió la partitura de la obra) fue el otro director que puso la obra una tarde de mayo del mismo año. Natalie Bauer Lechner escribió que la tarde del 11 de mayo Mahler le mostró de una caja la partitura de la obra de Wagner. Mahler dirigió esta ópera cl 27 de noviembre de 1899.

Para Erikson, el sueño ocupa un sitio en el estudio de vida. Freud relató el sueño de una amiga que asistió a la ópera. En el sueño dese ó ver a Hugo Wolf. "Sabía que ella había sentido gran simpatía por un músico cuya carrera malogró prematuramente una enfermedad mental" (Freud, 1900, p. 348). Wolf sufrió una psicosis maníaco depresiva. Mahler y Wolf fueron compañeros de estudio en el conservatorio. Mahler estrenó "El corregidor" de Wolf en febrero de 1904.

José Perrés analizó con detalle la relación de Freud con la ópera, sobre su hipótesis de que la melodía de "Los Cantos de Hoffman", de Offenbach fue la fuente de Freud para escribir "Lo Ominoso." Yo describo una anécdota. Reik asistió a esta ópera dirigida por Mahler. Los ensayos fueron el 9, 10 y el 11 de noviembre de 1901.

> "...ahora se apagan las luces; sólo el escenario y la orquesta están iluminados. Se divisa a un hombre de estatura pequeña con los rasgos ascéticos de un monje medieval, apresurarse hacia el estrado del director. Sus ojos centellan detrás de sus anteojos. Echa una mirada casi llena de furia al público que aplaude su ingreso. Levanta la batuta y se zambulle con los brazos en alto, casi extáticamente, en el vértigo de la melodía" (Reik, 1956, p. 175).

Bruno Walter escribió que la puesta en escena fue un perfecto ejemplo de una recreación desbordante de imaginación, tanto escénica como musical, la obra fue puesta 11 veces ese año y 30 veces en 1902. Quizá Freud asistió a una representación. Bruno Walter, cuyo nombre verdadero era Bruno Schlesinger, recibió asistencia analítica breve por Freud durante seis sesiones. (Pollock, 1975).

Freud y Mahler compartieron la ética del trabajo de la comunidad judía. En su producción comprometieron sus energías. Para Mahler lo primero era el trabajo, después el juego; para Freud su vida sin trabajo era desagradable; Mahler componía durante sus vacaciones de verano y corregía sus partituras en el período de descanso de invierno. En Freud el ocio de verano le producía la germinación de nuevas ideas aunque escribía todo el añ o, después de su consulta con los pacientes. Mientras Mahler todo el año dedicado a la dirección de ópera y conciertos.

Graf le preguntó a Mahler "¿Por qué, aparte de sus canciones que son pre-estudios de sus sinfonías, sólo escribió sinfoní as, y no, como otros compositores, música de cámara y música coral independiente? Me contestó: -Durante mis cortas vacaciones tengo que escribir obras extensas si deseo pasar a la posteridad" (Graf, p. 194).

A Mahler le sorprendieron los extraños eventos relacionados con su composición, creía que le dictaban su música. "Freud había comenzado a sentir, con un orgullo a menudo eclipsado por la desesperación, que es taba destinado a hacer un descubrimiento revolucionario con medios «no soñados»" (Erikson , 1965, p.162).

FREUD Y LA MUSICA

El testimonio de que a Freud no le fascinó la música, de que era a-musical ha prevalecido. Es evidente que le gustó la ópera, el texto literario del drama. En base a documentos se descubre el sentido musical de Freud.

Freud prestó poca atención a las impresiones musicales porque de acuerdo a Reik respondía a su historia de vida. En los primeros años en Freiberg escuchó escasa música. Tampoco la buscó activamente como Mahler que a los cuatro años desapareció de la sala de su casa de los abuelos para descubrir en un desván un piano arrumbado y tocarlo.

La madre de Freud era aficionada a la música. Sin embargo, la música perturbó al hijo, un día de estudiante insistió sobre el retiro del piano tocado por su hermana. Perturbar no significa no atraer. Tal vez era en extremo sensible a ella. La música provocaba una profunda emoción suspendida, oscura, sin atadura. Freud permitió lo atractivo del lenguaje musical, luchó contra su propia sensibilidad. Escuchó el ritmo interno de la literatura y de los relatos de sus pacientes. En el discurso hay tonalidad. Kohut supuso que Freud evitó la sensación musical para que predominase la racionalidad. Para Kohut y Lavarie el goce de escuchar la música proviene de su fuente afectiva del Ello; el Yo percibe como peligroso lo caótico pulsional, o sea, los sonidos. La voz de la madre se asocia con la gratificación oral. El mimetismo kinesté sico anticipa el goce de la danza, el exhibicionismo del despliegue corporal con el instrumento, y por ú ltimo, la identificación con el solista de tipo fálica. El silencio precede al sonido musical y además es imposible traducirlo a la palabra. El lenguaje en el proceso secundario implica que la energía está ligada. Hay neutralización. Cuando no se retransmite el sonido en palabras cae en regresión. Un estado primario del yo permite el goce y éxtasis de la música, es incorporada y se identifica con ella. El mundo fusionado con el self envuelto en emociones. Surge el sentimiento oceánico de ser-uno-con-el-mundo. El sujeto fusionado con lo numinoso El ritmo la repetición produce seguridad o frenesí. Menuhin advirtió que la ejecución del violín admite sumergirse en el caos, en cambio, interpretar en el piano sugiere afianzarse en un terreno más firme. A Beethoven no le gustó el violín y a Mahler, el piano.

En las cartas de Freud existen referencias musicales, una dimensión que permite comprender la interiorización de la música.

- -"suena como música en mis oídos" (carta a Jung el 2 de enero de 1910).
- -"ciertas promesas que son para mi oído lo que para otros es la música" (carta a Jones el 22 de septiembre de 1912).
- -"su estilo es cautivador, su discurso es casi musical" (carta a Groddeck el l7 de abril de 1921).

La memoria musical de Freud le permitió contar a Marie Bonaparte en 1925 lo que Mahler le dijo sobre su música y que comprendía como le impedía representar los aspectos profundos con temas elevados porque combinaba lo festivo con lo trágico, esto era causado por la brutalidad del padre que un día humilló a la esposa y el hijo huyó de casa escuchando en ese instante un área popular.

Viena era una ciudad con impresionante tradición musical. Incluso en la Sociedad Psicoanalítica de los Miércoles se incorporaron músicos profesionales: Max Graf, crítico musical, Leher estético musical de la Academia Estatal de Música de Viena. David Bach que editó posteriormente un volumen de homenaje a Schönberg en Viena. Los discípulos músicos amateurs eran Adler, tenor; Tausk, tocaba el violín; a Stekel le fascinaba la música; Reich tocaba el piano, cello y órgano y fue amigo de Kolisch, violinista y cuñado de Schönberg. Ferenczi pertenecía a una familia musical. Por lo tanto, Freud permaneció cerca del aura de la música, aunque su vida interior estaba más enriquecida por la literatura y en realidad era un escritor.

FATALISMO DE LA MUERTE.

"Sueños y música tienen la misma fuente, el pensamiento inconsciente de muerte" (Graf, 1947, p. 131). Mahler padeció el complejo de muerte. Su música nutrida de fantasías inconscientes de muerte. En sus sinfonías acude a fantasmas y espectros. Su primaria experiencia con la pérdida generó un caos interior organizando una estructura por medio de la música. Desde sus funciones inconscientes, del terror y pánico al abandono, construyó su obra. "En Mahler el consuelo es el reflejo de la tribulación. En esta su m úsica conserva llena de zozobra, aquella calidad sedante, curativa" (Adorno, 1960, p.52). La música de Mahler, según Adorno, posee una armonía desgarradora, con fragmentos, la última palabra, la osadía postiza, el sentimentalismo y la parodia, justo lo plañidero. Lo traumático subyace a la rotura de la música. Apunta a subrayar la nulidad del yo. "La música mahleriana está raptada del reino de los muertos". Lo corpóreo y fantasmal se fusionan en un corazón hecho pedazos, siempre el idioma tradicional queda desgarrado, a través de ese desgarrón asoma en el rostro del compositor, un rostro que sufre por los otros con los que

tiene parecido" (Adorno, 1964, p. 4l). Schönberg describió la técnica de composición de Mahler: construyó una estructura melódica en forma tonal, escribió melodías extensas con algunos acordes repetitivos que en su totalidad se escuchan originales. El desarrollo musical fue ascendente. Boulez consideró que Mahler mezcló los géneros, incluyó la parodia como procedimiento válido.

En la obra de Mahler el tema de muerte se escucha en las marchas fúnebres del tercer movimiento de la Primera Sinfonía y la que abre la Quinta Sinfonía. En los primeros movimientos de la Segunda Sinfonía es una canción del nacimiento de la muerte. En la Novena Sinfonía la muerte está cubierta de sombras. Y en el esbozo de la Décima, hay matices. La muerte monta en un caballo negro en "La Canción de la Tierra" , y todo el tema en "La Canción del Niño Muerto".

En la obra de Freud aparece el asunto de la muerte. En "La interpretación de los sueños", en el sueño del Conde Thun se registra el temor de 'sufrir una muerte temprana... la fobia de los ferrocarriles... que llegaba <<demasiado tarde>>, tierra <<prometida>>" (Erikson, 1964, p. 30).

Otro tema en que la muerte aparece es: "Grande es Diana de Efesia" (1911), "El tema de elección de cofrecillo" (1913), y en *Más Allá del Principio del Placer* (1920) donde expone su hipótesis de pulsión de destrucción.

"Mahler en su música deseaba resolver los enigmas de la vida y de la muerte, de la naturaleza y la humanidad, del destino y del individuo. Tenía el carácter de un Fausto para abarcar el espíritu del mundo. De ahí nació la gran concepción de sus sinfonías, de esa profunda excitación no redimida, ahaverística (de ahasvero), del *judío errante* de su personalidad" (Graf, p. 194).

FUNDAMENTOS JUDÍOS EN LA OBRA DE FREUD Y EN LA MÚSICA DE MAHLER.

Abraham le escribió a Freud el 11 de mayo de 1908 que un párrafo de *El chiste y su relación con lo inconsciente* le cautivó porque devela la técnica de composición y estructura como talmúdica. Bakan propone que la tradición m ística judía es un antecedente de la teoría de Freud, por ejemplo, cl objeto de la interpretación cabalística es la Torah. Buscar el significado oculto, el análisis minucioso del pensar y comportamiento de sí mismo y con los otros. El método de la interpretación de los sueños es develar el contenido latente del contenido manifiesto a través de las asociaciones y fragmentos. El *Zohar* emplea asociaciones libres. Sin embargo, Gershom Scholem en una comunicación personal a David Rapaport le planteó sus dudas con relación a la tesis de Bakan.

Freud asumió una misión, conducir el psicoanálisis a la tierra prometida como Moisés. Freud se compara con el cuento de los levitas que enfrentaron el peligro desafiando las fuerzas opuestas a ellos. Freud amó a su Pueblo. Estaba orgulloso de que los judíos dieron la Biblia al mundo. Le fascinó el humor judío, el chiste, la sabiduría de la vida y la riqueza interior. "La 'conciencia de identidad interior' de Freud incluye un sentimiento de orgullo amargo de su disperso y con frecuencia despreciado pueblo preservó durante toda una larga historia de persecución" (Erikson, 1968, p. 18).

En el sueño de "los tres destinos" se encuentra una ilustración del fondo judío en la teoría psicoanalítica de Freud. Erikson lo describe de la manera siguiente:

"Primera asociación: la primera novela que leyó a los 13 años, el adolescente judío ingresa a la comunidad religiosa de los hombres a través de la confirmación judía.

> "Tercera asociación: recuerdo infantil…, a los 6 años... su madre intentó convencerlo de la afirmación bíblica de que todos estamos hechos de barro y debíamos volver a él..." (Erikson , 1964, p. 141).

Freud precedió de una comunidad jasídica. Perteneció a la logia B'nai B'rith y jugaba el Tarot, cartas inspiradas en la Cábala. Irma, la famosa soñadora, Anna Hammerschlag Lichtheim era hija del profesor hebreo de Freud que lo instruyó para el Bar Mitzvá.

La relación de la cobertura judía en Mahler es descrita por Adorno:

"Resulta imposible, desde luego, se ñalar exactamente con el dedo, dónde se encuentra en la música de Mahler ese elemento, como resulta imposible hacerlo en las obras de arte; ese elemento se sustrae a la identificación y, sin embargo, son escasos en la música mahleriana las melodías procedentes de la música de las sinagogas o de la música judía profana; lo que más podría apuntar en esa dirección sería un pasaje del scherzo de la Cuarta Sinfonía. Lo que en Mahler es judío, no participa directamente de lo popular, sino que se expresa, a través de todas las mediaciones, como algo espiritual, no sensible, pero que se deja sentir en la totalidad". (Adorno, 1960, p. 182). Para Alma Mahler, "la mayoría de las melodías judías empiezan con una disonancia… nosotros empezamos con un acorde en Do mayor" (p. 290).

Mahler le escribió a Richard Strauss, alrededor del 20 de agosto de 1901: "Sobre mí IV asaltan una serie de dudas: la he elaborado con especial cuidado hacia el metal y el arco, que deben estar muy bien concentrados, lo que requiere artistas con muy buenas aptitudes... una obra... que es más bien un trabajo en miniatura. Requiere alrededor de *45* minutos, comienza y acaba per procura, y apenas se incluye un verdadero *fortissimo".*

En Mahler el suelo se le hundió a sus pies como judío asimilado. Mahler se consideró un hombre tres veces sin hogar, nació en Bohemia en Austria, austriaco con los alemanes y judío en todo el mundo. Sé sintió un intruso permanente. Sin consideración por las relaciones sociales, era severo, imprudente e implacable. Su idealismo y tiranía produjo indignación a los vieneses. "La gente no entiende todavía mi lenguaje", tampoco fue comprendida su música. Freud describió en su viaje interior que sus sueños estaban relacionados con el problema de ser judío en un mundo ajeno.

Mahler se alejó de la religión judía, convertido al catolicismo, le fascinó el canto gregoriano. Alma era católica convertida al protestantismo. Freud judío sin creer en Dios. "Freud había crecido con miembros de una comunidad judía en una cultura predominantemente católica... una mujer checoslovaca, vieja y supersticiosamente religiosa, solía llevarlo a diversas iglesias de su ciudad natal" (Erikson, 1964, p. 165).

VISIÓN DEL MUNDO

Mahler es un sujeto marginado de la tradición del dolor del mundo (*Weltschmerz*). Asimiló una noción de humanidad de masas desheredada.

> "Cocinándoles a los niños su alimento musical, Mahler se acomoda abismalmente al proceso histórico de la regresión del oír. Mahler acude a consolar a una humanidad dotada de un yo debilitado, a una humanidad incapaz de autonomía y síntesis. Simula un lenguaje que se está desintegrando, para liberar así el potencial de aquello que sería mejor que los altivos bienes culturales" 30. Th,. W. Adorno (1960) op., p. 83).

Freud construyó una imagen del sujeto determinado por los procesos inconscientes, con un futuro pesimista de la humanidad. "La imagen del mundo judío según la cual la diáspora renueva eternamente el tradicional exilio en el momento preciso en que uno <<está llegando>>. De allí que la frase: ‘la pr óxima pascua en Roma’ escrita a Fliess manifiesta el an helo israelita por el hogar ancestral tal como lo expresa la plegaria de pascua ‘el año próximo en Jerusalén’" (Erikson, 1964, p. 3).

En el texto encontramos referencias particulares de Freud y Mahler que corresponden a su esfera íntima, privada, interiorizada en su proceso de socialización, dentro de una familia con su propia estructura y dinámica en un medio social global. La estructura homóloga de Mahler y Freud como pertenecientes a una comunidad judía de centroeuropea durante cl período histórico desde la segunda mitad del siglo XIX a la primera del XX.

Los judíos, el pueblo del Libro, vivieron en la frontera. Sus centros de actividad eran la esfera artística y científica. La entrega excesiva al trabajo y el escaso tiempo de ocio eran el motivo central que expresan la sentencia de que no hay tiempo suficiente. La generación de fabricantes y comerciantes procrearon a escritores, músicos, científicos, de la tienda familiar a la biblioteca y conciertos. Los judíos de Viena pretendieron a alcanzar la meta en el arte y la ciencia sin sometimiento. La segunda generación separada del ghetto de la comunidad. Casi quebrados sus nexos con la tradición, asimilados con su lengua, aunque con etiquetas.

En la comunidad se encuentra la *Kulturjuden*; la familia y la cocina materna, la solidaridad de los sujetos en el sufrimiento. Soportaron un nivel de injusticia construyendo un núcleo masoquista. El Yiddish, una lengua de marginación. Es indo-ario, producto de la persecució n alemana en la Edad Media y el asentamiento en una Polonia destruida por los tártaros. La identidad judía conformada por un secreto oculto de una estructura psíquica común. La expresión corporal, la unión familiar y la reverencia por la lectura y escritura, por la exégesis.

NOTAS

1. Lucien Goldmann en su participación a la conferencia de Michel Foucault *¿Qué es un autor?* Realizada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 22 de febrero de 1969, publicado por la Universidad Autónoma de Tlaxcala, p, *48.*

2. Berdini describe la arquitectura de Gropius, a saber, "empobrecer el vocabulario para enriquecer la sintaxis, es decir, las relaciones con la existencia a través de la exclusión de lo gratuito y de la inclusión de lo imprescindible que se traduce en meras relaciones geométricas y matemáticas para llegar, por fin, ala a la autenticidad liberadora y virtuosa de la idea" Cf. Paolo Berdini (1983), *Walter Gropius*, Barcelona, Gustavo Gilli, p. 11.

3. Poema en Berndt W. Wessling (1980) *Alma*. p.165.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1960) *Mahler*, Barcelona, Península, 1987.

Adorno, Theodor W. (1964), "Para una selección imaginaria de Lieder de Gustav Mahler", en: *Impromptus*, Barcelona, Laia.

Bakan, David (1958), *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Nueva York, Schoken Books.

Bauer Lechner, Natalie (1923), *Recollections of Gustav Mahler*. Londres, Feber Music, 1980.

Boulez, Pierre (1981), *Puntos de referencia*. Barcelona, Gedisa. 1984.

Daniels, Robin (1979), *Conversations with Menuhin*. Londres, Futura Publications Limited.

Delahanty, Guillermo (1986), *Nostalgia y pesimismo: Teoría crítica-musical de Theodor W. Adorno*, México, Universidad Autónoma Metropolitna-Iztapalapa.

Delahanty, Guillermo (1999), *Picoanálisis y literatura. La visión del mundo de Kafka, Genet y Beckett.* México, Universidad Autónoma Metropolitna-Xochimilco.

Dubcovsky, Santiago (1986) *La triple vida sexual de Sigmund Freud* , Barcelona, Muchnik.

Erikson Erik H. (1964) *Ética y psicoanálisis*, Buenos Aires, Hormé, 1967.

Erikson, Erik H. (1968) *Identidad, juventud y crisis*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

Erikson Erik H. (1980) "Los temas de edad adulta en la correspondencia entre Freud y Jung", en: N. L. Smelser y E. H. Erikson (Comps) *Trabajo y amor en la edad adulta*, Barcelona, Grijalbo, 1985.

Freud, Sigmund (1900) *La interpretación de los sueños*, Obras Completas, Vol. 5. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Freud Sigmund (1873-1939) *Epistolario,* Ernst L. Freud (comp), Madrid, Biblioteca Nueva, 1962.

Freud Sigmund y Karl Abraham(1907-1926). *Correspondencia*. Hilda C. Abraham y Ernst L. Freud (Comps), Barcelona, Gedisa, 1979.

Freud, Sigmund y Wilhelm Fliess (1887-1904), *The complete Letters*. Jeffrey M. Masson (comp), Cambridge, Harvard University Press.

Freud Sígmund y Georg Groddeck. *Correspondencia,* Barcelona, Anagrama, 1977.

Freud Sigmund y Carl G. Jung, *Correspondencia*. W. McGuire y W. Sauerlander (comps), Madrid, Taurus, 1978.

Goldmann, Lucien (1957) "La naturaleza de la obra", en: *Investigaciones dialécticas*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.

Graf, Max (1942) "Reminiscences of Professor Sigmund Freud", *Psycoanalytic Quarterly,* Vol. II, No. 4, p. 474-475.

Graf, Max (1947), *From Beethoven to Shostakovich* New York, Greenwood Press.

Graf, Max (sf), *Leyenda de una ciudad musical. Historia de Viena* , Buenos Aires, Futura

Grunfeld, Frederic V. (1979), *Los profetas malditos*. Barcelona, Planeta, 1988.

Jones, Ernest (1953), *Vida y obra de Sigmund Freud* Vol. II, Buenos Aires, Nova. 1959.

Kohut, Heinz (1948), "La muerte en Venecia de Thomas Mann", en: H. M. Ruitenbeek (comps), *Psicoanálisis y literatura*. México, Fondo de Cultura Económica.

Kohut, Heinz (1977), *La restauración del sí mismo* . Buenos Aires, Paidós, 1981.

Kohut, Heinz y Siegmund Levarie (1950), "On The Enjoyment of Listening to Music". *Psychoanalytic Quarterly* Vol. 19, p.64-87.

Liberman, Arnoldo (1982), *Gustav Mahler o en el Corazón Abrumado*. Madrid, Altalena.

Mahler, Alma (1946), *Gustav Mahler, Recuerdos y Cartas*. Madrid, Taurus, 1979.

Mahler -Werfel, Alma (1960), *Mi vida*. Barcelona, Tusquets, 1984.

Mahler, Gustav y Richard Strauss (1888-1911), *Correspondencia*, Herta Blaukopf (comp), Madrid Altadena, 1982

Mahler, Margaret S. (1961), "Tristeza y aflicción en la primera infancia y en la niñez: pérdida y restauración del objeto de amor simbólico" , en: *Estudios 1*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

Mahler, Margaret S. (1966), "Notas sobre el desarrollo de disposiciones de ánimo básicas: el afecto depresivo", en: *Estudios 2,* Buenos Aires, Paidós, 1984.

Nunberg, Herman y Ernst Federn (1974) *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*. Vol. 111(19101911), New York, International Universities Press.

Perrés, José (1985), *Freud y la ópera*. México, Fondo de Cultura Económica.

Reik, Theodor (1940), *Treinta años de Freud*. Buenos Aires, Hormé, 1967.

Reik, Theodor (1956), *Aventuras de la investigación psicoanalítica*, Buenos Aires, Hormé, 1967.

Reik Theodor (1956), *Psicoanálisis Aplicado*, Buenos Aires Hormé, 1967.

Reik, Tbeodor (1960), *Variaciones Psicoanalíticas sobre un tema de Mahler*, Madrid, Taurus, 1976.

Shakow, David y David Rapaport (1960), *Psicoanálisis y psicología contemporánea*. Buenos Aires, Siglo XX. 1976.

Schönberg, Arnold (1951), "Gustav Mahler", en: *El estilo y la idea*. Madrid, Taurus.

Schur, Max (1969) (1972), *Sigmund Freud: enfermedad y muerte en su vida y en su obra*. Buenos Aires, Paidós, 1980.

Walter, Bruno (1958), *Gustav Mahler*. Madrid, Alianza.

Emerger de la tyché
Análisis de "*Los ríos*", de José Watanabe

Marcos Mondoñedo

Para describir el fenómeno de la significación existen básicamente dos procedimientos que nos proporciona la disciplina semiótica. Estos modos se corresponden con las dos vertientes fundadas a partir de cada una de las dos figuras emblemáticas del campo: Saussure y Peirce. Para la vertiente desarrollada desde las reflexiones del lingüista ginebrino, la significación es un concepto que se ampara en la estructura que articula una dimensión formal expresiva y otra dimensión formal semántica o de contenido. En los últimos años, dicha vertiente ha experimentado una mutación que podría llamarse de "robustecimiento": la línea que separaba y conectaba la expresión del contenido ahora ha tomado literalmente "cuerpo".

Esta semiótica, pues, pone un énfasis particular a la dimensión corporal o, más precisamente, "sensible". Es por ello que, desde su perspectiva, la significación se constituye sobre el axioma del *contacto entre cuerpos*. Como esta vertiente tiene de raíz la correlación entre una expresión y un contenido, uno de dichos cuerpos en contacto es exterior, *expresivo*, e imprime en la superficie del otro una huella. Ésta moverá la carne interior, *de contenido*, del otro cuerpo. Desde este punto de vista, por lo tanto, son las presencias que se tocan lo que se pone de relieve.

No obstante, el fenómeno así planteado - de encuentro o contacto - , tiene por lo menos una dimensión descriptible más, a parte de la de las carnes que se amoldan la una con la otra. El fenómeno axiomático de la semiótica tensiva puede también ser objeto de una reflexión a partir de aquellas rendi jas que se forman en el momento y el lugar de su desaparición: el punto del contacto. En el primer énfasis, el de la semiótica tensiva, los labios, las membranas y las carnes semovientes se convierten en imprescindibles; mientras que en el otro énfasis, el contacto corporal adquiere el valor de un paso previo a lo que nos resulta más interesante desde la orientación psicoanalítica - que da un mejor marco para esta faceta del fenómeno: la hiancia como causa del contacto.

La hiancia del contacto, a diferencia de sus presencias, permite ampliar el horizonte de lo exclusivamente corporal. El contacto de los cuerpos es uno de los múltiples contactos que pueden existir; en consecuencia, hacer del acoplamiento corporal el eje de la experiencia del contacto es una hipótesis empobr ecedora. Puede servir como "elemento representativo", es decir, como el modelo para la reflexión del conjunto categorial formado por todos los modelos que pueden considerarse dentro de su campo, pero rápidamente se logra la comprensión de que debemos pasar a otro esquema teórico. El cuerpo puede "tocar" y "ser tocado" por una imagen, una idea, un significante, además de por otro cuerpo.

Estas reflexiones nos ponen en el camino de una complementación semiótica y psicoanalítica para el análisis de algunos poemas. En ellos se destaca la presencia representada del cuerpo propio como punto de inicio de la organización discursiva, pero no como única fuente a la cual se deba constantemente "embragar" para adquirir sus posibilidades significativas. No es el momento de discutirlo aquí, pero las nociones de desembrague y embrague se hacen problemáticas - no digo inconsistentes - si consideramos, como hace actualme nte la semiótica tensiva, a la enunciación no como una instancia hipostasiada, sino como un conjunto de procesos al margen del impreciso agente de la enunciación. Este sujeto unificado es, en todo caso, un efecto de sentido o una reconstrucción *a posteriori.* Se trataría de una suerte de eco de la costumbre de sentido común según la cual, una realización, cualquiera que esta sea, debe estar amparada por un agente humano o humanizado.

El poema elegido es uno de José Watanabe que pertenece a su libro *Cosas del cuerpo.* Leámoslo:

LOS RÍOS

Estos son mis ríos.

Giuseppe Ungaretti

Mi hermana viene por el pasillo del hospital
con sus zapatos resonantes viejos, peruanos.

De pronto
alguien hace funcionar el inodoro, y es el río Vichanzao
terroso
corriendo entre las piedras.

Ah, las heces
curiosidad primera de los médicos. Si fueron impecables
habrá curación para ese alguien.

¿Habrá curación para mí, hermana?
Si comes tu kraft-bruhe, tal vez. Los corderos alemanes
son como los alemanes: optimistas, y corren
blancos
por los campos verdes. Come.

Y mi graciosa hermana abre el caño
y lava el plato, y esta vez es el Moche, cristalino
y benéfico
entrando por las heridas de mis costados
abiertas como dos branquias.

Rico ser pez entonces: una sensualidad que me permite
este dolor (1).

Evidentemente, el cuerpo es la presencia eje del mundo representado por el poema. Ya desde el epígrafe lo encontramos, en el pronombre personal "mis", como centro de gravedad discursivo. Se trata, pues, de un volumen cuya aparición es sobre todo de naturaleza metonímica: "las heces", "las heridas", el acto de comer, la mención a los doctores y a la curación, nos remiten a un cuerpo doliente y de hospital. Por otro lado, la audición de los pasos de la hermana, del ruido del inodoro y del caño nos remiten implícitamente a la aud ición y así también queda representado el cuerpo por sus facultades. Todo esto, sin emba rgo, es del plano de la expresión; el cuerpo en la semiótica tensiva es más bien el punto de partida del discurso y sus representaciones. Para ello se convierte en "cuerpo propio" o instancia interoceptiva y correlaciona los estados de cosas del plano de la expresión (que se graban en la llamada "superficie de inscripción"), con los estados de ánimo del plano del contenido (que se corresponden con la carne envuelta por el continente).

De acuerdo con esto, es posible describir los fenómenos del plano de la expresión o exteroceptivos en un movimiento centrípeto hacia la membrana que los acoge y se deja imprimir e incluso traspasar por una sonoridad que r ecala por esa frontera porosa, y por la carne de cordero que se incorpora al dominio interior. De todas estas incorporaciones, una resulta especialmente difícil de ser descrita a partir de la toma de posición corporal, eje de la descripción semiótica: la del río Moche "entrando por las heridas de mis costados".

En primer lugar, el Moche es traído a la representación a partir del sonido del chorro contra los platos en el acto de ser lavados. Dicho acto hace del río Moche - al margen del contraste empírico que pudiera hacerse - un río "cristalino" y "benéfico". En este caso parece pertinente aludir la vieja noción freudiana de "desplazamiento", por medio de la cual, el "valor" del acto de lavado se traslada al río rememorado o, en todo caso, dichos valores ("benéfico" y "cristalino") podrían ser compartidos por ambas entidades contactadas por un valoración tímica eufórica equivalente.

Pero la pregunta es ¿cómo ingresan estas aguas al cuerpo y desde dónde? O, dicho de otro modo: ¿qué tipo de entidad es el río para que pueda tocar y traspasar el cuerpo propio desembragado para ser el arranque de esta semiosis específica? Finalmente, ¿en qué se convierte ese cuerpo infiltrado por las aguas de un río? Como sostuvimos al inicio, si ponemos de relieve las superficies membranosas en contacto, nos veremos en problemas cuando de lo que se trate es del encuentro de entidades de distintas

naturalezas, de diferentes modos de presencia. En nuestro caso, qué deberíamos realizar para que el río se convierta en un cuerpo presente y luego convertirlo en agente de una inscripción o en expresión corporal del interior o "mí carne".

Sensible sí, pero también inteligible

Podría sostenerse que en el poema, el río Vichanzao y el inodoro por un lado, y el chorro de agua y el río Moche por el otro, se hallan armonizados a partir del cuerpo que realiza las correlaciones. Además se podría argumentar que, por lo tanto, es la dimensión propioceptiva el eje del "semisimbolismo" entre un fluido natural y uno cultural, y es dicho eje quien además realiza la correlación entre dichas correlaciones. Pero lo que se hace en esta argumentación es "corporizar" - digamos así - la noción de encuentro. Y la pregunta correspondiente es por qué tiene que haber un "algo" corpóreo que sirva de puente. Esta, en todo caso es una elección de nivel axiomático, es decir, un deseo puro sin justificación. En cambio si hacemos énfasis, no en las presencias, sino en el encuentro intersticial se abren posibilidades descriptivas más verosímiles y completamente diferentes.

De las entidades representadas que se encuentran en "Los ríos", pondré de relieve algunas que aparentemente son los nódulos de la articulación discursiva. Como acabamos de ver, se trata de los ríos Vichanzao y el Moche, del inodoro, del chorro del caño, pero también del cuerpo aludido a partir de "heridas abiertas", y las "dos branquias" que posib ilitan metonímicamente al "pez" de los últimos versos.

Si el Vichanzao se pone en contacto con el inodoro es a partir del ruido característico y su valoración relacionada con lo sucio. (Es interesante observar como las heces "ingresan" al discurso por su relación con los médicos hacia la posibilidad de tener salud). Por su parte, el río Moche se contacta con el chorro del caño a partir de la función de lavar. Vale decir que, si el chorro lava los platos como fluido de agua cultural, este acto "benéfico" remite a las aguas las naturales del Moche.

Todas estas correlaciones aluden a una toma de posición que si bien es sensible, además es inteligible. No podemos en ningún caso hacer de la dimensión sensible el origen de la semiosis como aparentemente si desea hacerlo Fontanille, un conspicuo representante de la semiótica tensiva. Según él, "en el momento inaugural que tratamos de aislar esa epifanía de la semiosis, un cuerpo en movimiento experimenta una presión, una tensión (atracción, empuje, traba, poco importa...) que es la resultante de su propio movimiento, de una parte, y de las ‘líneas de tendencia’ y de las fuerzas de resistencia de la sustancia que afronta, de otra" (2). Es decir, la significación no es un efecto de una "diferencia" abstracta - como se sostenía a partir de las hipótesis iniciales de Saussure - , sino que proviene del contacto carnal, fundamentalmente sensorio motriz y sensible.

En ese artículo, el semiótico de Limonges aparece como un constructor de mitos, en este caso, el mito del origen de la semiosis. "Los ríos" de Watanabe no nos conducen evidentemente a un venero semejante aunque, en todo caso, sí se trata de una epifanía, es decir, de un hallazgo determinado por el azar de los encuentros. En todo caso, es difícil hacer de la dimensión propioceptiva una instancia exclusiva o fundamentalmente sensible; más eficaz como noción descriptiva es atribuirle una "doble faz" una sensible, sí, y además otra inteligible.

De este modo, no basta el aspecto sensible de lo **marrón** para establecer el vínculo entre las heces - las cuales están representadas por aquel ruido que a su vez remite al inodoro - y el río Vichanzao; es necesario, además, añadir el valor inteligible de **sucio** para que la conexión se realice. Lo mismo ocurre en los versos: "Y mi graciosa hermana abre el caño / y lava el plato, y esta vez es el Moche, cristalino / y benéfico". En este caso, lo que se nos presenta aquí haciendo las veces del agua, lo que la subroga, es el caño y el acto de lavar. Con mayor precisión puede decirse que el verbo "lava" se establece en conexión con el adjetivo "benéfico", debido a que dicho atributo puede entenderse como la categoría que incluye a lo que el verbo conjugado designa. Es decir, *lavar* estaría dentro de todo lo que puede ser considerado *benéfico* y en tal categoría se puede encontrar también al río Moche. El recodo fluvial que va de los versos 15 al 17 puede describirse, por lo tanto, como un salto de lo particular (el flujo de agua que lava un plato) a lo general (lo benéfico) para volver a otro particular (el Moche) dentro de la misma categoría.

Pero qué sucede, a continuación, en los versos finales del poema: "…entrando por las heridas de mis costados / abiertas como dos branquias. // Rico ser pez entonces: una sensualidad que me permite / este dolor". Ya no puede decirse pertinentemente que la presencia desembragada en el discurso sea un cuerpo que ofrezca una superficie membranosa al contacto de otra superficie o cuerpo situado en el plano de la expresión. Las presencias que se encuentran y contactan son de naturaleza diferente: el río que penetra es una representación imaginaria, el cuerpo en el que se cuela no es un cuerpo, es un proceso de mutación entre el hombre y el pez. En todo caso, parece que dicha mutación no sólo es el resultado de este contacto, sino que también asume la forma de un engarce. No se trata, en consecuencia, de un cuerpo homologando la superficie de otro cuerpo, sino de un enfrentamiento de subrogaciones, es decir, de representaciones metonímicas: las heridas del hombre y las branquias del pez. Entonces, si las aguas del río llegan hasta él y entran por sus "heridas" que se tornan "branquias", ¿a que otra dimensión podríamos atribuirle la pr oblemática función de causa sino es a la "hiancia" o brecha entre tales representaciones? En otras palabras ¿qué sino tal intersticio hace posible la transformación aludida?

Las presencias que contactan - una representación a partir de sus cualidades, el río cristalino y benéfico, y las branquias como faceta de presencia de un pez - , parecen permitir la correlación y el desplazamiento de un cuerpo humano a un cuerpo de pez. Pero lo interesante es que esto se hace posible al margen de sus modos de estar articulados con otras presencias de acuerdo con lo verosímil. En otras palabras, lo que importa es el nexo no el modo de ese nexo: aquí no incumbe que, de acuerdo a la coherencia del sentido común, el pez deba estar ***en*** el río; lo que interesa es la pura correlación pez **–** río.

La *hiancia,* el ser y sus modos

Todo esto necesita de una breve apostilla. Hemos hablado de la hiancia como causa de la transformación y ahora esta hiancia se vuelve vínculo. ¿En qué sentido, entonces, estamos usando la palabra?

La noción de ***hiancia*** proviene de las reflexiones del psicoanálisis y con más precisión de las realizadas por Jacques Lacan; este psicoanalista incluye dicha noción, de raíz kantiana, en distintos momentos de su enseñanza. Uno importante es aquel de la descripción del acoplamiento entre el principio de realidad y el principio del placer. En el seminario 4, llamado *La relación de objeto,* el psicoanalista francés sostiene que si bien entre ambos existe una relación de continuidad o "prolongación" - es decir que lo que compone lo propio del principio de realidad es lo que constituye una suerte de suspenso a la satisfacción del principio de placer - , "**de todos modos, entre ambos, y esto es lo esencial que aporta la teoría freudiana, hay una hiancia que no cabría distinguir si uno fuera sólo la prolongación del otro**"(3). En este caso se trata de la percepción de un corte o una diferencia entre elementos que mantiene una continuidad. Ya sólo con esto vemos que el término "hiancia" contiene tanto la noción de vínculo como la de separación o brecha.

Sin embargo, para continuar navegando y de modo más seguro por los recodos de este río lírico de Watanabe, podemos observar otro momento lacaniano de la utilización de aquél término. Se trata del imprescindible seminario 11, el denominado *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Allí, la palabra se emplea para explicar la imprecisa noción de causa; hablando de un ensayo de Kant, sostiene que en él: "**podemos percatarnos de la precisión con que se discierne la hiancia que, desde siempre, presenta la función de la causa a toda aprehensión conceptual**" (4). Se trata, pues, de un cuestionamiento del concepto de causa, o más precisamente de su explicación racional. Pero si esto es así respecto de la racionalización del concepto, también es pertinente en cuanto a la noción misma. Como sostuvo en su momento David Hume, entre los elementos que se correlacionan sobre la base de la causalidad no hay más que una relación de costumbre. Podríamos añadir, con Lacan, que a la causa sólo se la puede describir como un vacío, como una brecha que cumple esa función (5). En síntesis, la hiancia no sólo es brecha y vínculo sino que además puede atribuírsele la función de causa. Pero quisiéramos complementar esta argumentación con otra también de raíz kantiana. Se trata de un breve merodeo por el "ser".

Heiddeger, el filósofo alemán, publicó en 1961 una muy impresionante glosa de la *Crítica de la razón pura* cuyo objetivo era extraer de ella el sentido de la palabra *ser* para el filósofo criticista. Entresacando una serie de pasajes secundarios de la obra fundamental, Heiddeger encontró que para Kant el ser era, "simplemente la posición" . La cita completa es: **"*Ser* no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de**

una cosa o de ciertas determinaciones en sí" (6). Habrían para Kant dos usos o aplicaciones del ser uno lógico o relacional y otro óntico o de existencia. En este caso, se trata del uso lógico respecto del concepto de ser en donde se destaca la cópula del juicio; como sostiene el autor de *Ser y tiempo* : "La proposición: ***Dios es Todopoderoso*** confiere dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la partícula ***es***, no es otro predicado más, sino solamente lo que pone al predicado [acusativo] ***en relación*** con el sujeto" (7). Es precisamente en el estar "en relación con" donde debemos ubicar, según Heiddeger, al ser. De este modo el ser es el vínculo establecido y no las presencias o entidades vinculadas.

Pero en la cita de Kant también se mencionan "ciertas determinaciones en sí". Esto designa, según el filósofo existencialista, las modalidades del ser, dentro de su aplicación lógica, entendidas no como determinaciones predicativas que aumenten algo al sujeto de la proposición, sino como distintas posiciones respecto de los elementos en relación. En este sentido, Heiddeger destaca en los postulados su dimensión topológica: "Posibilidad es: ***coincidir con***...; Efectividad es: guardar ***relación con***..., Necesidad es: ***enlace [conexión] con***..." (8). De esto se sigue que el hombre percibe la realidad de un objeto, su estar presente, sólo por causa de su "objetividad", es decir, por el ser del objeto o su ser algo que está "frente a" (*ob-jectum*).

Con todo esto, y con un afán exclusivamente descriptivo, podemos añadir a la secuencia anterior: "hiancia", "brecha", "vínculo", "causa", el concepto de "ser". El ser entendido en los términos kantianos, es decir como una relación o brecha vinculante - posiblemente causal - pero que además posee modalidades.

Enunciado y enunciación de la *Tyche*

Como sostuvimos, las presencias que se encuentran y contactan en los versos finales de nuestro poema son de naturalezas diferentes. De ello concluimos que resulta poco pertinente reducir el modelo del contacto al contacto corporal. La pequeña deriva filosófica que acabamos de ensayar, nos permite darle relieve a esa dimensión no corporal del fen ómeno, aquella de la hiancia y del ser.

En el poema que describimos, los versos finales pueden ser fragmentados en dos momentos de articulación que constituyen una secuencia doblemente articulada. Volvamos a leerlos:

> Y mi graciosa hermana abre el caño
> y lava el plato, y esta vez es el Moche, cristalino
> y benéfico
> entrando por las heridas de mis costados
> abiertas como dos branquias.
>
> Rico ser pez entonces: una sensualidad que me permite
> este dolor.

El primer momento es el que se establece entre el "Moche" y el hablante lírico representado por "mis". El segundo se establecer entre el mismo hablante, presumiblemente representante de un cuerpo humano ausente, y el "pez". Estos dos momentos constituyen una secuencia que hace del cuerpo humano un gozne entre las otras entidades representadas, lo cual permite decir que el río entra por las branquias en el pez. Evidentemente esto subvierte el sentido común de la articulación, el pez debe estar ***en*** el río y no a la inversa. Sin embargo, ambas formas del vínculo son posibles sobre la base de la correlación pura del ser.

En ese sentido, las correlaciones establecidas exclusivamente por el ser, al margen de sus modalidades, permiten que se establezcan lazos más libres entre los aspectos de presencia representados en el poema y así crear una articulación que podríamos considerar, en cuanto a sus efectos, completamente arbitraria, inopinada y contingente, proveniente del azar o la fortuna, es decir, de aquello que los antiguos llamaban *tyche*. ¿Acaso no parece un monstruo fabuloso - semejante, en su construcción, a un grifo o a un animal de la mitología pictórica de Tilsa Tsuchiya - este hombre que es pez y que puede albergar a través de sus heridas-branquias el flujo de un río? El efecto de esta art iculación es la experiencia de lo imposible y del goce ("Rico ser pez entonces" , dice la voz poética), lo que podría llamarse en el psicoanálisis la experiencia de lo real. Este "real" fabuloso resulta estar articulado, ser el efecto azaroso o "tíquico" de una

articulación cuyo agente representado parece ser algo tan contingente como una hermana que lava un plato bajo un caño.

Podría decirse entonces que el azar es el levantamiento de los modos del ser - las modalidades de articulación de los aspectos de presencia - dejando lo que en palabras de Kant es "simplemente la posición", es decir, el ser en general.

Este levantamiento o incluso anulación de los modos del ser presupone por lo menos un proceso o un conjunto de procedimientos. Ellos se corresponden con lo que se denomina en semiótica la instancia de la enunciación. La forma de acceder a dicha instancia es conceptualizada por medio de la noción de "embrague". Ahora bien, a diferencia del embrague semiótico que busca reconstruir de manera imposible la toma de posición corporal originaria, si asumimos como "tíquica" la articulación de este poema, no resulta propio hipostasiar un agente de esta enunciación. En todo caso, puede ser reconstruido como una causa retrospectiva e indeterminada. La tyche, como diría Lacan, es entonces el ser de la estructura, el ritmo reconstruido a partir de los casos concretos repetitivos, pero más allá de ellos. Lo importante de la tyche es este "más allá", puesto que se manifiesta como una crisis y es resultado de los propios mecanismos articulatorios.

En este sentido, "Los ríos" es un efecto de las condiciones básicas del ser como "simplemente la posición", pero resulta ser un límite deslumbrante, paradójico, mortificador y que se aproxima al goce. Con todo esto puede decirse que estos ríos nos conducen, no a un venero original y mítico, sino a la tyche. Su estructura nos interpela porque se presenta como una construcción lingüística y poética, es decir convencional y determinada por las expectativas que genera el hecho de estar en un poemario de José Watanabe. Pero principalmente nos interpela porque además de todo eso, y en contraste con su lozana superficie, hace aflorar lo real como tyche. En el conjunto de correlaciones que presenta, genera su coherencia (como vimos, la correlación entre el Vichanzao y el inodoro, permite la segunda articulación entre el chorro de agua y el Moche). Sin embargo, la coherencia así creada permite un afloramiento indeterminado y tíquico de los nexos puros sin modulaciones o atributos. El poema es como un bote que flota en la tyche o que se hunde en ella.

Como en el caso del curso fluvial entre los versos 15 y 17, en los últimos se pasa de un modo de estar relacionados el pez ***en*** el río, un modo particular, para luego pasar al vínculo puro - el ser en general: el pez ***y*** el río, con lo cual se puede llegar a otro modo particular de correlación: el pez***contiene*** al río. En este caso diremos, más kantianamente, que este recodo final salta de un modalidad a otra del ser gracias al ser puro.

En este sentido, existiría una operación retórico-ontológica en el sustrato del poema. Pero a diferencia de una ontología definible por sus modos, lo que ocurre en "Los ríos" es el azar de los encuentros, una *tyche* que gobierna las determinaciones, a través de sus repeticiones, pero más allá de ellas.

Petit *a* de la argumentación

Pero qué es el ser así constituido: un vacío en posición de causa. Y decimos causa porque parece generar la necesidad constituir una presencia que represente el representante ausente de ese vacío.

Todo el poema es un representante que está en el lugar de la ausencia no de lo real, sino de lo que lo representa: la articulación como hiancia

Sin embargo, también podríamos entenderlo como una especie de "sutura", estos tránsitos de una modalidad del ser al ser en general y de ahí otra vez a una nueva modalidad es un movimiento de zurcido o costura que pretender cerrar esas brechas. El poema es la cicatriz que marca el lugar de la ausencia generadora.

Notas

(1) WATANABE, José. *Cosas del cuerpo*; p. 41.

(2) Fontanille, J "Figuras semióticas del cuerpo. La envoltura y el movimiento"; p. 22

(3) Lacan, J. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto.* p. 16

(4) Lacan, J. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis;* p. 29

(5) Este es el sentido en que Jacques-Allain Miller reflexiona sobre la causalidad. *Cf*. "Como se inventan conceptos nuevos en el psicoanálisis". http://www.eol.org.ar/virtualia/003/index.html 20/03/03 10:32

(6) Kant, Inmanuel. *Crítica de la razón pura*. A 598, B 626. Citado por HEIDEGGER, Martin. *La tesis de Kant sobre el ser* http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm 20/03/03 10:32

(7) HEIDEGGER, M. *La tesis de Kant sobre el ser*. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm 20/03/03 10:32

(8) Ibídem.

Bibliografía

FONTANILLE, Jaques. *Semiótica del discurso.* Lima, FCE – U. de Lima, 2001.

----------. "Figuras semióticas del cuerpo. La envoltura y el movimiento". En: *Seminario internacional. Nuevos Horizontes de la semiótica.* U. de Lima, Escuela de Postgrado. 20 a 29 de agosto del 2001.

HEIDEGGER, Martin. *La tesis de Kant sobre el ser* (1961). Traducción de Eduardo García Belsunce (modificada teniendo a la vista la versión de Helena Cortéz y Arturo Leyte). http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/textos.htm 20/03/03 10:32. En: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos.* Bs. As., Fausto, 1992: 133-164.

LACAN, Jacques. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Buenos Aires, Paidós, 1999.

----------. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto.* Buenos Aires, 1ª Reimpresión, Paidós SAICF, 1998.

MILLER. Jacques-Alain. "Cómo se inventan nuevos conceptos en psicoanálisis". En. *Virtualia* Octubre 2001 Año I • Número 3 http://www.eol.org.ar/virtualia/003/index.html 20/03/03 10:32

WATANABE, José. *Cosas del cuerpo.* Lima, Editorial Caballo Rojo, Enero de 1999.

Paris, Texas
A reescritura do sentido

María Lucía Homem

I

O deserto

A negatividade, o silêncio, a perdição. Oscilação.

Uma sombra que perpassa "Paris, Texas" é a da *negatividade*. O filme transita entre a impossibilidade quase plena - fatum, destino inexorável - e raros flashs de luz, de sentido e da forja de um possível. Primeiro paradoxo: entre o tom e a forma, a atmosfera e a fotografia, dentro e fora. Um filme claro, prenhe da luz do deserto; ao mesmo tempo de excesso, que cega.

A negatividade se corporifica em vários âmbitos. O primeiro deles é o do próprio espaço inicial: deserto. Espécie de paisagem que revela a aridez da terra, a esparsa vida humana e o não-movimento aparente. Um homem vaga por esse lugar que é um não-lugar: sem rumo, sem destino, num seguir ao léu o trilho do trem. E numa leveza que trai sua não filiação e sua não fixação: ele segue sem bagagem, sem peso, sem raiz. Recusa-se ao pertencimento, a se ver enredado pelas grades simbólicas e imaginárias que perpassam a cultura e dão estofo aos laços sociais. A palavra, que poderia esboçar algum vestígio do ser, alguma demanda ao outro, algum lamento… não se faz. Há o mutismo, a amnésia, a não-palavra, a não-fala. Personagem sem vibração, sem pulsação, sem pulsão de vida - foi pego pelo redemoinho da inércia da pulsão de morte - posição da depressão, do tédio, da perda irrecuperável do objeto e da significação. Enfim, o não-sentido, o nada, o vazio cercam o ser que se deixa perder e vagar a esmo.

Porém, o filme é mais complexo do que isso: seria quase simples demais derrotar-se aí, na impossibilidade radical. Esboça-se um movimento, aquele que justamente sustentará o filme e sua trama: a mínima oscilação. Talvez não entre a negatividade e o contrário afirmativo, mas no entremeio, num frágil *possível*.

A dubiedade e o deslocamento do sentido já se revelam no próprio título do filme: "Paris, Texas". Cidades diferentes, com todas as suas significações: Paris, Cidade Luz européia que brilha sem cessar *versus* um ponto solitário no mapa da América sem nome próprio. Continentes diferentes: o Velho Mundo com suas inscrições, símbolos, tradições; o Novo Mundo com seu ar de liberdade e inúmeras possibilidades de caminhos a serem desbastados (mesmo ao preço da perdição, da falta de rumo). O personagem estabelece um jogo com o espaço, pedaço de terra que lhe abrigaria com seu entorno, dando-lhe enquadre estruturante em algum dia futuro. Paris, Texas, indefinição ao mesmo tempo que marca da filiação (dos que lhe precederam, abrindo-lhe a possibilidade de ser), concepção (de ser) e projeção (do vir a ser).

A literatura e o cinema oferecem alguns espelhos cujos reflexos podem jogar luz sobre tais meandros do filme: o inatingível estrangeiro de Camus, o cowboy solitário nos rastros de ódio de John Ford, o passageiro - profissão repórter - de Antonioni, o estranho no ninho e no enquadre de Milos Forman. E atentemos para o detalhe: tanto este último quanto Win Wenders são estrangeiros, um tcheco, outro alemão, que vieram filmar nos EUA algo da inadaptabilidade, justo no seio de uma cultura que prega a todo custo o imperativo da adaptação, do fazer parte.

Aqui se abre uma nova dicotomia que irá perpassar toda a estrutura do filme, retomando a negatividade do início e sua contrapartida positivada.Travis carrega a aura de anti-herói: o sem rumo, o perdido na vida, o deslocado, enfim, ele incarna, de certa forma, o looser não adaptado. Imagem que se reforça quando contraposta a seu duplo, a figura do irmão bem sucedido - e, note-se, no universo das mega imagens publicitárias. Walt, the winner: aquele que tem um lar, a nova casa construída no subúrbio da feliz, estável e já clássica classe média burguesa e americana, imagem da família ideal com todos os elementos da boa aparência: a bela esposa, o meigo filho, o carro, a escola, o trabalho, os enquadres instituídos (e, ironia, em Los Angeles, capital da produção onírica contemporânea). Ante a leveza de não se ter laço e a liberdade e solidão de se vagar alhures encarnada por Travis, o peso da labuta e da vida cotidiana bem-sucedida e enquadrada de Walt. Personagem que revela, mais uma vez, a alegria do cinema em nos

proporcionar tais modelos vencedores na cultura do trabalho e do engajamento terreno. Faz-se assim o infatigável reforço do mito da realização pessoal na sociedade americana - self made man que quase prescinde do coletivo tanto para suas conquistas como mazelas. Temos aí Caim e Abel, cada qual se posicionando de uma maneira frente ao pecado original. Sublinha-se ainda uma dicotomia estrutural na sociedade americana que já se 'naturalizou' com o uso de alguns pares de oposições que passam a ser sobrepostos: looser x winner; outsider - insider.

Travis não segue o rumo esperado e pré-determinado pelo American way of life. E mesmo quando possuía uma família não era da maneira mais 'clássica'e bem estabelecida. Entretanto, não se trata de identificar o protagonista ao lugar do excluído, tout court. Ele está, antes, no entremeio. Encarna, de certa maneira, a figura do estrangeiro, aquele que não tem a linguagem, o código que permitiria a comunicação e a inserção com o outro da pólis. Seu lugar no entanto é, mais uma vez, dúbio, pois é ele que se recusa a estabelecer o contato, privado que parece estar da força e libido necessárias para tal. Entre a *étrangeté* e a *passagem*, Travis encontra-se no limiar, na borda de algo: incomunicável estrangeiro sem sê-lo, longínquo passageiro que vem de lugar nenhum. Mas que tem a "sorte" de encontrar na alteridade - outro feito por laço de sangue e de sociedade - um condutor, a referência establizada que fará o contraponto à sua negatividade essencial: aquele que era (mais que estava) *sem* - sem bagagem, sem casa, sem cama, sem família, sem trabalho, sem o mínimo eixo de inserção nos complexos elos sociais - vê-se conduzido pelo irmão que vela por si.

E o protagonista aceita esse movimento. No princípio relutante, deixa-se fazer pelo outro: veste a roupa e a palavra e sai em busca de alguma mínima possibilidade que acenda seu querer. Ou seja, começa a se esboçar um fio de desejo. Instaura-se a busca, mesmo que em estado embrionário, de uma identidade originária: Paris, Texas, sua raiz primeira, marca simbólica da sua concepção. É justamente aí que tem origem a primeira fala, esboço de sentido, de rumo, de busca. Demanda por Paris. Busca da terra, da filiação.

II

A casa

O reencontro, o desconhecimento, o reconhecimento

O "retorno ao sentido" e à cultura, isto é, ao re-estabelecimento de laços investidos de significação se dá a partir do (re)encontro com o filho. É novamente pela linha da filiação - desta vez de si para os que vêm depois - que Travis pode esboçar a virada do lugar da passividade absoluta para um vislumbre de posicionamento subjetivo que se permite a atividade. Pese aí ainda o encontro com o feminino, ancestral representante da afetividade que tece as tramas da subjetividade. Nesse primeiro momento trata-se da mulher do irmão, que na cena do encontro lhe beija gentilmente (o que só uma francesa poderia fazer, não uma americana). Aqui, a estrangeira como mediadora. O substrato formal e subjetivo seguem passo a passo: a câmera acompanha o olhar do filho na escada (de baixo para cima), olhando o pai (de baixo). Os olhares se cruzam, se encontram. O ritmo dos laços que se reestabelecem segue num crescendo: com o irmão, com a linguagem, com o filho, com a mulher.

Dá-se aí o encontro que abre a segunda parte do filme que poderia ser nomeada como a do longo processo de rememoração. Impossível deixar de retomar Freud e inseri-lo no circuito elaborativo: "repetir (andar, fugir), recordar, elaborar". Começa a se forjar o desvendamento - somente agora o espectador sabe algo do início da história, se recupera a causalidade necessária para se formarem os elos lógicos absolutamente fundamentais para um sujeito poder se (re)apropriar de sua história e não mais vagar a esmo no espaço deserto e vazio do não-sentido. Todos assistem ao filme super 8 que retrata a família de Travis. A cena do filme dentro do filme não poderia deixar de ser mítica: pai, mãe e filho, juntos e felizes. Nesse momento faz-se possível a inscrição do filho como tal - o que se vê capturado nos complexos familiares que lhe engendram um lugar daquele que é fruto do amor do pai pela mãe - que, portanto, pode nomear o pai em sua função propriamente paterna e incluí-lo na rede de significação familiar. Operação complexa que se evidencia por uma frase aparentemente banal (e que o seria, caso a naturalização das relações humanas não houvesse sido rompida pelo desterro e separação do pai e da mãe): 'good night dad'.

Travis vê-se assim autorizado a colocar a pergunta sobre seu lugar e função, em última instância a escavar o "quem sou eu?" que está na base de qualquer reconstrução do sentido. A pergunta que se faz passa pela paternidade: o que é um pai? E é o próprio cerne que lhe falta: quer saber de 'um pai, qualquer um'. Busca o conceito, mesmo que na imagem - na revista, na roupa, no olhar do outro, na cultura enfim. Travis não sabe bem como ser pai; será que nunca soube? Talvez somente no imaginário, como no álbum de fotografia, ao ver a foto de seu próprio pai, que aliás tem o seu nome.

A figura da mãe de Hunter, até então pairando por sobre a trama, começa a penetrar de forma mais explícita na narrativa. Ela surge primeiramente no discurso dos outros, que a nomeiam, de maneira a expressar veladamente um nó, uma "complicação", sutil desvario não bem compreendido; em seguida sua figura se mostra através da imagem, filme antigo imagem da rememoração de um passado perdido; para somente mais tarde vir a surgir como personagem 'real' na estrutura fílmica. Esse movimento da figura esguia, que está presente ao mesmo tempo que nunca se presentica é ao mesmo tempo a representação da forma pendular de sua posição psíquica. Explicita-se no decorrer do filme um percurso que se constrói na via da contradição que marca seu lugar: a vacilação por parte do seu desejo de ocupar o lugar de mãe, ao mesmo tempo que sua afirmação sistemática (via o dinheiro mensalmente depositado no banco, elo simbólico que atualiza o lugar da filiação materna). Travis é aquele por onde se enuncia a questão da sua mulher com o enigma do desejo: "ela queria algo que eu nao sabia o que era". Aí um dos pontos condensadores - e basal, mesmo que sutil - da estrutura do filme. O intenso vazio que permanece quando simplesmente não se sabe, ou seja, quando o sentido não está dado a priori, exigindo a construção possível.

A partir desse momento Travis pode partir em busca do encontro real com aquela a quem ele tinha amado, já tem os elementos em suas mãos para poder dar esse passo: já pode se arriscar a defrontar-se consigo e seu passado. Deixara já de encarnar o ser sem sentido e sem razão que vaga perdido no espaço. Nesse sentido, uma cena é emblemática dessa passagem. Vemos um viaduto e escutamos a voz de alguém que começa a falar do apocalipse, espécie de delírio de um louco visionário. A armadilha em que poderíamos ser levados a cair é justamente de colocar nosso personagem aí. No entanto, o conflito razão x desrazão já está deslocado e não é mais Travis quem o protagoniza. Se por um momento o filme faz que vai nos levar a esse engodo, logo respiramos aliviados e constatamos o que já sabíamos: o caminho do protagonista já é outro, ser-de-razão (mesmo que relativa) que começara a se delinear. Travis caminha para a empreitada final, ápice dramático deste roteiro tão bem estruturado.

III

A viagem

Reencontro, distanciamento, reescritura

Da primeira fase da busca, no imaginário, parte-se para a tarefa de demarcação de um lugar no mundo, real e simbólico. Lugar esse que virá a ser o de *pai*, mesmo que separado da esposa e mãe do filho. Nessa via crucis não poderia faltar a presença deste, o filho, que escolhe ele também ocupar seu posto, decidindo partir com o pai.

Aqui vale uma palavra sobre Hunter, peça chave na nova colagem do quebra-cabeça cindido de cuja remontagem se trata. Também ele, o filho, se deixa guiar pela problemática da filiação via genealogia: sua forma metafórica (e própria da infância), de formular as perguntas põe em cheque o universo, as galáxias, o Big Bang. Retorna aí uma das construções metáfóricas do filme: sua dimensão metafísica mais radical, busca do sentido da vida e do seu início, materializada na cena em que se percorre a teoria da relatividade pelo walkie-talkie. Instrumentos na verdade utilizados para que se pudesse encontrar a mãe, também ela uma representação da arquetípica fonte da vida. É o filho quem reconhece a mãe e acorda o pai (literalmente?) na operação montada para que se pudesse encontrá-la. Os lugares representativos da criação e do enigma do surgimento da vida começam a se esboçar. Existencial, político, psíquico… são planos não excludentes neste intrigante filme mas que justamente por isso, por poder e saber lidar com a complexidade, se sobrepõem.

O esperado encontro entre Travis e Jane se concretiza, numa das mais belas cenas do cinema, com talvez um dos mais bem sucedidos encontros entre texto, trilha e imagem. O contato se faz, cúmulo da ironia e da

impossibilidade, envolto no interdito do olhar mútuo de uma cabine de peep show. Presentifica-se uma forma de especularidade que remete o olhar enjaulado para o próprio eu, preso nos meandros do narcisismo, escravo de sua própria perspectiva. Mas não é somente o olhar que se faz interrompido; também o gesto, pois ao corpo o movimento e o toque são proibidos. O distanciamento insiste em não ser transposto. O formato da cabine espelhada e aprisionada revela-se metáfora precisa da negatividade radical que perpassa as relações construídas e desconstruídas ao longo do filme: homem-mulher, pai-filho, mãe-filho.

Nesse sentido, é emblemática a tomada em que finalmente Jane reconhece o desconhecido que lhe viera contar uma história (espécie de ápice do processo de *reescritura* que Travis havia iniciado muito tempo antes) e portanto reconhece-se aí, é também a sua história que está em jogo. Ela olha para o espelho e vê sua própria imagem, ele havia se virado de costas para poder contar a ela sua(s) história(s). Até aí o reencontro é cifrado, como se fosse necessário manter atuante o eterno descompasso entre os seres. O filme se fecha com a pergunta sobre a possibilidade da extensão do olhar, talvez não seja possível se ver realmente o outro, ou pior, manter uma relação visceral com a alteridade. Pois, mais dia menos dia o enigma de seu desejo, seu olhar e sua posição irão emergir e farão fissurar em pedaços a frágil estrutura que alicerçava as peças unidas. E, como não poderia deixar de ser, o ponto de reconhecimento (para ela) de que é de sua própria história de que se trata é o trailer, símbolo do movimento contínuo do viajante que havia iniciado o filme e que assim irá concluí-lo. Com a diferença de que não é mais alguém que vaga destruído pela perda e perdido entre a negatividade total, mas um homem que - tal como num trabalho de construção psicanalítica - pôde, com alguns fios de sua história, traçar uma trilha mínima com a qual esboçar um sentido possível.

El deseo y la mirada en el arte

Darío Muñetón Vasco

Creo que todos hemos visto alguna vez en la calle una de esas personas que venden confites, galletas, cigarrillos o café en carros de supermercado, coches de bebé o cajones que se cuelgan del cuello. Talvez ahora los vemos con cierta indiferencia debido a la costumbre y a nuestro habitual encuentro con ellos; pero quizá cuando nos topamos con esas personas por primera vez nos causaron alguna reacción: de asombro o sorpresa.

En aquella primera ocasión fue para uno algo inédito o inaudito el coche de bebé cargado con termos de tinto, o el cajón de nochero lleno de cigarrillos y chicles. Esos objetos estaban en un lugar y en una función que no les correspondían; siendo cosas familiares para nosotros, ya conocidas, aunque se les reconocía resultaban extrañas y ajenas a esa situación.

Es posible que aún hoy estos encuentros nos permitan pensar; que esos objetos en ese contexto nos interroguen; que nos causen algunas preguntas como: ¿Dónde están esos bebés que no vemos en sus cochecitos? o ¿Hay niños abandonados que vagan por las calles y niños que son tratados como mercancías? ¿Cuál será el futuro, que a ella pertenece, de nuestra infancia?

Este tipo de experiencias son en realidad comunes; las encontramos en la vida cotidiana como el narrador y personaje de Rainer María Rilke de "Los apuntes de Malte Laurids Brigge" Por ejemplo, dice:

> "Qué diablo quería de mí esta vieja, que con su cajón de mesilla de noche, donde rodaban algunos botones y algunas agujas, había salido de no sé qué agujero? ¿Por qué andaba siempre a mi lado y me observaba? Como si tratara de reconocerme con sus ojos pitañosos, sus ojos, en los que parecía que un enfermo había escupido flemas verdosas sobre los párpados sanguinolentos."2

Para Malte, esa señora que porta en la calle un cajón de nochero con algunos objetos adentro resulta inquietante. Sus preguntas están llenas de angustia: ¿Qué hace ese cajón de nochero a plena luz del día?

Aquella mujer, lo mismo que otras personas y objetos, le resulta siniestra.

Sigmund Freud escribió en 1919 un ensayo sobre lo siniestro donde dice que lo Unhacimlich –lo extraño, lo no familiar que causa angustia y horror- es lo Heimliche: lo más próximo, lo familiar, lo íntimo.

Para el caso de Malte aquello que le sale al paso destacándose en su entorno, en personas y objetos, es la muerte. Cuando la asume, al enfrentarse a lo que le causa miedo, la vuelve propia; esa muerte propia la convierte en el asunto de su trabajo poético y cambia su posición y comprensión de la existencia. Su mirada es otra; así lo dice:

> "Aprendo a ver. No sé por qué, todo penetra en mí más profundamente, y no permanece donde, hasta ahora, todo terminaba siempre. Tengo un interior que ignoraba. Así es desde ahora."3

Y:

> "Creo que debería empezar a trabajar un poco, ahora que aprendo a ver."4

Sin embargo, ese cambio en la mirada de Malte es en realidad consecuencia de otra mirada: la de esas personas extrañas que lo reconocen, de esos objetos que se destacan dentro del mundo que lo rodea:

> "¿Por qué esta mujercita gris quedó de pié a mi lado, durante un cuarto de hora, ante un escaparate, haciendo resbalar un lápiz largo y viejo entre sus feas manos cerradas? Yo hacía como que contemplaba las cosas expuestas y no percibía nada. Pero ella sabía que yo me había detenido y que pensaba que qué sería lo que estaría haciendo. Pues yo comprendía bien que no podía tratarse del lápiz. Sentía que era una señal, una señal para los iniciados, una señal que los despojos conocen. Adivinaba que ella quería decirme fuese a algún sitio o que hiciese alguna cosa. Y lo más extraño era que yo no podía perder la sensación de que había realmente ciertas convenciones a las que pertenecía ese signo y que esta escena era, en el fondo, algo que yo debería haber esperado."5

Dentro del mundo en el cual se halla, Malte pasa de ser el observador a ser parte del cuadro en el que ocupa, como dice Lacan, el lugar de una mancha. El punto luminoso desde el cual irradia la luz hacia sus ojos, es decir los objetos, lo miran y lo interrogan; por ello Malte se transforma en algo oscuro, opaco.

En ocasiones he podido asistir, o conocer por las propias palabras de un creador, al primer encuentro de un artista con un objeto o material, que luego será transformado para elaborar su obra. El artista cuando mira al pasar destaca aquél objeto sobre su entorno, lo entresaca de su contexto; pero, según lo que se ha venido diciendo, podría decirse que es el objeto quien le hace señas y lo llama. En este instante el artista, aunque no tenga claro para qué, ya sabe que aquella piedra o madera está destinada para algo.

Volviendo a las personas que venden cosas que portan en un cochecito, podemos pensar en el momento en que se produjo la transformación de la función del objeto. Aunque hoy es algo que se copia, que se imita, hubo un primer momento donde un ser humano agobiado por un mundo que le impone el desempleo y la pobreza halló, en un coche de bebé o en un cajón de nochero, una salida frente al Otro; ante un mundo que lo acosa: una puerta, una opción. Esa mirada anónima, que por un instante se detuvo en aquél objeto, abrió el mundo.

La apertura del mundo se da a través de una comprensión del objeto, del cual se dejó mirar por unos segundos quizás. La respuesta a la mirada del objeto, o como diría Heidegger del ente, se realiza en la comprensión de su ser: el coche porta, lleva, conduce; el cajón guarda y contiene; pero si, además, van por la calle, muestran.

Captar con la visión un objeto, verlo sin más, implica reconocer su forma, su composición, su estructura. Así lo dice Rudolf Arnheim:

> "(…) ver un objeto es siempre hacer una abstracción, pues ver consiste en la captación de los rasgos estructurales más que en el registro indiscriminado de los detalles."6

En el Parque de San Antonio, entre otras, hay una escultura que se llama "La puerta de san Antonio", obra de Ronny Wayda. Para algunos esta obra puede ser como se decía hasta hace tiempo en Antioquia: "una puerta en media manga"; y no sólo por su inutilidad o carente funcionalidad, sino, además, porque no responde en sentido estricto de "puerta" que trae el diccionario: "Vano abierto en pared, cerca o verja para entrar o salir; armazón que encajado en el quicio sirve para impedir la entrada o salida; cualquier agujero para entrar o salir". De otro lado, sobre el hierro de aquella se ven nombres grabados, rayas, corazones, etc, que sumados al olor a úrea que la envuelve en una atmósfera amoniacal, dan cuenta sobre la recepción que por los transeúntes ha tenido la obra.

Tal recepción se debe posiblemente a que las personas, no todas para este caso, no valoran ni aman lo que no comprenden y carece de sentido para ellas. Por mi parte le doy las gracias a un amigo por haberme abierto los ojos ante esta escultura, cuando me enseñó que ésta se abre y se cierra si se le observa mientras uno se desplaza.

El movimiento de quien transita, en auto o a pié, y observa la estructura está incluido en ella y puesto en relación con la misma; claro que para ello se necesita que nuestro mirar y consideración hacia la escultura hayan cambiado y despierten en uno interés y respeto; pues, como dice Heidegger: "El amor es atento".

¿" La puerta de San Antonio" es en verdad una puerta? Se podría esperar otra forma u otra estructura más familiar, de más fácil reconocimiento y no este objeto anómalo? ¿Cómo o por qué podemos decir que es en verdad una puerta? ¿Por el título?

Arnheim, en "El pensamiento visual", cuando habla de la abstracción o sea la obtención de lo general y esencial que realiza la visión dice:

> "(…) las distorsiones proyectivas no sólo *permiten* el descubrimiento del prototipo que les es inherente, sino que lo *exigen* de modo activo. La proyección no produce una desviación estática, sino una distorsión dinámica que se percibe como animada por una tensión dirigida hacia la forma más simple de la cual constituye una desviación. La proyección luce "fuera de forma". Más generalmente, esto significa que una abstracción no se obtiene simplemente a partir de un objeto recalcitrante, sino que "se encuentra" en el objeto, que exige la abstracción. "

Y:

> "(…) las figuras distorsionantes no sólo se perciben negativamente como una impureza que entorpece la verdadera forma del objeto invariable; se ven también positivamente como el efecto de una condición que anubla la verdadera condición del objeto. El efecto se comprende como una consecuencia lógica de la posición del objeto en el espacio respecto al observador."7

El acercamiento a esta "puerta", a su comprensión, se inicia pues por el movimiento del observador en correspondencia con el giro incluido en la estructura; ésta trata con su forma de conducir nuestros ojos y nuestros pasos, y de inscribirse en el cotidiano transitar y discurrir. Luego de ello podemos darnos cuenta

de que el concepto, la Idea, de puerta está realmente allí: el marco, con su dintel y sus jambas; la bisagra o el gozne; y la hoja; ¿pero cuál hoja gira aquí? El aire. En esta obra se integran el hierro y el aire; es decir lo fuerte y resistente, con lo frágil y sutil que vemos luego en la obra del autor.

> "La puerta de san Antonio" se encuentra en un espacio abierto; entonces: ¿Cuál espacio delimita? El contexto nos puede sugerir la respuesta: en una esquina del Parque de San Antonio; es obvio que está referida a ese espacio; pero tal vez no es tan simple. El parque es la plaza donde los ciudadanos, con sus diferentes concepciones y condiciones, se reúnen e interactúan realizando de ese modo la ciudad, la polis; allí con-viven los unos con los otros políticamente unidos en la diferencia. Entonces no es un acceso al simple espacio físico, sino una invitación a cada uno, no importa su interpretación de la obra y su concepción del mundo, a que ingrese a la frágil solidez de la existencia compartida. Hierro y aire abren en nuestro habitar esa puerta que, para nosotros está cercana a aquel verso de George Tralk de "Tarde de invierno":
>
> "Dolor petrificó el umbral".
>
> Ello significaría, siguiendo el verso, que de pronto todo este dolor nacional al ser asumido permita ver la solidez de la convivencia y la sostenga largamente abierta; si dejamos de ser, como dice Rilke, "dilapidadores del dolor."8

Esto último es un anhelo, un deseo, presente en algo invisible situado en y detrás de la obra; en "La puerta de san Antonio" hay un más allá de lo que se ve: una mirada que, sin existir objetivamente, se hace presente.

Durante el sitio de Troya, ante los tropiezos que se presentan para la toma de la ciudad asediada por los Aqueos, éstos piden el auxilio de Calcas o Calcante el Testórida para que con su conocimiento del pasado, el presente y el futuro les de una salida. Calcas es un vidente, posee un saber que reúne todo lo existente, la totalidad de lo que existe es el cosmos griego y el mundus latino, que fue entendido luego por la escolástica como la totalidad de lo creado.

La unión de lo diverso, de la totalidad de los entes, se da en la comprensión de lo existente en general, es decir, del ser. Así, el vidente está en posesión de un saber general sobre lo que existe que le permite "ver", aunque sea ciego, lo futuro. La comprensión del ser como el conocimiento más profundo y originario, permite captar la íntima correspondencia entre lo que ya no es, lo que es y lo que será.

En una carta a Paul Demeny del 15 de mayo de 1871, Artur Rimbaud establece una consigna para quien busque ser poeta:

> "(…) tiene que ser un *vidente*, que tiene que hacerse vidente".
>
> Y transformarse finalmente. "(…) en el sabio supremo! …,¡ puesto que llega a lo desconocido(…)"9

La tarea del poeta según Rimbaud no se reduce a "conocer mundo", como dice Kant, o sea la contemplación del juego que le rodea; la labor del poeta exige, además, la participación en:

> "(…) todas las formas de amor, de sufrimiento, de locura, apurar todos los venenos (…)"

Es decir, en el *todo*, en el juego del mundo, para llegar a "lo desconocido". De este modo el poeta amplía los horizontes, agranda el mundo.

El artista, en general, no sólo el poeta, abre y crea mundo porque va en su obrar el ser vidente. Pero la simple sagacidad no le alcanza para lograr esta condición; él ha de "tener mundo" (Kant), reunir lo existente con su pensamiento en imágenes para trascender el cotidiano y habitual transcurrir de la vida.

Para Freud: "Cuanto más orientado esté un hombre en el mundo, tanto menos fácilmente las cosas y sucesos de éste le producirán la impresión de lo siniestro."10; se puede agregar de asombro o de sorpresa, las diversas maneras en que lo existente "nos llama la atención". Se puede sumar a estas

afecciones que provoca lo que existe, lo que es: el horror. Éste puede tal vez dar ocasión al pensar y al poetizar del hombre de hoy en general y al colombiano en particular.

La creación artística es la puesta en obra de una diferente, en ocasiones inédita, percepción del ser de lo existente, del hombre, del mundo; ella cambia la relación del humano con lo Otro. Crea mundo, lo pro-pone y cuando los hombres deciden habitar en el mundo que la obra abre, ella alcanza su plena realización y su historización, entendida como la vigencia del mundo que crea en torno de sí misma.

En la historia, entonces, los mundos se suceden y se cambian una tras otras las miradas que se encuentran detrás de las cosas y las obras.

De este modo lo establece Bertol Brech en "Observación del arte y arte de la observación":

> "(…) los artistas de distintas épocas, ven las cosas de muy diversas maneras. Su modo de enjuiciarlas no depende sólo de su índole personal, sino también del conocimiento que ellos y su tiempo tienen de las cosas."11

Este ver diferente las cosas en diversos tiempos, o mundos, es posible porque, como dice Lacan; "Allí detrás siempre ha habido mirada"12. Para éste psicoanalista en el Cristo triunfante de la bóveda de Dafnis o en los mosaicos bizantinos hay una mirada que viene de más lejos, "(…) el Dios que representa también lo mira. Se considera que complace a Dios. El artista opera a este nivel en el plano del sacrificio – desempeñándose en cosas, aquí imágenes, que pueden despertar el deseo de Dios."13 En otro momento, las salas de un palacio pintadas con batallas donde los pueblos luchan; en estas composiciones la mirada convocada es la de quienes deliberan y deciden sobre el destino de las naciones.

Hay y ha habido miradas, pero la mirada no existe. No hay esa mirada sino el ver del humano que responde a la inquietud de las cosas. El no existir de la mirada ha provocado un nihilismo del arte, de lo bello. La mirada que no existe está hoy cerca de la nada, del vacío, que se corresponde con el vacío del ojo.

Escher; Ojo, mediatinta, 1946

En el último de sus "Nueve ensayos dantescos" Jorge Luis Borges, poeta y erudito, comenta el canto XXXI del Paraíso de la "Divina comedia"; porque, según él, nadie parece haber percibido el pesar que hay en esos versos conmovedores. En estos, después del encuentro de Dante con Beatriz, ella se aleja hacia lo eterno otorgándole una sonrisa y la última mirada.

Dante, que en una ocasión se asombró porque unos peregrinos que vió una mañana en Florencia no habían oído hablar de Beatriz -la mujer que ocupaba todo el tiempo de su pensamiento; "Beatríz, que una vez le negó el saludo"; la que se casó con Bardi y murió a los 24 años, aquella a quién primero la vida y después la muerte le arrebataron-, según Borges:

> "Ausente para siempre de Beatriz, solo y quizá humillado, imaginó la escena para imaginar que estaba con ella."14

Y va más lejos:

> "Yo sospecho que Dante edificó el mejor libro que la literatura ha alcanzado para intercalar algunos encuentros con la irrecuperable Beatríz"15

Es posible que la mirada, la que guarda el ser de las cosas, sea para nosotros como la Beatríz del poeta Florentino: se muestra ocultándose.

NOTAS

1 Este texto fue leído como introducción a un conversatorio sobre el tema realizado en el Palacio de la Cultura Rafael Uribe Uribe de Medellín, en mayo de 20001

2 Rilke, Rainer María; "Los apuntes de Malte Laurids Brigge"; Alianza Editorial; Madrid; 1981; pág.31

3 Op. Cit; pág. 8

4 Ibid; pág. 17

5 Ibid; pág. 31 - 32

6Arnheim, Rudolf; "El pensamiento visual", EUDEBA; Buenos Aires; 1985; pág. 65

7 Op. Cit; pág 50 – 51

8 El sábado 10 de junio de 1995 explotó una bomba en el Parque de San Antonio que dejó decenas de muertos y heridos

9 Rimbaud, Arthur; "El poeta como vidente"; en "Antología: Textos de estética y teoría del arte"; Universidad Nacional Autónoma de México; México; 1972; pág. 402

10 Freud, Sigmund; "Lo siniestro"; en "Obras completas"; Biblioteca Nueva; Barcelona; 1973; Tomo III; pág.2484

11 Brecht, Bertolt; "Observación del arte y arte de la observación"; en "Antología. Textos de estética y teoría del arte"; Universidad Nacional Autónoma de México; México; 1972; págs. 112 – 113.

12Lacan, Jacques; "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"; Seix Barral, Barcelona; 1977; pág. 23

13Op. Cit; pág. 122

14 Borges, Jorge Luis; "Nueve ensayos dantescos"; Espasa Calpe; Madrid; 1983; pág.161

15 Op. Cit; pág. 15

Datos de autores

(a la fecha de este número de Acheronta)

Marie-Claude Thomas
Psicoanalista. Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse* Acaba de publicar (en versión integral) su tesis de doctorado sobre las referencias a Melanie Klein en la enseñanza de Lacan.
(Francia)

Dinara Gouveia Machado Guimarães
Psicanalista brasileira, pernambucana, estudou e clinicou em Paris, e está radicada, desde 1985, no Rio de Janeiro
(Brasil)

Pablo Peusner
Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica. Autor del Libro: "El sufrimiento de los niños" (1999-JVE) Psique', Juan Ventura Esquivel, Editor. Argentina. Docente Universitario. Facultad de Psicologia UBA/ Argentina. Docente en EduPsi (el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo)
E-Mail: php@dialup.com.ar
(Argentina)

Omar Acha
Investigador y docente en la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras), Doctorando en la UBA y en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París) con una investigación psicohistórica sobre el primer peronismo. Publicó recientemente "El sexo de la historia" (Bs. As., El Cielo por Asalto, 2000), "Cuerpos, géneros e identidades. Estudios de historia de género en la Argentina" (compilador, Bs. As., Ediciones del Signo, 2000)
Email: girolamo@hotmail.com
(Argentina)

Gina Paola Donoso R.
Psicóloga Clínica, Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Diplomado en Derechos Humanos y Democracia, (PUCE). Especialización Superior en Derechos Humanos, Universidad Andina del Ecuador (UASB). Investigación y experiencia en el campo del Psicoanálisis, Antropología y Derechos Humanos. Actual pasante, en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, (IIDH), San José, Costa Rica.
Email: gina_donoso@hotmail.com
(Ecuador)

Silvia Moino
Psicóloga Clínica (URL Guatemala), M. Ed. Por la Universidad de Indiana USA. Analista Practicante y Miembro fundador de Grupo de Estudios Psicoanalíticos de Guatemala. Directora Programa de Formación Devenir (ONG). Docente universitaria Universidad Rafael Landivar (1995 – 2002), Universidad Francisco Marroquín y Universidad de San Carlos de Guatemala (2003).
Email: smoino@terra.com.gt
(Guatemala)

Manuel Velásquez
Estudios en Psicología URL (Guatemala), Proyectos de juventud (Colombia) y en Gestión de proyectos en el sector salud CUSP-UAM (España). Cursos Libres de la maestría en Literatura Hispanoamericana, Departamento de Letras y Filosofía URL. Actualmente estudiante del Diplomado en Gestión de ONG's, URL Guatemala. Docente universitario (2001-02). Coordinador de la Biblioteca y Miembro del Grupo de estudios psicoanalíticos de Guatemala GEP-G. Director Programa de Desarrollo DEVENIR (ONG). Poeta Guatemalteco.
Email: manuelvelasquez@intelnet.net.gt
(Guatemala)

Jorge Yunis

Psicoanalista en Santa Fe (Argentina). Miembro de la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Dirige Cursos de Postgrado en la Universidad Nacional del Litoral. Director de la revista Analítica del Litoral.
Email: jyunis@arnet.com.ar
(Argentina)

Marta Gerez Ambertin
Dra. en Psicología. Prof. Regular Titular de "Psicoanálisis, Escuela Francesa" y de "Semiosis Social" en la Fac. de Psicología de la Univ. Nac. de Tucumán. Prof. del Doctorado en Psicología de la Univ. Nac. de Buenos Aires. Directora del Doctorado en Psicología de la Univ. Nac. de Tucumán. Investigadora del Consejo de Investigaciones de la Univ. Nac. de Tucumán.Autora de "Las voces del superyó" e "Imperativos del superyó"
Email: diotima@rcc.com.ar
(Argentina)

Pilar Soza Bulnes
Psicoanalista. Miembro Titular de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA
Email:
(Chile)

Jorge A. Pimenta Filho
Sociólogo, Mestre em Educação, Analista Praticante, Membro Aderente da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano – EBP. É também Membro da Equipe de Saúde do Adolescente - Serviço de Pediatria do Hospital das Clínicas da UFMG, desenvolvendo trabalhos junto ao NIAB – Núcleo de Investigação em Anorexia e Bulimia.
Email: jorgepi@terra.com.br
(Brasil)

Marcio Luiz Miotto
Psicólogo, especialista em psicologia do trabalho pela UFPR, mestrando em filosofia pela UFPR e editor do sitio O Estrangeiro.
Email: psicopr@yahoo.com.br
(Brasil)

Ana María Gatto Cáceres
Licenciada en psicología (UNLP). Especialista en Estudios Sociales y Culturales (UNLPam), actual alumna de la Maestría en Estudios Sociales y Culturales (UNLPam). Diez años de ejercicio profesional en consultorio privado, en atención de adultos, parejas y familias. Ayudante en las cátedras de Psicolingüística y Didáctica Especial II, de la carrera Licenciatura en Letras de la UNLPam.
Email: lcrivaro@cpenet.com.ar
(Argentina)

Denise Costa Hausen
Psicóloga, Psicanalista, Membro Pleno do CEP de PA, Professora da Faculdade de Psicologia – PUC-RS, Mestre em Psicologia – PUC-RS.
Email: hamiz@terra.com.br
(Brasil)

Marta Sialle de Gauna
Psicóloga (Universidad Nacional de Tucumán). Psicoanalista. Miembro de la Fundación Psicoanalítica Sigmund Freud. Tucumán. Ex docente de la UCSE (Universidad Católica de Santiago del Estero)
Email: mesialle@ciudad.com.ar
(Argentina)

Betty Fuks
Psicanalista. Doutora pela Escola de Comunicação da UFRJ. Professora PUC-RJ e do Mestrado do CES-JF. Autora de Freud e a judeidade, a vocação do exílio (Editora Zahar, 2000) e Freud & a cultura (Editora Zahar, 2003)
Email: betty_fuks@hotmail.com
(Brasil)

Heliana de Barros Conde Rodrigues
Psicóloga e analista institucional. Professora Adjunta do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Psicologia Escolar pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
E-mail: heliana@uerj.br ou helianaconde@uol.com.br
(Brasil)

Daniel Gerber
Psicoanalista. Maestría en Psicología Clínica. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F. Licenciatura en Psicología. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina. Docente en la Licenciatura en Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente en el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis. Docente en al Maestría en Estudios Psicoanalíticos. Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
Email: gerber@servidor.unam.mx
(México)

Gerardo Herreros
Especialista en Psiquiatría y Psicología Médica. Coordinador de la Residencia de Pregrado. Cátedra de Clínica de Adultos y Gerontes. Departamento de Psicología. Universidad Nacional de La Plata. Ex Miembro de la Comisión Directiva de "Apertura. Sociedad Psicoanalítica de La Plata". Ex Miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad de Psiquiatría de La Plata. Coordinador de Salud Mental. OSDE Binario. La Plata. Ex-Profesor a cargo de las materias "Psicopatología" y "Psiquiatría clínica". Universidad Nacional de Quilmes. Profesor en EduPsi, el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo. Secretario de Redacción de Acheronta
Email: gherreros@psicomundo.com
(Argentina)

Arlete García
Psicanalista, Membro da Escola Letra Freudiana - RJ
Email: anarti@uol.com.br
(Brasil)

Sara Elena Hassan
Médica. Psicoanalista. Residente de Psicopatologia del Hospital Pirovano hasta 1973, trabajó posteriormente en varias instituciones y consultorio particular, comenzando su formación en psicoanálisis en grupos de estudio y seminarios. En San Pablo, trabajó en supervisiones clínicas e institucionales en el área de Salud Mental hasta 1990. Ex Miembro fundadora del Foro de Psicoanálisis de São Paulo (FPSP) Autora de los capítulos "As estruturas clínicas" e "Adolescência , amor e psicanálise" (editora E.P.U. de San Pablo), así como diversos artículos sobre temas psicoanalíticos en publicaciones de Francia, Brasil y Argentina Traductora al español del "Diccionario comentado del alemán de Freud", de próxima aparición en Buenos Aires (Ed. Lumen Lohlé). Docente del CEP (Centro de Estudos Psicanalíticos) de São Pablo Participó de los Encuentros de los Estados Generales, en Brasil. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: sarahassan@hotmail.com
(Brasil)

Pura H. Cancina
Psicoanalista, Miembro de la Escuela Sigmund Freud de Rosario. Profesora en la UNR
Email: pcancina@arnet.com.ar
(Argentina)

Christian Ingo Lenz Dunker
Psicanalista, psicólogo formado pela USP, onde fez mestrado e doutorado. Como professor do Mestrado em Psicologia da Universidade São Marcos. É autor de Lacan e a Clínica da Interpretação (Hacker, 1996) além de diversos artigos e capítulos de livros. É membro do Fórum do Campo Lacaniano (FCL-SP) e da Associação Paulista de Estudos Psicanalíticos (APEP).
Email: chrisdunker@uol.com.br

(Brasil)

Oscar Zentner
Psicoanalista. Fundador de The Freudian School of Melbourne. Senior Fellow del Departmento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Melbourne
Email: o.zentner@hps.unimelb.edu.au
(Australia)

Carlos Butera
Lic. en Musicoterapia. Profesional de planta del Hospital Neuropsiquiatrico Braulio Moyano (Bs. As.) Profesor adjunto de la Cátedra de Psicopatología y Semiología Psiquiátrica de la carrera de Musicoterapia (Univ. Del Salvador –Bs. As.) Integrante de la comisión directiva de AMdeBA (Asoc. de Mtas. de Bs.As.) Co autor de "Introdroducción a la musicoterapia clínica Tomo I" (Ruben Gallardo-Carlos Butera) Ediciones Estudio de Musicoterapia Clínica-2003
E-mail: cbutera@uolsinectis.com.ar
(Argentina)

Adrian Liberman
Psicoanalista, Miembro asociado de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas
Email: adrianliberman@hotmail.com
(Venezuela)

Ernesto Perez
Medico, psiquiatra y psicoanalista. Director médico de del Centro Asistencial CAMPI. Docente de la UBA
Email: erperez@intramed.net.ar
(Argentina)

Mónica Jacob
Psicoanalista. Lic. Psicología U. B. A (Universidad de Buenos Aires) . Lic. Ciencias Físicas U.B.A. Postgrado : Programa de Actualización en Psicoanálisis Lacaniano U.B.A . Miembro de Apertura (Buenos Aires, Argentina). Miembro de Topología en Extenxión (París, Francia). Docente en EduPsi (el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo)
Email: mljacob@ciudad.com.ar
(Argentina)

Magda Gómez
Psicóloga de la Universidad SantoTomás de Bogotá, Colombia.
E-mail: mgomez_cabra@hotmail.com
(Colombia)

Erika Medina
Psicóloga de la Universidad SantoTomás de Bogotá, Colombia.
E-mail: erikillapilla@hotmail.com
(Colombia)

José Marcus de Castro Mattos
Psicanalista. Membro Colegiado-Fundador do OBSERVATÓRIO DA PSICANÁLISE (Colegiado Psicanalítico de Orientação Lacaniana – COPOL –, Rio de Janeiro, Brasil)
Email: jmcastromattos@uol.com.br
(Brasil)

Sergio Hinojosa Aguayo
Psicoanalista. Profesor de filosofía
(España)

Maria Vitória Mamede Maia
Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio. Mestre em Literatura – PUC-Rio. Psicopedagoga – Uniceub – BSB
E-mail: mvitoriamaia@ig.com.br
(Brasil)

Junia de Vilhena
Doutora em Psicologia Clínica. Profa. do Departamento de Psicologia da PUC-Rio. Pesquisadora da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Psicanalista do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro.
E-mail: vilhena@psi.puc-rio.br
(Brasil)

Carlos Seijas
Doctor en Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca, Estadístico por la Universidad de Costa Rica y Psicólogo por la Universidad Francisco Marroquín. Filósofo, Múscico y Escritor. Director de Centro de Orientación Universitario de la Universidad Rafael Landívar. Docente Universitario para la Facultad de Humanidades de la URL y la Escuela Superior de Psicología de la UFM. Miembro del Grupo de Estudios Psicoanalíticos de Guatemala (GEP-G). Miembro del Consejo Directivo y fundador de DEVENIR (ONG).
Email: cseijas@url.edu.gt
(Guatemala)

Manuel Antonio Velásquez y Alvarado
Nacido en Guatemala el 14 de agosto 1979. Estudios en Psicología URL (Guatemala), Proyectos de juventud (Colombia) y en Gestión de proyectos en el sector salud CUSP-UAM (España). Cursos Libres de la maestría en Literatura Hispanoamericana, Departamento de Letras y Filosofía URL. Actualmente estudiante del Diplomado en Gestión de ONG's, URL Guatemala. Docente universitario (2001-02). Miembro del Grupo de estudios psicoanalíticos de Guatemala GEP-G. Director Programa de Desarrollo DEVENIR (ONG). Poeta Guatemalteco.
E-mail: mvelas@url.edu.gt
(Guatemala)

Arturo Lopez Guerrero
Psicoanalista
Email:arturolopez@menta.net
(Argentina)

Jesús R. Martínez Malo
Psicoanalista, miembro de la école lacanienne de psychanalyse
Email: jmartinezmalo@hotmail.com
(México)

Sonia Coelho
Psicanalista de formação lacaniana.Coordenadora do Grupo das Psicoses, espaço de estudos e debates sobre a clinica com as psicoses, que há 8 anos reúne estudiosos interessados no assunto, psicanalistas e estudantes universitários.Ex professora da Universidade Católica de Recife e da Faculdade Esuda. Participante da Intersecção Psicanalítica do Brasil
Email: screcife@uol.com.br
(Brasil)

Alain Didier-Weill
Psicoanalista
(Francia)

Guillermo Delahanty
Licenciatura en Picología. Maestría en Psicología Social. Doctorado en Psicología Clínica por la Universidad Iberoamericana. Psicoanalista por la Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica. Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México). Profesor Invitado por la Faultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay.
Email: matuk7@yahoo.com
(México)

Marcos Mondoñedo

Licenciado en Literatura de la Universidad San Marcos de Lima - Perú. 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
Email: mondo1@freudian.com
(Perú)

Darío Muñeton Vasco
Psicólogo de la Universidad de Antioquia. Exprofesor de cátedra de las Universidades de Antioquia, Cooperativa de Colombia, Católica de Oriente, Luis Amigó, en Medellín. Colaborador, durante seis años, de la revista Kinetoscopio del Centro Colombo Americano. En el presente trabaja como facilitador escolar de paz y atiende un consultorio psicológico
Email: marlenya@epm.net.co
(Colombia)

María Lucía Homem
Psicanalista. Membro do Forum de Psicanálise de São Paulo. DEA pela Université Paris VIII e Collège International de Philosophie. Doutoranda em Psicanálise e Literatura na Universidade de São Paulo. Professora de Psicologia na Fundação Armando Álvares Penteado- FAAP
Email: mhomem@usp.br
(Brasil)

Alvaro Cuadra
Lic. en letras (francés) Univ. Católica de Chile. Magister en literatura Univ. Católica de Chile. Doctor en semiologia y letras Université de la Sorbonne (Paris). Investigador asociado al CIS (Centro de Investigación Social) ARCIS. Consultor permanente del Ministerio de Educación de Chile. Docente en varias universidades, en cátedras de Comunicaciones.
Email: acuadra@universidadarcis.cl
(Chile)