Acheronta
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 21
Julio 2005

Clínica y Transmisión

Fábrica de casos

Reportajes a

Juan Carlos Indart, Pura Cancina, Alfredo Eidelsztein, Juan Dobón, Marcelo Peluffo

Artículos de:

Sara Elena Hassan, Jean Allouch, Marcelo Pasternac, Ana Cristina Bianco
Rosa Imelda de la Mora Espinosa, Julia Germani, Marité Ferrari, Oscar Zentner,
Marisol Cordero, Paula Lagunas, Paola Cano, Lorena Parra, Ricardo Comasco
Silvia Pino, Mariel Ramirez, Paula Berenice Altayrac, Raúl Vidal
Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares, Lea Silveira Sales
Albert Garcia i Hernandez, Marcelino Viera, Andrea Perdoni, Tania Coelho dos Santos
Ana María Gatto Cáceres, Mélanie Berthaud Faraudo, Juan Besse, Diego Coppo, Augusto Bach

www.psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

Número 21

Clínica y transmisión

Fábrica de casos

Julio 2005

Sumario

Editorial: Clínica y transmisión
Michel Sauval

Reportajes
Presentación – Michel Sauval - Consejo de Redacción de Acheronta
Pura Cancina – Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval
Alfredo Eidelsztein – Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval
Juan Dobón – Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval
Marcelo Peluffo – Realizado por Marité Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval
Juan Carlos Indart – Realizado por Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval

La enseñanza de Lacan
Presentación – Sara Elena Hassan - Consejo de Redacción de Acheronta
De quoi suis-je fait? - À propos de la parution Des noms-du-père de Jacques Lacan - Jean Allouch
El hombre de los lobos - Notas de las reuniones del seminario de Jacques Lacan de los años 1951/2
Contextos de "Dirección de la cura y los principios de su poder" de J. Lacan - Stella Maris Cao

Clínica y tramisión
Presentación – Michel Sauval (Consejo de Redacción de Acheronta)
Fábrica de un caso: Camille Claudel - Marcelo Pasternac (México)
Acerca de la clínica y el caso desde una perspectiva psicoanalítica - Ana Cristina Bianco (Argentina)
Problemas de construcción de un caso - Rosa Imelda De la Mora Espinosa (México)
Ella ahí donde no pensó. Pasaje al acto y acting-out: una articulación clínica - Julia Germani (Argentina)
Puntuaciones acerca del "Ateneo Clínico" presentado por Tomasa San Miguel en el n° 3 de la revista "Relatos de la clínica" - Marite Ferrari (Argentina)
Una vuelta sobre el diagnóstico - Marisol Cordero, Paula Lagunas, Paola Cano, Lorena Parra y Ricardo Comasco (Argentina)
Lo femenino, la estúpida y la mirada a la otra - Silvia Pino, Mariel Ramirez y Paula Berenice Altayrac (Argentina)
Lucia Joyce y el psicoanálisis - Sara Elena Hassan (Brasil)
De la correspondencia Lacan Joyce - Oscar Zentner (Australia)
Escrituras da histeria em Freud e Schnitzler - Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares (Brasil)
Sancho lee una carta o El valor de cierto ángulo secreto en la transferencia psicótica - Raúl Vidal (Argentina)
O funcionamento do simbólico segundo Lévi-Strauss e sua aplicação, por Lacan, ao sofrimento neurótico - Léa Silveira Sales (Brasil)

Arte y psicoanálisis
Presentación - Sara Elena Hassan, Michel Sauval - Consejo de Redacción de Acheronta
Literatura y Psicoanálisis - Albert Garcia i Hernandez (España)
Ver-Nando Pessoas – Interpretação, Verdade e Sinthome na Poética Pessoana - Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares (Brasil)
Los inmortales: ¿Superhombres o trogloditas? Encrucijada temporal - Marcelino Viera (Uruguay)

Extensiones
Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta
Del sujeto, hoy - Andrea Perdoni (Argentina)
Por la ex-sistencia de un significante nuevo! - Tania Coelho dos Santos (Brasil)
La identidad en la era del capitalismo transnacional - Ana María Gatto Cáceres (Argentina)
El devenir-mujer, ¿misión imposible? - Mélanie Berthaud Faraudo (México)
Entre la aplicación y la extensión - Puntuaciones exploratorias sobre psicoanálisis <> investigación social - Juan Besse (Argentina)
Sobre a extensão dos conceitos psicanalíticos: problematizando a operatividade - Leandro Alves Rodrigues dos Santos (Brasil)
Los destinos posibles de la oferta de salud mental en las escuelas - Diego Coppo (Argentina)
Retórica e conceito em Michel Foucault (Escritura arqueológica versus Crítica filosófica) - Augusto Bach (Brasil)

Libros y Revisas recibidos

LIBROS
Encrucijadas del campo psi-jurídico. Diálogos entre el derecho y el psicoanálisis - Luis Camargo
Del sexo y su sombra, de Raquel Capurro - Graciela Graham
Um psicanalista no divã, de Juan David Nasio - Leandro Alves Rodrigues dos Santos
Hospital de día. Particularidades de la clínica - Gustavo Fernando Bertran (compilador)
El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: Figuras en mutación - Denise Najmanovich

REVISTAS
Toxicidad y adicciones - Revista Psicoanálisis y Hospital número 27
Niños abusados - Revista Escritural número 5
Escrituras de la modernidad - Revista Najda número 7
Psicoanálisis e Instituciones - Revista Psicoanálisis, de APdeBA, Volumen XXVI número 3
L'amour Lacan I - Revista Litoral número 35

Editorial
Clínica y transmisión
Michel Sauval

Sumario

- **Nueva serie de Acheronta**
- **Clínica y Transmisión**
- **Próximos números**

Nueva serie de Acheronta

Con un poco de demora, finalmente, he aquí el número 21 de Acheronta, que da inicio a una nueva (tercera) serie. En el editorial pasado habíamos anunciado algunas modificaciones en la presentación de la revista. La principal de estas modificaciones es la presencia de un núcleo temático (anunciado con anticipación) con el que abordamos los reportajes y que define el cuerpo central de artículos. Para este número, el tema convocante ha sido "Clínica y transmisión. La fábrica de casos". La segunda modificación que nos habíamos propuesto era la de pasar de una frecuencia semestral a una frecuencia cuatrimestral (es decir 3 números por año en vez de dos). Como lo que determina nuestro trabajo en esta revista es el interés y el gusto por lo que hacemos, se deduce que la segunda modificación, era absolutamente dependiente de cómo progresara ese trabajo. Lo que ocurrió, de hecho, fue que el tema propuesto nos entusiasmó, y las reflexiones y los debates que generó entre nosotros llevaron su tiempo. Concordantemente, también llevó su tiempo repensar los reportajes y adecuar la modalidad de construcción de la revista (como lo señalamos en su momento, no es lo mismo trabajar a partir de los materiales que nos proponen, sin ninguna convocatoria temática de nuestra parte, que trabajar teniendo en cuenta una problemática específica preanunciada). Por lo tanto, aunque mantenemos la idea de aumentar la frecuencia de publicación (creemos que agilizará el contacto con nuestros lectores y colaboradores), tendremos que esperar hasta que la opción se vaya imponiendo en forma "natural", a partir de las convocatorias temáticas que iremos haciendo (también pueden escribirnos y enviarnos propuestas de temas). En otras palabras, por ahora seguimos apareciendo en julio y diciembre.

Pasemos entonces al tema que nos convoca para este número

Clínica y transmisión

A fines del año pasado, mientras reflexionábamos sobre estos posibles cambios para los próximos números de Acheronta, apareció la edición de la biografía Sidonie Csillag (seudónimo de Margarethe Csonka), la que fuera la "joven homosexual femenina" del historial freudiano.

Me llamó la atención el poco eco que dicha biografía parece haber tenido entre la comunidad de los analistas, mas allá del excelente libro de Jean Allouch (*La sombra de tu perro. Discurso psicoanalítico. Discurso lesbiano*) y el ámbito de la ELP (de donde surgió la iniciativa de traducción, publicación y difusión de esa biografía), y algunas excepciones en otros ámbitos. Sobre todo si tenemos en cuenta dos cosas. Por un lado, que este es uno de los textos donde Freud plantea el problema mismo de la construcción de los "casos" ("*la causación en el sentido del análisis puede reconocerse con certeza en todos los casos, pero su previsión en el sentido de la síntesis es imposible*", Sigmund Freud, "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", Obras Completas, Editorial Amorrortu, Tomo XVIII, página 160). Y por el otro, que dicha biografía no careció (al menos en Argentina) de instancias de difusión en los medios masivos de comunicación. A modo de ejemplo podríamos citar al menos dos notas en las principales revistas de cultura:

- la **revista Ñ** (la revista de cultura de *Clarín*, el principal diario de Argentina) del 9 de octubre de 2004 le dedica un amplio artículo de dos páginas: "El fracaso de Freud en un tratamiento", de Mariano Plotkin (historiador, autor de "Freud en las pampas")

- el suplemento **Las/12** (el suplemento orientado a las mujeres, de *Página/12*, el diario del clásico suplemento de psicología de los jueves) del 31 de diciembre de 2004, otro tanto: "Quereme así", de María Moreno (periodista, cronista y crítica cultural)

Las únicas notas periodísticas que encontré, de presentación de la biografía, escritas por psicoanalistas, son las de

- Diana Paulozky (Crónica de una pasión que dura 100 años), publicada en el diario *La Voz del Interior* (Córdoba) del 24 de diciembre de 2004, quien se limita a una presentación general de la biografía, sin meterse con ninguna de las contradicciones o problemas clínicos que la misma puede plantear.
- Juan de Olaso (Amar como amo), publicada en el suplemento *Cultura* del diario *La Nación* del 30 de enero de 2005, quien comenta, en general, tanto la biografía como el libro de Allouch.

En cuanto a los dos artículos anteriores, escritos por personas ajenas al ámbito psicoanalítico, sorprende que su tenor hostil y provocativo no diera lugar a las respuestas habitualmente rápidas y numerosas con las que los psicoanalistas suelen alimentar los medios de difusión. Lo "normal" hubiera sido la posterior publicación de 2 o 3 respuestas, seleccionadas, incluida la intervención de algún terapista crítico del psicoanálisis (por si no hubiesen sido suficientes las críticas de las notas iniciales), de modo de completar así un "debate" que diera por digerido y procesado el asunto. Pero lo que desentona en esta ocasión, justamente, es la **ausencia** de esas respuestas y comentarios. De hecho, a pesar de escribir a posteriori de las notas de Plotkin y Moreno, ni Paulozky ni Olaso consideraron pertinente incluir en sus notas algún comentario al respecto, o debatir alguno de los problemas planteados, manteniéndose en el tenor de las presentaciones "generales" de libros.

¿Que pasó? ¿Por qué nadie les respondió? (1) ¿Por una simple cuestión de "sectarismo" institucional (no dar mayor realce a las publicaciones o desarrollos realizados por psicoanalistas de "otra" institución)? Es cierto que ese tipo de cuestiones siempre existen. Por ejemplo, podríamos especular con que ese haya sido el motivo de la ausencia de referencias al libro de Allouch en la nota de Diana Paulozky (a pesar de que el mismo tiene por tema la biografía de Sidonie Csillag, fue editado en simultáneo por la misma editorial, y esa editorial tiene sede en Córdoba), si tenemos en cuenta que esa psicoanalista es miembro de la EOL (a diferencia, por ejemplo, del caso de Olaso, quien participa de ámbitos que tienen un poco mas de simpatía hacia Allouch).
Pero sería una simplificación exagerada acotar el campo de los psicoanalistas a un universo de rivalidades institucionales: ni falta gente independiente, ni todos los colegas que participan de instituciones adoptan este tipo de actitud. Convendría encontrar alguna razón de mayor peso para pensar esta ausencia generalizada de respuestas.

La situación me recuerda un poco el "affaire" Sokal, cuyas críticas a Lacan y los lacanianos (y otros pensadores franceses), ocupó un lugar importante en los medios, pero, salvo alguna rara excepción, no generó respuesta de los psicoanalistas. Quizás los motivos esgrimidos en aquél entonces sean similares a los que operarían actualmente respecto de estos dos artículos de Plotkin y Moreno.
Un analista que consintiera con esta hipótesis y aceptara servirme de interlocutor podría decirnos que este tipo de críticas son demasiado "exteriores" al campo del psicoanálisis, que los argumentos presentados por esta gente son demasiado "falsos" o "ignorantes", y que sus intenciones son demasiado "hostiles". Y, aunque sea en parte, habría que darle la razón: evidentemente, solo pensar en tener que remontar zonzeras como que el de Sidonie Csillag fue "*uno de los pocos casos propiamente psicoanalíticos publicados por Freud donde la paciente es una mujer*", o que "*en su texto la única voz que se escucha es la de Freud*", amen de epítetos del tenor de "*los secuaces de Lacan*", no entusiasma mucho para elaborar alguna respuesta. Como suele decirse, "lo que naturaleza no da, Salamanca no presta", y su doctorado en Berkley no parece haberlo capacitado mejor a Plotkin para, no digamos entender, sino al menos poder "leer" algo de los textos que aborda (2). En cuanto a Moreno, la diferencia de su estilo (un poco menos de "academia" encima, y un poco mas de calle y pasión militante) le ahorra los ridículos de la impostura, pero no por ello vuelve mas aguda su lectura de los problemas en juego. Frases como "*¿es Jean Allouch un analista menos prejuicioso? Sus impactos de efecto parecen estar dirigidos demagógicamente a la comunidad GLTTBI como diciéndole "yo soy diferente"*" han generado la inmediata adhesión del abanico militante GLTTBI (3), pero también evidencian que no percibe que cierta discusión pueda tener un nivel mas profundo que la simple dimensión de los prejuicios morales culturales y el embanderamiento o no con algún tipo de reivindicación social.

Sin embargo, como bien sabemos los analistas, no es indispensable partir de verdades para obtener otra verdad, y así como podemos concederle a Lacan que pueda extraer "*una verdad, la definición del pasaje al acto como reacción a 'toda súbita puesta en relación del sujeto con lo que él es como objeto **petit a**'*" (4), desde una falsa identificación de la caída de Sidonie Csillag desde el puente como un pasaje al acto, salvando las distancias, quizás también podamos conceder que tanto Plotkin como Moreno, aún desde "falsos" razonamientos, puedan concluir o plantear, no obstante, algo "verdadero", aunque sea bajo la forma de preguntas "válidas".
De hecho, algo así ocurría con Sokal, quien, más allá de todas sus falacias sobre el uso y extrapolación de los recursos matemáticos a otras prácticas, podía concluir, no obstante, en algo quizás "verdadero", como, por ejemplo, su acusación al lacanismo de funcionar como una religión laica (5).
En consecuencia, cabe preguntarnos si, en un caso como en otro, la falta de respuesta de los psicoanalistas obedeció a la "exterioridad" y "falsedades" de sus argumentos o, mas bien, al acierto de algunos de sus planteos o preguntas.

Por ejemplo, una de las cuestiones que ambos plantean es que Sidonie Csillag no debería ser considerada como una enferma, o una paciente, sino como alguien que nos libra una enseñanza:

- Para Plotkin, con el libro de Rieder y Voight, la historia de Sidonie Csillag "*deja de ser un 'caso de Freud' para recuperar la identidad que ni Freud ni Lacan le otorgaron*", y "*dice mucho más sobre la vida en la Viena de entreguerras y sobre la de alguien que la vivió hasta sus extremos, que sobre las peculiaridades del psicoanálisis*"
- También para Moreno se trata de "*las enseñanzas de Sidonie Csillag"* antes que de un caso clínico.

Esta cuestión ya fue desarrollada por Allouch, cuando plantea que ella es un amo (al estilo hegeliano) decidido a ofrecer "una lección de amor", y "*no hay razón alguna para atribuirle menos ambiciones a la enseñanza de Sidonie Csillag que a la de Jacques Lacan o de Buda*": "*el amor llevado hasta la transparencia del ser (...) Sidonie Csillag: una lejana alumna de Plotino*" (6).
Ya el propio Freud también nos había advertido sobre las "particularidades" de este "caso"(7).
¿Qué cuestiones están implicadas, entonces, en el problema de si la "joven homosexual" de la que habla Freud es o no es un "caso"? ¿El "saber" extraído del mismo sería menos "válido" que, por ejemplo, el obtenido a partir del "caso" "Dora"? Si fuera así, ¿en qué sentido sería menos "valido"? ¿Que tal si apareciera una biografía de "Dora" que supuestamente diera por tierra con las interpretaciones de Freud?

Otra punto que tanto Plotkin como Moreno le recriminan a Freud es que no haya transcripto, de modo literal, las palabras de su paciente (8), como si ese tipo de material pudiese constituir una elemento mas "verdadero", como si eso eliminase la operación de recorte que, de todos modos, constituye cualquier elaboración de un caso, incluso cuando en el mismo haya frases textuales de la paciente. ¿Acaso de ese modo Freud hubiera concluido diferentemente? ¿Acaso, de ese modo, se hubiese "equivocado" menos (si de equívocos se tratara)?
De hecho, si queremos abundar sobre este punto, hasta la literalidad ha tenido problemas en los posteriores abordajes del texto freudiano. De hecho, cuando Lacan lo retoma, el término *niederkommen*, que significa tanto caer como parir, y en torno al cual Freud construye su interpretación del intento de suicidio (9), sufre todo un desplazamiento. En la sesión del 16 de enero de 1963, del seminario sobre la angustia (donde inventa el objeto a), Lacan dice que "*Este niederkommen es esencial a toda súbita puesta en relación, del sujeto, con lo que él es como objeto **a***", es decir, el pasaje al acto. Pero para construir este *"dejar caer (le laisser tomber)",* debe agregarle (en la sesión siguiente, del 23 de enero), la terminación "lassen": "*el niederkommen lassen*" (dejar*se* caer) (10), que no figura en absoluto en el texto de Freud.
Para completar, Lacan lee el episodio del puente como un pasaje al acto, es decir, la identificacion absoluta del sujeto con su objeto **a**, ubicando en ese lugar "*esa ley que se hace presente en la mirada del padre*", aquello a lo cual "*ella se siente definitivamente identificada, y al mismo tiempo rechazada, deyectada fuera de la escena*"(11). Pero esta "*mirada furiosa*" del padre (12) no surge de la propia Sidonie sino del contexto de la versión del padre. Esto lo señala el propio Freud: "*en la motivación expuesta por la muchacha, el padre no aparece; ni siquiera se menciona la angustia frente a su cólera*". La conexión entre esa "*interpretación profunda y la consciente, superficial, de la muchacha*", la establece "*el hecho de que en ese momento la dama había hablado igual que el padre y pronunciado la misma prohibición*"(13).
Entonces, ¿que fue lo "determinante?; ¿fue el encuentro con esa "mirada furiosa" del padre a la que se identificaría como objeto **a**, o fue el posterior rechazo de la dama, que Sidonie doblegará con su acto de amo?. A partir de esta nueva biografía, la conclusión que sacará Allouch es la siguiente: "*en cada una de*

sus tres tentativas de suicidio, Sidonie no SE deja caer; muy por el contrario, a través de ese gesto reiterado en que su deseo, en cada ocasión, prevalece sobre el cuidado de mantenerse con vida, ella se construye, se establece como amo" (subrayado de Allouch) (14).

En suma, no sería un "caso clínico", no habría "referencias" (como se supone que podrían constituirlo las transcripciones de las "palabras propias" de Sidonie) que dieran consistencia, no habría acuerdo entre las interpretaciones de los analistas, aún mas, todas esas interpretaciones habrían sido desmentidas por esta biografía.
Pero entonces, ¿qué es lo que hace "válido" al psicoanálisis? ¿En qué consisten sus "casos", sus presentaciones clínicas, sus historiales? ¿Que pensar de ese "deseo de un hijo con el padre" que "explicaría" la elección homosexual de Sidonie (a partir de la frustración que habría implicado el nacimiento de su último hermano)? ¿Existió? ¿No existió? ¿Qué estatuto tiene? ¿Donde ir a buscarlo? ¿Como se "probaría"? ¿Ni *niederkommen*, deseo de un hijo con el padre, ni *niederkommen lassen*, identificación a la "mirada furiosa" del padre como objeto a y pasaje al acto?. ¿Podría ocurrir o decirse lo mismo de cada caso clínico del que dan cuenta los psicoanalistas? En otro términos ¿Qué valor darle, entonces, a todo lo dicho y escrito sobre el caso de la joven homosexual de Freud, en particular, y todos los demás casos, en general?

A veces pasa que cuando la equivocación que podríamos haber cometido parece tan grande, nuestra respuesta frente a las críticas sea la de "extrañedad" y "exterioridad". Por eso proponíamos esa "explicación" para reflexionar sobre la ausencia de respuestas a estos problemas.

¿Cómo o desde dónde remontar la cuesta?

Aquel buen analista que había aceptado el rol de interlocutor, compadeciéndose de la situación desgraciada a la que nos ha conducido este razonamiento, me responderá, confiadamente, que el fantasma que nos persigue es el del ideal de la ciencia, para el cual la consistencia se obtiene de las equivalencias entre lo real y lo simbólico, equivalencias que supondrían que cuando se habla de algo se "sabría" de qué se habla, al menos en el siguiente sentido: esas relaciones entre uno y otro registro deberían poder reproducirse. Eso es, justamente, lo que parece contradecir la multiplicidad de interpretaciones o "casos" que encarnaría Sidonie Csillag.
Nuestro interlocutor agregará, luego, que en psicoanálisis esa equivalencia entre lo real y lo simbólico no funciona. Por el contrario, con lo que nos confrontamos en psicoanálisis es con un agujero en lo real, agujero en el sentido de aquello para lo cual no hay una misma equivalencia entre real y saber que sea válida para todos. Los "casos" clínicos, entonces, testimonian de lo que cada analizante inventó alrededor de ese punto.
De hecho, es el propio Freud, en ese mismo caso de la joven homosexual femenina, el que advierte (como lo recordábamos mas arriba) que la síntesis no suele ser tan satisfactoria como el análisis: "*durante todo el tiempo en que perseguimos el desarrollo* (de un proceso anímico) *desde su resultado final hacia atrás, se nos depara un entramado sin lagunas y consideramos nuestra intelección acabadamente satisfactoria, y quizás exhaustiva. Pero si emprendemos el camino inverso, si partimos de las premisas descubiertas por el análisis y procuramos perseguirlas hasta el resultado, se nos disipa por completo la impresión de un encadenamiento necesario, que no pudiera determinarse de ningún otro modo. Reparamos enseguida en que podría haber resultado también algo diverso, y que a este otro resultado lo habríamos podido comprender y esclarecer igualmente bien"*. En suma, Freud aclara que no pretende afirmar que "*un desengaño en la añoranza de amor derivada de la actitud del Edipo de los años de pubertad hará caer a toda muchacha, necesariamente, en la homosexualidad*" (subrayado mío) (15) Por eso ese saber es singular (y no universal) y de lo que se trata es de verdades subjetivas.

En suma, el deseo de un hijo con el padre, o el pasaje al acto, no son el "nombre" de algo que tendría su equivalencia (sin resto) en lo real (es decir, que podríamos visualizar o reproducir, a voluntad, como una experiencia científica), sino formalizaciones que requieren de una nueva lectura en cada caso. En otras palabras, son referencias a una estructura que, además de elementos comunes, incluye un vacío, de modo que, en cada caso, el resultado de la combinatoria es diferente (al modo un libro "*que constara de un numero infinito de hojas infinitamente delgadas*", como diría Borges en su cuento sobre la Biblioteca de Babel).

A esta altura, nuestro interlocutor ya se siente más cómodo. Hemos retornado a un discurso más "propio", que nos permite delimitar "fronteras", y que nos permite sentirnos más "en casa".

Pero, en realidad, ¿hemos resuelto el problema?, o la referencia al "cada caso", por válida que pueda ser, ¿también puede estar funcionando como un sistemático "patear la pelota" para mas adelante (mas precisamente, para el "próximo caso")?.
Por ejemplo, ¿cómo tomar la nueva lectura que agrega Allouch al caso?: "*la identificación de Sidonie Csillag como objeto **petit a** no está allí donde Lacan la sitúa. Ella no es, como objeto **petit a**, esa mirada paterna indignada que se ha mencionado (...) ¿Qué es entonces ella como objeto **petit a**? No una mirada, sino una voz*"(16) (lo que lo llevará a Allouch a una serie de reflexiones sobre la "*pulsión invocante*" como soporte pulsional de la "*perrería amorosa*"). ¿Es esta una lectura más "verdadera"? ¿Debemos embarcarnos en una discusión sobre cual es el objeto ***petit a*** de Sidonie, o, cómo ya ocurriera con Lacan y el pasaje al acto, se trata una lectura que, mas allá del caso en sí, extrae ciertas conclusiones respecto del estatuto del amor y su función en psicoanálisis? ¿Hay coincidencia con lo que dicen otros analistas?
Entre las pocas referencias que he encontrado de discusiones entre analistas, sobre la biografía de Sidonie, hay una reunión donde cruzaron comentarios sobre esa biografía y sobre el "*Tributo a Freud*" de Hilda Doolittle (17). En la ocasión, la panelista que abordó la biografía de Sidonie tomó la homosexualidad por el costado del amor cortés, y concluyó su exposición con la circunstancia que llevó a Sidonie a estudiar mecanografía, para subrayar "*la relación que esta mujer tiene con la letra; ya que las cartas de amor en el lugar del rechazo al goce sexual en la dimensión del cuerpo, tienen un papel muy importante en su vida*". ¿Sería entonces la "relación con la letra" y las "cartas de amor" como "rechazo al goce sexual" la cuestión central en Sidonie?¿Cuanto tiene esto de coincidencia o diferencia con los planteos de Allouch?
En otros términos: ¿cuantas lecturas se pueden hacer de un caso? ¿Cuantas cosas se pueden decir del mismo? Concordantemente, ¿cómo, o desde donde, se podría hacer valer algún límite, un "*no se puede decir cualquier cosa*"?

El problema con ese "*no se puede decir cualquier cosa*", es que alienta la idea de que se pudiera precisar, a priori, y de modo general, qué es lo que sí se podría decir de cada cosa. Creo que el "*no se puede decir cualquier cosa*" debería pensarse como un método antes que como un concepto. Si pretendemos hacer de ese "*no se puede decir cualquier cosa*" un criterio general, un punto desde donde, a priori, poder discriminar lo que está "bien" y lo que está "mal", nos estaríamos pasando a otro discurso. De modo similar, las formalizaciones son cuestiones de método antes que de conceptos. Y el psicoanálisis mismo, quizás sea un método antes que una teoría.
En otras palabras, lo que llamábamos el fantasma del ideal de la ciencia no es más que otro de los nombres de la fantasía de un punto exterior desde donde poder ponderar las cosas. Por eso, cada vez que disolvemos ese fantasma con algunas respuestas sobre el estatuto diferencial del saber y la verdad en psicoanálisis, el problema retorna por algún otro costado, como por ejemplo, con interrogantes acerca del estatuto y la consistencia de nuestras presentaciones clínicas, de nuestros historiales, de nuestras formalizaciones, de nuestras interpretaciones, de nuestras teorías, y las vías de nuestra transmisión. Nos dedicamos entonces a metaforizar, una y otra vez, la existencia de ese agujero en lo real. ¿Para qué hay que hacerlo tantas veces? ¿Acaso porque, como ocurre en un análisis, la convicción no surge por la evidencia de una revelación sino por el "gasto" que la "demostración" requiere para obtener su consistencia? En ese sentido, ¿podríamos decir que "experiencia acumulada" en la clínica y el ejercicio de la transmisión, a semejanza del análisis, podría aportar cierta "advertencia" respecto de ese agujero que nos dedicaríamos a metaforizar?

Estas preguntas y problemas son las que orientaron nuestra convocatoria para este número de Acheronta, con el tema "clínica y transmisión", siendo el detonante o elemento catalizador la publicación de la biografía de Sidonie Csillag, y el libro de Allouch. Con este tipo de preguntas encaramos los **reportajes** y orientamos la construcción de la sección de **artículos** que responden a este núcleo temático.

Como, de todos modos, hemos mantenida abierta la opción de recibir propuestas de artículos sobre temas que no sean específiamente el de la convocatoria (opción que sigue abierta), hemos conformado, con esos artículos, otras dos secciones tituladas "Arte" y "Extensiones".
Y, por supuesto, mantenemos la regularidad de otras secciones como la dedicada a “la enseñanza de Lacan” y la de presentación de “libros y revistas” recibidas en la redacción.

Espero que cada cual encuentre algunos fragmentos interesantes en la lectura de estos materiales. Y los invito a enviarnos sus comentarios (redaccion@acheronta.org) o artículos.
No damos por concluido el tema de "Clínica y transmisión" y seguramente seguiremos teniendo, en próximos números, secciones afines al mismo.

Próximos números

En el editorial del número 20 habíamos propuesto "*La formación de los analistas*" como tema convocante para el número 22, y "*El cuerpo y el psicoanálisis*", para el número 23. Mantendremos la propuesta.
El problema de "*la formación de los analistas*" tiene muchos y evidentes lazos con el tema de "clínica y transmisión". Pero también su especificidad. El trípode clásico es el que conforman el análisis personal, la supervisión, y la formación teórica, al que las orientaciones lacanianas han agregado el dispositivo del pase. Realizaremos una serie de reportajes a colegas ligados a diversas instancias de formación, y lo invitamos a escribir sobre los problemas, dificultades y preguntas que se presentan en relación a cada uno de estos ejes y dispositivos.
El cierre de recepción será el 3 de diciembre del corriente año. Cualquier pregunta, sugerencia, o comentario, no dude en escribirnos a redaccion@acheronta.org

Michel Sauval

Notas

(1) Obviamente, no se trata de reclamarle nada a nadie. No hay ninguna obligación de responder a nada, y no es mi pretensión hacerme soporte de alguna demanda en ese sentido. Simplemente tomo esta circunstancia como un posible indicador sintomático o, al menos, como excusa para desenvolver la serie de reflexiones o preguntas que aquí presento.

(2) Por ejemplo, de tanto quejarse porque "*en su texto, la única voz que se escucha es la de Freud que no nos proporciona versiones siquiera fragmentarias de los sueños o de otro tipo de material que pudiera haber aparecido en las sesiones*", a Plotkin se le escapa por completo toda la riquísima discusión que plantea Freud sobre el problema de la verdad y mentira en los sueños y su interpretación, los problemas de la transferencia, y sobre todo, el problema ya mencionado de la construcción de los casos.

(3) El texto de María Moreno fue reproducido en varios sitios, como por ejemplo:

- http://www.geomundos.com/sociedad/varios/la-lesbiana-que-sigmud-freud-no-pudo-curar_doc_5494.html
- http://anodis.com/nota/3327.asp
- http://www.colegaweb.net/portal/html/gestor_lesbos/ver_item.asp?id=171

(4) Jean Allouch, *La sombra de tu perro*, Ediciones Literales y El cuenco de plata, página 103
Según el adagio estoico "*ex vero sequitur verum, ex falso sequitur quod libet"* (de verdad se sigue verdad, de falsedad se sigue cualquier cosa), lo verdadero no podría implicar lo falso, sin impedir, sin embargo, que de lo falso se pueda deducir tanto lo falso como lo verdadero.

(5) Lo que no le impedía, of course, al propio Sokal, desarrollar un fundamentalismo no menos religioso, en su postulación personal como garante del buen uso de las matemáticas

(6) Jean Allouch, *La sombra de tu perro*, Ediciones Literales y El cuenco de plata, páginas 77 y 115

(7) Freud señala que no es ella la que pide análisis (sino su padre), que no la considera una "*enferma*", e incluso llega a sugerir que mas que de un análisis de lo que se trató fue de una "*observación*" ("*la muchacha de nuestra observación*", en "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", Obras Completas, Editorial Amorrortu, Tomo XVIII, página 150) ya que "*la tarea propuesta no consistía en solucionar un conflicto neurótico, sino en transportar una variante de la organización genital sexual a otra*" (idem, página 144), cuestión descarta por el propio Freud:"*no es misión del psicoanálisis solucionar el problema de la homosexualidad*"(idem, página 163).
Véanse los comentarios de Thomas Gindele (el traductor de la biografía, del alemán al francés) en el postfacio de la biografía: "*Freud, Lacan, Sidonie: desfasaje*"

(8) Plotkin dice que Freud "*no nos proporciona versiones siquiera fragmentarias de los sueños o de otro tipo de material que pudiera haber aparecido en las sesiones*" y que "*lo que obtenemos de los textos de*

Freud es la versión que él proporciona de lo que sus pacientes dijeron", y Moreno se queja de que "*en el escrito de Freud no aparece jamás la palabra de su paciente*".

(9) "*significaba la consecución de aquel deseo cuyo desengaño la había empujado a la homosexualidad, a saber, el de tener un hijo del padre, pues ahora ella caía por culpa del padre*", Sigmund Freud, "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", Obras Completas, Editorial Amorrortu, Tomo XVIII, página 155

(10) Jacques Lacan, Le Séminaire, livre X, L'angoisse - Seuil - páginas 130 y 136

(11) Idem, página 131

(12) Sigmund Freud, "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", Obras Completas, Editorial Amorrortu, Tomo XVIII, página 154

(13) Idem, páginas 156 y 155

(14) Jean Allouch, *La sombra de tu perro*, Ediciones Literales y El cuenco de plata, páginas 103

(15) Sigmund Freud, "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", Obras Completas, Editorial Amorrortu, Tomo XVIII, página 160

(16) Jean Allouch, *La sombra de tu perro*, Ediciones Literales y El cuenco de plata, páginas 104

(17) La reunión realizada (a fines de abril del 2005) en la APLP (Asociación de Psicoanálisis de La Plata). No se porqué habrán considerado que el título "Revisión de la homosexualidad femenina" era el "adecuado" para la ocasión.

Reportajes

Presentación sección "Reportajes"

Michel Sauval

Reportajes

- Pura Haydée Cancina
- Alfredo Eidelsztein
- Juan Dobón
- Marcelo Peluffo
- Juan Carlos Indart

Tal como lo señaláramos anteriormente, este número inicia una nueva serie en Acheronta, una de cuyas características es una convocatoria temática. Para este número de Acheronta, el tema propuesto es "*Clínica y transmisión. La fábrica de casos*", y con esta sugerencia abordamos los reportajes (ver **editorial** de este número). La secuencia cronológica de los mismos fue la siguiente.

Comenzamos con **Pura Cancina** (17 de marzo de 2005), quien, como lo señalamos en la convocatoria temática del editorial del número pasado de Acheronta, ha acuñado la expresión "fábrica de casos", en la Argentina, a partir de una experiencia de trabajo en la Escuela Sigmund Freud de Rosario, de la cual han resultado dos libros publicados: *La fábrica del caso: la Sra. C.* (1997)*, La fábrica del caso II: los personajes de Ernesto Sábato* (1999). La conversación giró en torno a esa experiencia de trabajo, incluida la extensión del dispositivo al ámbito universitario, y podríamos decir que el ordenador de las reflexiones de Pura Cancina fue la siguiente referencia de Lacan (que ella misma propuso): "*para tener efectos es imprescindible que el psicoanalista sea al menos dos: aquél que produce sus efectos y aquél que los teoriza*". Pura Cancina entiende la clínica como reflexión sobre la práctica y la fábrica de casos como una práctica de lectura (porque trabaja sobre casos que no son propios) que se hace entre varios. Sugiere pensar la referencia de Lacan "*en cuanto a teorizar tu posición de analista, teorizar los efectos de esa posición. (...) Si no teorizaras esos efectos estarías haciendo psicoanálisis aplicado. Estarías trabajando desde el saber del otro, de ese que has dejado en el lugar del Maestro. Así ya no producirías los efectos esperables de una análisis en cuanto a la disolución de la transferencia*".

> ***Pura Haydée Cancina*** es Psicoanalista; AE y AME de 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; Directora de la colección "Bordes de la clínica" en la editorial Homo Sapiens; Autora de: *Escritura y femineidad, ensayo sobre la obra de Marguerite Duras* (1990), *El dolor de existir ... y la melancolía* (1993, reedición de 2000), *Fatiga crónica - Neurastenia* (2003); Compiladora y coautora de: *Bordes, un límite en la formalización* (1995), *La fábrica del caso: la Sra. C.* (1997)*, La fábrica del caso II: los personajes de Ernesto Sábato* (1999)
> Email: pcancina@arnet.com.ar

El siguiente reportaje fue a **Alfredo Eidelsztein** (7 de mayo de 2005). En este caso nos interesó conversar sobre su tesis "clínica-formalización", con la que obtuvo el doctorado en la Universidad Nacional de Buenos Aires, a fines del año pasado. Alfredo Eidelsztein sostiene una discusión respecto de una posición (que él considera mayoritaria entre la comunidad psicoanalítica) en la que todo remite al goce: "*El goce es más contagioso que el sida. Todo el mundo habla del goce, los pacientes hablan del goce, los no psicoanalíticos hablan del goce, todo el mundo habla del goce*". Lo que Eidelsztein cuestiona en esta omnipresencia del goce es su abordaje y tratamiento como una "experiencia", lo que emparenta al psicoanálisis a "*la forma en que en occidente se está tramitando cada vez más una idea que reina, que es la de lo inefable, en una relación esencial a la nada, que es la vertiente poética".* En ese contexto, para Eidelsztein*, "el psicoanálisis, como forma de hablar del goce, es una poética*". En torno a estas ideas, la conversación abordó cuestiones varias como la formalización y la lógica en psicoanálisis, la posición del "maestro" y los obstáculos a la transmisión, los límites de la interpretación, el fin de análisis y la cura de la neurosis, el estilo, etc.

Alfredo Eidelsztein es Psicoanalista; Miembro de "Apertura Buenos Aires, Sociedad Psicoanalítica" y corresponsal de "Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata"; Doctor en Psicología por la Universidad Nacional de Buenos Aires; Profesor del Posgrado de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, desde 1992; Profesor en Universidades de Chile, Brasil y Costa Rica; Profesor a cargo de los siguientes seminarios en EduPsi (el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo): Análisis parcial del concepto de pulsión, El fantasma y la clínica psicoanalítica, El padre en psicoanálisis, Posición del inconsciente; Autor de: *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*, Manantial, 1992; *El grafo del deseo*, Manantial, 1995; *Glosario de términos sobre estructuras clínicas en la enseñanza de Lacan*, en colaboración, JVE, 2000; *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Letra Viva, 2001; *La pulsión respiratoria en psicoanálisis*, Letra Viva 2004
Email : eidelszt@fibertel.com.ar

Marité Ferrari nos sugirió el reportaje a **Marcelo Peluffo** (19 de mayo), con quien conversamos acerca de una experiencia que desenvolvieron durante varios años, de discusión de escritos presentados por los miembros del grupo de trabajo: "*El eje de la cuestión pasa por apostar al escrito, a que lo que se trabaje, que ni siquiera sé si es un caso, sea un escrito*", algo que permita "*acotar el parloteo de la gente, cosa que los analistas, considero, padecemos, y mucho. Digo, de la verborragia, la ecolalia, la reverberación, todos esos fenómenos del habla*". No dejó de llamarnos la atención la cuestión de que siendo el proceso analítico algo que suele ordenarse desde los efectos de la palabra hacia el escrito, en esta experiencia de trabajo siguieran un proceso inverso: partir de un escrito, y quedarse en los efectos de la palabra. Lo que llevó a reflexionar sobre los eventuales efectos extragrupo que ese trabajo producía.

Marcelo Peluffo es psicoanalista
Email: mp23@arnet.com.ar

En el caso de **Juan Dobón** (11 de junio de 2005), conversamos en torno a la experiencia de trabajo con los, por él llamados, "vectores clínicos". Según nos relata, los mismos surgen a partir de repensar "*la función-analista en algunos dispositivos de formación, el análisis mismo, la supervisión o los grupos de estudio*". El "vector" retoma el dispositivo del cartel, pero haciendo valer la cuestión del que el *mas uno* es una función que no se pueda asignar a priori, ni de modo permanente, y teniendo en cuenta la función del *uno en más* que Lacan plantea en "la lógica del fantasma": "*Vector es esa línea de fuerza que supone un inicio y un final, pero donde lo que está en el final está en el inicio en potencia, que se despliega y orienta*". La idea del vector es pensada principalmente en extensión, es decir, como elaboración sobre un tema (con eventual elaboración de un escrito), a partir de los casos clínicos trabajados en el cartel. Pero a lo largo de la conversación surgió también la idea del vector en intensión, es decir, aquello que resulta del trabajo sistemático sobre un caso en particular.

Juan Dobón es Médico Psiquiatra y Psicoanalista; Director del Instituto de Investigaciones del Campo Psi-Jurídico; Consultor Sociedad Argentina de Psicopatología (S.A.P.); Jefe de Consultorios Externos. Servicio de Psicopatología. Hospital General de Agudos P. Piñero; Coautor de varios libros, entre ellos "Lo público, lo privado y lo íntimo"
Email: jedobon@intramed.net

El broche final fue con **Juan Carlos Indart** (21 de junio de 2005), con quien conversamos sobre las características y problemas que presenta la presentación de casos y otras modalidades de transmisión, como la supervisión y el dispositivo del pase. Respecto de la primera, para Indart "*no es interesante si la forma debe ser más al modo de la ciencia, o la forma debe ser más poética, o la forma debe ser la monografía histórica o médica, con todos los antecedentes familiares primero, el orden de las entrevistas, etc. Ha habido muchos modos. Lo importante es que ninguno usa estadísticas, y el asunto son las consecuencias, como les decía, es decir, que motive nuevas invenciones de saber por parte de otros colegas*". Respecto del problema de la transmisión y el saber, Indart plantea que "*nuestra certeza es que aquí no hay saber en lo real, y los casos testimonian de lo que cada analizante inventó alrededor de ese punto*", a diferencia del lobby de los laboratorios farmacéuticos con sus agentes universitarios, sus expertos en neurobiopsicoinmunoendocrinología, y sus tratamientos cognitivos-comportamentales, para quienes "*del caso no queda nada sino su valor numérico en un porcentaje*".

Juan Carlos Indart es Sociólogo, Ex-profesor de Metodología de la Ciencia y la Investigación Social, y de Semiótica arquitectónica, en la UBA, Ex-Director del Centro de Comunicación Masiva,

Arte y Tecnología de la Municipalidad de Buenos Aires, Cofundador de la revista Lenguajes, Psicoanalista, Miembro y ex-presidente de la Escuela de la Orientación Lacaniana; miembro de la Escuela Brasileña de Psicoanálisis y miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Ex-presidente de la Fundación del Campo Freudiano en Argentina y cofundador de la Asociación del Campo Freudiano de Bolivia, Actualmente es Director de la revista de Lacaniana, de la EOL, cuyos dos números publicados son: "La economía del psicoanálisis", y "Las prácticas de la escucha y sus argumentos", Ha publicado varios libros, entre los cuales "*Sobre el amor y el deseo del analista*" y "*La pirámide obsesiva*"
Email: cindart@infovia.com.ar

Para terminar, consideramos de interés adjuntar a esta serie de reportajes, otros 4 que ya fueron publicados en la revista "***Relatos de la Clínica***", y nos parecen muy pertinentes para el tema de "clínica y transmisión" que abordamos en este número de Acheronta. Ellos son:

- En el primero número, el reportaje a **Jorge Baños Orellana**, autor de dos libros particularmente interesantes sobre el problema de la transmisión del psicoanálisis: "*El idioma de los lacaniano*" y "*El escritorio de Lacan*".), y con quien conversamos acerca del "escritorio" de los analistas, los debates y reflexiones realizadas en otros campos sobre la escritura, lo real y la ficción, etc.
- En el segundo número, el reportaje a **Juan Carlos Stagnaro**, director de la revista Vertex y de la editorial Polemos, con quien conversamos sobre la semiología psiquiátrica (justamente, Polemos acababa de iniciar la edición de una serie de libros de la "psiquiatría clásica").
- Y en el tercer número, en cuya ocasión la pregunta fue por la *lengua* en que se relata la clínica, y mas en particular la relación del psicoanálisis y su transmisión en los diferentes idiomas. Dialogamos con **Alicia Lowenstein**, sobre las particularidades del alemán y del texto freudiano, y los problemas que plantea la traducción, y con **Enrique Millán**, sobre las particularidades que aporta la lengua castellana

Buena lectura

Reportaje a Pura H. Cancina

Realizado por Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Michel Sauval: Este va a ser uno de los primeros reportajes dentro de la nueva serie en Acheronta. Luego de una serie de 10 números (del 11 al 20), donde el tenor de los reportajes era el de algo así como una historia de vida….

Pura Cancina: Recibí muchas repercusiones del reportaje que me hicieron anteriormente.

MS: Me alegro.

PC: Recibí llamados, cartas….

MS: Me alegro.

En esta nueva serie los reportajes, lo mismo que cada número de Acheronta, serán temáticos.

Algo así se insinuó ya en los reportajes del número 19 donde las historias de vida también fueron un tema: la historia de algunas revistas de psicoanálisis de carácter independiente (reportajes a Mario Pujó, director de "Psicoanálisis y Hospital", y a Miguel Kohan, director de "Actualidad Psicológica").

Por eso, también, simbólicamente, cambiamos del living, de la vez pasada, al consultorio… (risas)

PC: Estaba esperando que me explicaran... (risas)

MS: Estuvimos temas, y la elección de los tres temas para este año fue, primero "Clínica y transmisión. La fábrica de casos", luego tendremos "La formación de los analistas" y finalmente "El cuerpo", todavía sin forma o precisiones sobre como abordar el tema.

PC: El segundo es lindo tema.

MS: También veremos cuanto repercute en el segundo de lo planteado en el primero.

PC: Claro.

MS: Respecto de clínica y transmisión, nos interesó el tema de la construcción de los casos, y de ahí la referencia a la "Fábrica de casos". Teníamos dos referencias, uno de ellas la tuya.

PC: Cual es la otra?

MS: La colección de libros en Epeele (Editorial de la Letra)

PC: Ahhh, claro.

MS: Y esa colección remite, obviamente, a la referencia a la Fábrica de casos en los textos fundacionales de la *école lacanienne de psychanalyse*

PC: Yo la tomé de ahí la idea de la fábrica de casos.

MS: En Epeele tienen varios títulos publicados bajo esa referencia. Por ejemplo, el de Danielle Arnoux sobre Camilla Claudel - de hecho, en este número de Acheronta vamos a tener un artículo de Marcelo Pasternac sobre ese libro….

PC: A Marcelo Pasternac lo conocí en Córdoba, cuando empecé Psicología.

MS: En tu caso, la referencia es al seminario que, con ese título, venís desarrollando desde hace varios años.

PC: Te cuento la historia: en el 86 empecé la fábrica de casos en la cátedra de clínica, en la Facultad de Psicología de Rosario. Un par de años antes entro en contacto, en un encuentro que se hace en Córdoba, con gente de la Escuela Lacaniana. Yo seguía con mucho interés a la revista Littoral. Recuerdo que ahí estuvo Porge -de quien ahora me considero amiga – y en ese momento ellos comentan lo de fábrica de casos, y se hace un ensayo de fábrica de caso en esos días.

Gerardo Herreros: ¿De donde viene el nombre "Fábrica de casos"? De donde lo tomaban?

PC: No lo sé. No lo encontré nunca.

MS: No conozco ninguna referencia a Freud o Lacan. Creo que lo inventaron ellos.

PC: Si, me parece que lo inventaron. Te voy a decir que tiene derivaciones interesantísismas, porque en este momento están funcionando fábricas de caso en el mundo con distintos nombres, pero la idea original es la de fábrica.

Guillermo Pietra: En Córdoba hicieron un ensayo, en qué sentido?

PC: Se montó el dispositivo para un trabajo de una tarde, pero una fábrica requiere mucho más tiempo de trabajo. Por eso te digo que fue un ensayo, de montar el dispositivo. Y lo hicimos con Porge.

Luego, cuando concursé para la cátedra de clínica, en la Facultad de Psicología de Rosario, presenté la fábrica de casos como una forma de trabajo de la clínica. A partir de ahí yo seguí elaborando la idea, pero ya por mi cuenta. Y por eso te decía que no me gusta esto de transmisión de la clínica, porque para mí, la clínica es transmisión; la clínica ya es ese tiempo en que vos volvés sobre lo que ocurrió en el acto, y logras alguna formalización.

MS: No es el sentido habitual de la palabra clínica.

PC: No, porque el sentido habitual viene de la clínica médica, viene de lo que fue después la psicología clínica, que por tal se entendía la atención de los pacientes.

Pero la clínica médica excede eso. Si vos pensás, la clínica médica no es solo la atención del paciente, la clínica médica es el intento de formalización de lo que observas.

GH: Es lo que se piensa al lado de la cama.

PC: Exactamente. Para los clínicos era observar atentamente, discriminar y clasificar. Esto es lo mejor de la clínica psiquiátrica, que es la clásica.

Ahí me parece que excede el simple hecho de atender a alguien o escuchar a alguien, porque ya está incluido, en la observación, el hacer clínica. Que es lo que Lacan después llamó "cliniquear".

"Cliniquear" sería que cada uno a partir de su práctica, va construyendo su propia clínica.

Ahí fabriqué un nudo que sirvió lo que sirvió...

MS: El que presentas en el primer libro de la Fabrica de casos?

PC: Sí. Me sirvió para separar campos y mostrar como se reunían: eran la práctica, la clínica y la teoría. Pero mucho tiempo después encontré una afirmación de Lacan que se me transformó en clave, porque daba cuenta de lo que yo venía tratando de sostener, y me abría un campo de pensamiento mucho más amplio. Es cuando Lacan dice del psicoanalista que es necesario que sea al menos dos. Dice así: "*para*

tener efectos es imprescindible que el psicoanalista sea al menos dos: aquél que produce sus efectos y aquél que los teoriza". "*Para producir esos efectos, los teoriza*". Es la diferencia entre el momento del acto y la necesariedad de la teorización. Pero, además, él lo pone de una manera donde para poder producir efectos tenés que teorizarlos. Esto lo dice en el Seminario XXII, R.S.I., el 10 de Diciembre de 1974 (1).

Desde que lo encontré permanentemente lo uso porque me parece que es una frase fundamental para pensar qué es la clínica.

Por eso te decía, para mí, la clínica es transmisión, es esa reflexión sobre el acto en función de transmisión. Porque cuando estás formalizando ya no lo estás haciendo solo para vos sino también para el otro.

MS: Pero, qué sería transmisión?

PC: Te diría: hacer avanzar la clínica psiquiátrica, por ejemplo; sería, esto, que hubo de enseñanza en tu práctica, hacerlo enseñanza; eso que te enseñó, enseñarlo, transformarlo en enseñanza para otro.

MS: Pero no es lo mismo la enseñanza que la transmisión. En la enseñanza está la dimensión de la universalidad, de aquello que vale igual para todos. En cambio en la transmisión tenemos la dimensión particular. La transmisión es uno por uno, y por eso Lacan podía decir (2) que la única formación que podía transmitir era un estilo. Por eso usamos esa palabra en nuestra convocatoria. ¿Qué es lo que se transmite?

PC: En la idea de fábrica de casos está contenido el caso por caso. Es cuando un caso – y esto sería una ruptura con toda la epistemología de la evidencia – cuando un caso, suficientemente trabajado, produce una enseñanza. En ese sentido coinciden transmisión y enseñanza.

Me parece que el problema de la enseñanza pasa más por la posición. Podríamos decir que un paciente te puede enseñar, y no está en posición de enseñante. Vos podes enseñar y ponerte en posición de enseñante. Esta es la cuestión que hace la diferencia entre la transmisión y la enseñanza: cuando vos podes producir una enseñanza sin estar en posición de enseñante, ahí hay algo que se transmite.

Entonces, hay transmisión, pero también hay enseñanza.

La enseñanza tiene que ver con una aclaración en el orden del saber. Ojo, no del conocimiento, sino del saber. Entonces, creo que cuando hay transmisión, hay enseñanza. En cambio, a veces puede haber enseñanza y no haber transmisión.

MS: Yo entiendo la enseñanza como una modalidad de transmisión que sería el ideal de una transmisión universal, es decir, algo común para todos.

PC: Te referís a la modalidad universitaria.

MS: Pero por eso la pregunta remite a qué es lo que se transmite.

PC: Si vuelvo a mi nudo, que no se por qué lo pongo en cuestión permanentemente pero siempre vuelvo a él, la clínica está situada en ese lugar de articulación de lo que es la práctica y la teoría: pone en cuestión la teoría y formaliza algo de la práctica. Porque no es solo cuestión de sumar a la teoría sino poner en cuestión a la teoría. Por eso, ¿en que punto es enseñante? En ese punto, en el punto en que pone en cuestión un saber consabido, un saber ya establecido. Y esto es lo que ha hecho la clínica siempre, en todos los terrenos, no solo en el psicoanálisis – hablo la clínica en el buen sentido de lo que fueron los clínicos clásicos.

Es donde se pone en cuestión el saber establecido.

GH: Pero convengamos que hay palabras en el discurso lacaniano, y que se utiliza más el significante transmisión que enseñanza.

PC: Pero el discurso lacaniano tiene TAMBIÉN caballitos de batalla que te impiden reflexionar.

Lo que yo digo es que si hay transmisión, verdaderamente, hay enseñanza.

MS: Te planteo el ejemplo del caso de la joven homosexual femenina, Sidonie Csillag, del cual, con este libro de Allouch, "La sombra de tu perro", tendremos cuatro versiones. Primero era el deseo de tener un hijo del padre, según la versión freudiana, que Lacan retoma en primera instancia, pero luego cambia y hace de la escena del puente su referencia para explicar el pasaje al acto, y finalmente, de la biografía de Sidonie Csillag, como bien señala Allouch, resulta una posición de amo. Tirarse del puente ya no fue un pasaje al acto sino un acto de amo: arriesgar la muerte si es necesario para imponer su posición. Y Allouch subraya cómo Lacan, aún del error respecto del caso, extrae una enseñanza sobre el pasaje al acto. Entonces, uno diría, hay una enseñanza

PC: Exactamente.

MS: Bueno, pero entonces surge la pregunta: ¿cual es el hilo de consistencias en esto? En lo que sería una reflexión sobre la práctica, Lacan saca una enseñanza sobre el pasaje al acto de algo que no era un pasaje al acto.

PC: Bueno, una cosa sería la fábrica de casos y otra la clínica como reflexión sobre la práctica.

Veamos como se hace clínica con la fábrica de casos. Primero sitúo: clínica como reflexión sobre la práctica. Ahora pasemos a la fábrica de casos.

En el «Seminario sobre la carta robada» Lacan subraya la importancia de que trabajemos con un relato. El que sea un relato vuelve "visible" –usando una metáfora escópica- lo que en la acción concreta no podríamos ver por las necesidades mismas del drama que esa acción despliega.

Dice así:

«*La narración, en efecto, acompaña al drama con un comentario sin el cual no habría puesta en escena posible. Digamos que su acción permanecería, propiamente hablando, invisible para la sala -además de que el diálogo quedaría, a consecuencia de ello y por las necesidades mismas del drama, vacío expresamente de todo sentido que pudiese referirse a él para un oyente. Dicho de otra manera, que nada del drama podría aparecer ni para la toma de vistas, ni para la toma de sonido, sin la iluminación con luz rasante, si así puede decirse, que la narración da a cada escena desde el punto de vista que tenía, al representarla, uno de los actores*.»

El relator relata el relato que el prefecto de policía hace a Dupin y es el relato el que permite ver lo que en la escena real tiene que pasar desapercibid. Luego, en el seminario, Lacan nos relata el relato de Poe, o sea, el relato que el relator hace del relato del prefecto a Dupin. Relato, de relato, de relato que, lejos de oscurecer los hechos –como dice la teoría del rumor-, en este caso contribuye a esclarecerlos porque cada relato es una nueva lectura.

La fábrica de casos es principalmente una práctica de lectura, porque trabaja sobre casos que no son propios. No es tu práctica sino lo que otro transmite –relata- de su práctica, sobre lo que vos haces un ejercicio de lectura y fabricás un nuevo relato. Y no solo vos, sino vos y algunos otros, porque la fábrica de casos se hace entre varios, que pueden coincidir, o separarse –para tomar en cuenta esto que vos decís.

En la experiencia en la escuela de Rosario, experiencia de muchos años ya –en este momentos puntual no está funcionando pero seguramente la retomaremos pronto– se fabricaba un caso durante todo un año. Había un grupo trabajando en algo que organizaba el trabajo de ese grupo -y no te podría decir qué es, quizás fuera una palabra, una transferencia de trabajo, una pregunta– , que ordenaba el caso y donde cada uno aportaba lo suyo a un solo caso. Entonces el caso es un caso fabricado por la fábrica.

Publicamos dos, y nos faltó el tercero.

MS: En qué consiste esa fabricación?

PC: Cada uno toma un aspecto del caso, algo que le interesaba especialmente, lo reflexionaba, lo trabajaba, intentaba alguna articulación, y lo proponía al resto del grupo.

GH: Como se llamaba ese caso?

PC: Era la fábrica en la escuela. Todavía se mantiene en la Facultad.

Hablando de enseñanza y transmisión, todos los años, los alumnos que pasan por la fábrica de casos –que no son todos y esto es fundamental porque es fundamental que los que participen lo hagan por elección y no todos eligen clínica psicoanalítica, y de esos, están los que eligen la fábrica– te dicen que por primera vez están aprendiendo psicoanálisis. En ese sentido te digo que hay enseñanza, en esta práctica de trabajar un caso, ellos están aprendiendo psicoanálisis.

Bueno, entonces, ¿cómo era tu pregunta?

GH: De donde salía el caso?

PC: Descubrí que es muy distinto en la Universidad, donde yo invito a un analista –por lo general son 3 por año– un analista de fuera de la estructura universitaria, que presenta un fragmento de su clínica –porque ya hay una puntuación, ya no es práctica, es algo de la clínica de ese analista…

MS: Y la "fábrica", ¿Qué haría en relación a eso?

PC: Los alumnos establecen un texto, con determinadas pautas, y a partir de ahí se trabaja con ese texto. Por supuesto que en la Universidad los docentes tenemos una posición activa de orientación.

MS: Pero cual es el objeto de ese trabajo?

PC: Van fabricando el caso. Llegan a un mayor nivel de formalización. Lo que apareció como una experiencia más en bruto –aunque por supuesto que ya hay puntuaciones, porque el analista que lo presenta ya hizo puntuaciones– es re-trabajado, re-elaborado, se desarrollan hipótesis acerca de la estructura, de los movimientos de la transferencia, etc. Se despeja lo básico.

MS: En el documento fundacional de la ELP, cuando hablan de la fábrica de casos la plantean para poder dar cuenta del elemento transferencial. Es decir, quedaba impugnado que un fragmento de clínica pudiera ser objeto de transmisión en la medida en que el analista que lo enuncia no podría tomar en cuenta el hecho transferencial, especialmente ante la tarea de presentarlo ante un público. Para diferenciar esto de una práctica de control o supervisión, en ese texto se plantea que sea un cartel el que haga aquello que no podría hacer uno solo, es decir, trabajar el problema transferencial y la función del público al que estaría dirigido. Me parece entender, en ese sentido, que el objeto de la fábrica sería dar cuenta de la consistencia propia del caso teniendo en cuenta el elemento transferencial.

Aquí, como sería?, o como funcionaba en tu seminario?

PC: Son dos situaciones diferentes, en la Escuela y en la Facultad, y se han ido diferenciando, necesariamente, por el ámbito de trabajo. En la Universidad estaría más cerca de esto que vos estás planteando. Hay, desde el público –un público de estudiantes, por supuesto, trabajando con sus docentes– increíblemente, hay un despeje de la posición transferencial, hay caso si ahí hay un analista que ha dado elementos para que haya caso.

En la escuela es distinto. Empezamos así, pero ¿qué nos pasó? Es un grupo de trabajo con mucha transferencia de trabajo entre sí, y el analista que presentaba no se retiraba, o si se retiraba era muy forzado, porque formaba parte del grupo de trabajo. Entonces hicimos una experiencia de dos o tres años con casos presentados por analistas y finalmente empezamos a trabajar con textos.

MS: La Señora C.

PC: Exacto, la Sra. C., los personajes de Sábato, y Sybille Lacan. Fue variando, porque una cosa es trabajar una desgrabación de una presentación de enfermos, otra cosa es trabajar lo que el personaje de un libro dice de lo que puede ser la estructura, y otra cosa es trabajar un texto testimonial, como fue el de Sybille Lacan.

Entonces, esto fue variando, pero lo que no fue variando es la forma de trabajo.

En el primer caso, en la presentación de enfermos de Lacan, está tanto la estructura del caso, desplegada, como desplegada a partir de la presentación. Esto es clarísimo que si no era Lacan, ahí no había la Sra. C.

Distinto lo otro, como es el arte de un escritor para desplegar una determinada estructura que, seguramente, tiene mucho que ver con él (3). Y el tercero es un texto testimonial.

MS: El tercero no salió publicado

PC: Salió resumido en mi libro sobre la neurastenia. No salió como libro, aunque está escrito, porque está escrito en el mismo momento en que se termina la fábrica. Está en espera, en *soufrance*.

GP: Cuanto tiempo trabajan con un material?

PC: Un año, con una periodicidad de cada 15 días. En la escuela es donde más he disfrutado de este trabajo conjunto alrededor de lo que cada uno puede cliniquear de un determinado texto.

MS: Donde está la diferencia entre ese cliniquear y la eventual fabulación de cada cual?

PC: Y! fijate en lo que está publicado. Cada cual tiene que presentar su trabajo ante los demás, y los demás dirán.... Si te pirás demasiado seguramente alguien te preguntará ¿donde está eso?, ¿en qué te apoyás?, ¿Dónde lo encontraste?

GH: Yo quiero ir un paso antes, a la cuestión metodológica: ¿cuál es el objeto de estudio?

En el caso de los personajes de Sábato o del libro de Sybille Lacan, no hay problemas. El tema es con el material que presenta un analista: qué recorte hace, la cuestión transferencial, etc.

PC: Vamos entonces a la otra aplicación del dispositivo de fábrica, la de la Facultad, porque en la Escuela esto no se podía sostener.

Es más, cuando yo me intereso por esto en Córdoba, y pienso en el tema de cómo hacer clínica los analistas, etc., e intento esto con la fábrica, lo hago porque yo ya venía viendo las dificultades de lo que, por lo menos en nuestra Escuela, se llamaba Sección Clínica. ¿Qué era? Nos reuníamos todos, un analista presentaba un caso, discutíamos un rato, y pasábamos a la próxima vez.

Yo empezaba a sentir una insatisfacción importante en ese punto, porque me parecía que estábamos boludeando. ¿Qué era esto de que alguien presentaba su caso? ¿Y qué podes decir en lo inmediato o después de escucharlo? Ocurrencias!! Se trataba de opiniones y el caso se transformaba en algo del orden de lo opinable.

MS: Es tan típico eso.

PC: Exacto. Pero cuando ves que eso se ejercita de ese modo y lo habilitas con dispositivos que permitan eso, ahí es donde yo digo no. La clínica hay que trabajarla de otra manera. No es la ocurrencia, la opinión. Es una lectura que se sostenga con un referente textual.

Me parece importante decirte esto ahora porque lo que se venía practicando era eso, es decir, comentarios de casos. Y creo que la fábrica es una ruptura total con lo que es del orden del comentario de los casos. La fábrica exige una tarea de elaboración mucho más rigurosa.

Bueno, en la Escuela está claro: yo propongo esto para terminar con aquello.

En la Facultad es otra cosa. Cuando vos preguntas cual es el objeto, qué es lo que se trabaja, yo lo sigo sosteniendo como experiencia porque al cabo de los años me doy cuenta que, como te decía recién, cuando los estudiantes te dicen "aquí estamos aprendiendo psicoanálisis", "esto nos da una idea de lo que es el psicoanálisis", como quien dice "existe!, se practica!, se hace y se puede leer". Esto es lo que te podría decir un alumno de la fábrica: el psicoanálisis existe, se practica, y se puede leer. ¿Y qué leen? Leen dentro del registro de lo que pueden leer, con los instrumentos que tienen. Leen acerca de la transferencia, leen acerca de la posición del analista respecto de esa transferencia, leen con respecto a la estructura, apuntan a posibilidades diagnósticas, leen acerca de qué operaciones se produjeron. Si tomamos lo que comento del comentario de Lacan sobre "La carta robada", el objeto es un fragmento de lo que es la experiencia analítica a través de su relato, relato que permite desocultar –término de Heidegger- lo que sino permanecería oculto.

MS: Pero eso no sería como ir a encontrar en un caso los elementos de la teoría?

PC: No pueden. Lo hacen con los libros, pero los libros siempre se les quedan cortos. Van a los libros, y entonces dicen "neurosis obsesiva", van y leen, y luego van al caso, y se quedaron cortos, y tienen que decir algo de lo que ellos han encontrado. Y se dan cuenta muy bien, cada vez, que con la teoría se alejan del caso. También, pueden ver cómo a veces un buen alejamiento permite una posterior aproximación.

GH: En la Universidad de La Plata coordino la residencia de pregrado donde hacemos eso. No le llamamos fábrica de casos. Pero, además, con la cosa más fuerte de que los alumnos mismos hacen las entrevistas con pacientes. Dirigen entrevistas, y de esas entrevistas se arma un caso, entre dos alumnos, es decir, se hace un recorte escrito, y a partir de ese recorte escrito se invita a alguien a quien se le da ese texto para que haga un comentario.

PC: Cuando decís que dos alumnos hacen una entrevista, ¿con quien la hacen?

GH: Solos.

PC: Si, pero con qué paciente?

GH: Con un paciente que está internado en la clínica, o de un consultorio externo de un hospital, etc.

PC: Con pacientes internados o de consulta hospitalaria.

GH: Exacto. Ahora, en esta fábrica, en la Universidad, el texto, el objeto, ¿es un texto de un analista sobre un caso de su práctica?

PC: Sí.

GH: Y presenta un escrito sobre eso?

PC: No. Justamente. Un requisito es que no tenga nada escrito, que lo relate. Esto es fundamental y tiene que ver con cuestiones sobre las que he reflexionado mucho como las relaciones y las diferencias entre la palabra hablada y el escrito.

GH: Entonces él va, y cuenta.

PC: Exacto. Los que toman nota son los alumnos. No todos: pedimos que haya sólo uno que toma nota y otro que, aunque no toma notas, participa del establecimiento del texto. Los demás no tienen que tomar nota, están silenciosos.

GH: Un testimonio de un analista sobre su práctica.

PC: Un testimonio, y no escrito. Y suelo pedir que sea lo menos formalizado posible, lo cual no implica que no sea ya una puntuación. Sobre esto no podemos engañarnos. Surgen cosas muy interesantes.

MS: A mi me sigue haciendo pregunta qué es lo que hace límite.

PC: Límite a qué?

MS: Límite a esa elaboración, para que algo de lo real quede atrapado.

También he participado en diferentes experiencias de trabajo clínico –incluso esta que comentaba Gerardo– y muchas veces me pregunto qué o cuánto se pierde al pasar al comentario. Por ejemplo, en una experiencia la regla exigía que el analista que presentaba, lo que presentaba era un escrito, respecto del cual no se podía, luego, agregar más nada. En ese caso, me parece que se perdía la enunciación de quien hacía la presentación y que esa enunciación estaba en juego la posición del analista.

Y luego, con el escrito, muy rápidamente se va a dos, o tres, o cuatro versiones, y yo me preguntaba muchas veces, ¿donde está el límite? Porque no puede haber varios casos…

PC: Me parece que estás mezclando dos cosas distintas. Primero tenés que preguntarte de qué real se trata. Y si te preguntas de qué real se trata te preguntás sobre el real de quién.

Pensemos: cuando un analista presenta el caso, seguramente es el real de ese analista, del que lo presenta, el que produce, en el mismo momento de presentarlo, lo imposible de presentar. Pero es el real de ese analista.

Tomemos el caso de Sidonie Csillag, o el caso de los sesos frescos, ¿de quien es el real?

Ahí creo que cambia totalmente porque el real del que se trata es el real del que lee el caso. Porque ese caso ya hizo texto, entonces, ¿de quien es el real de Sidonie Csillag?

Si vos pensas en el real de Sidonie Csillag estás perdido. Es el real de tu lectura, esto que vos abordas, o podés captar, y que seguramente deja fuera un real. Formalizás, atrapás un pedazo de real, y queda fuera un real, eso que vos no atrapas, un real que se produce en la medida de lo atrapado. Por eso podríamos decir: sesos frescos, primer lectura de Lacan, segunda lectura de Lacan, tercera lectura de Lacan; Sidonie Csillag: está el real de la lectura de Freud, el real de la lectura de Lacan, y el real de la lectura de Allouch. Y de algunas otras, quizás.

¿Cual es la diferencia? Llegas a la fabricación de un caso, o llegas a la fabricación de varios casos: la joven homosexual de Freud, el pasaje al acto de Lacan, la Sidonie Csillag de Jean Allouch.

Lo que yo ubico es de qué real se trata. Si pensas un real real pensarías que sería el real de todos. Si pensás que lo real tiene que ver con cada uno, con lo que uno puede simbolizar e imaginarizar, es el real es de cada uno que se organiza todo el tiempo y en cada momento como real. El real de cada uno, o de un conjunto: entre nosotros cuatro ahora podemos armar un real.

Por eso cuando nosotros, en la escuela, fabricamos un caso, de un mismo texto, era el real del conjunto de gente que estaba trabajando ese caso.

En otros casos es el real de cada uno.

MS: ¿Como pensarías entonces un término como dirección de la cura, entonces, si suponemos, como lo planteabas con la cita de Lacan, que la formalización tendría retorno sobre la práctica? ¿Cómo retorna esto sobre un análisis?

PC: Para producir efectos es necesario que el analista teorice esos efectos. Es una frase contundente: no dice "seria bueno", dice "es imprescindible".

Me parece que no tiene que ver con si la histeria puede enseñarte algo de la histeria, porque ya la histeria enseñó todo lo que tenía que enseñar, o casi todo. Pero para la próxima histérica no te sirve. Pero sí me parece que te sirve poder teorizar cuál es el efecto del análisis. Y me parece que eso tiene que ver con que la dirección de la cura es el fin de la transferencia. La dirección de la cura, mas allá de una estructura u otra, es como esto opera en dirección al fin de la transferencia.

Esta frase de Lacan, en sentido gramatical, es ridícula, porque está diciendo que para producir efectos, que aún no haz producido, tenés que teorizar esos efectos: ¿qué está diciendo?

Creo que tienen un alcance en cuanto a teorizar tu posición de analista, teorizar los efectos de esa posición. Pero esto es hacer clínica, al mismo tiempo.

Si no teorizaras esos efectos estarías haciendo psicoanálisis aplicado. Estaría trabajando desde el saber del otro, de ese que has dejado en el lugar del Maestro. Así ya no producirías los efectos esperables de una análisis en cuanto a la disolución de la transferencia.

¿Cómo la clínica entra en todo esto? Digo la clínica como formalización.

MS: Como matema?

PC: En sentido amplio de formalización: intentar dar cuenta de los elementos de la estructura tal como están ubicados en determinados situaciones y circunstancias. Si esto puede llegar a la formula, mejor. Llegar a los elementos mínimos fundamentales.

MS: Vuelvo entonces a la pregunta del principio: ¿cómo relacionar esto con la idea de Lacan de la transmisión como un estilo? Porque ahí no hay formalización. Es lo que hace que algo llegue a alguien, y no a otro, y en cierto momento, y sin que se pueda establecer claramente qué es lo que se transmitió.

PC: No veo que una cosa se contraponga a la otra. Vos mismo lo decís: llegás a un límite que tiene que ver con lo real que abordas, y más allá de eso, hay estilos. Lacan avanzaba en estas cosas conjuntamente. Por ejemplo, avanzaba en la formalización, pero también decía que al psicoanálisis lo que le conviene, en lugar del concepto, es el conceptismo. Y sabía muy bien de qué estaba hablando: de Góngora y del siglo de oro español. Y lo decía al mismo tiempo.

Yo escribí algo sobre esto, sobre la cuestión de Wittgenstein, el artículo que publicaron en Acheronta (4).

Wittgenstein, definitivamente se encuentra con el límite fuerte que se impone en la cuestión de lo decible –lo digo así para no hablar ni de transmisión ni de enseñanza–: lo decible. Y Lacan no se queda con este límite. Para mí él avanza en el sentido de lo formulable y lo decible. Está lo formulable y está lo decible. Y lo decible es el estilo. El estilo algo dice.

Para mi no es que una cosa se oponga a la otra, es no cerrarte un camino. En el Seminario XVIII va a decir que la letra es eso de lo que se habla y en el Seminario XX va a decir que a las fórmulas hay que explicarlas.

GH: Volviendo a la cuestión de la fábrica, teniendo en cuenta lo que decías respecto de cual es el real en juego en esto, ¿podríamos decir que lo que se transmite a partir de la fábrica de casos es un saber? ¿Qué transmite la fábrica de casos?

PC: Yo diría que se transmite un trabajo. En todo caso, no un saber sino una elucubración de saber, que es algo muy distinto. Y si se puede, también algo de lo real.

GH: Que en este caso sería….

PC: …del real que se trate.

Estuve en Curitiba el año pasado, y ahí están instrumentado el dispositivo. Sabés qué nombre le han puesto? "Criando casos". En portugués es muy bueno, porque tenés los dos sentidos de criar y crear. Lo implementó Rafael Villari, que es de Florianópolis.

MS: Lo hacen con presentaciones clínicas de analistas?

PC: La verdad, estuve tan poco tiempo en Curitiba que no pude preguntar cómo lo implementaron. Habría que preguntarle a él.

GH: Lo podemos reportear por email.

PC: En la escuela lacaniana siguieron con esa experiencia?

MS: No conozco que sea como dispositivo. Lo que conozco son los libros, que dan cuenta de un modo de trabajar los casos. No sé hasta que punto hace a la necesidad de coherencia de estos casos, pero una de las características de los mismos es la de historial, toda la biografía.

El opuesto de este tipo de trabajo sería, por ejemplo, lo que hacen Abraham y Torok con el hombre de los lobos, donde, como bien señala Pasternac – en un artículo que publicamos hace ya tiempo en la revista Relatos de la Clínica – el uso de todos los recursos idiomáticos, estructurales, significantes, etc., no viene a colocarse al servicio de la coherencia propia del caso sino al de una justificación retórica de un capricho interpretativo. Lo que esa crítica, que me parece pertinente, plantea, es cómo la coherencia propia de un caso logra hacer límite. En síntesis: no se podría hacer cualquier caso del hombre de los lobos (aunque esto no ha sido válido, al parecer, con Sidonie Csillag). El asunto es cuando llevamos esto a la fábrica de casos: ¿cómo la coherencia propia del caso puede imponerse en la fabricación del caso?

En ese sentido, las viñetas clínicas son quizás lo que más se presta a cualquier desvarío.

PC: Seguro.

MS: En su respuesta a Jean Hyppolite, sobre la cuestión de la *Verneinung*, Lacan decía que la luz no sale de hechos acumulados sino de "un hecho bien relatado", con todas sus correlaciones, porque si éstas se pierden, solo queda el recurso a la "invención del genio" que formula el problema como si conociese la solución. La coherencia propia del caso está dada, entonces, por esas correlaciones.

PC: No es la asociación libre, o lo que el caso te "inspira". El comentario está muy cerca de la asociación libre, el comentario es "esto a mi me dice tal cosa". Me lo dice a mí. Ya estamos en el orden de lo imaginario.

Justamente contra eso es que pensé un dispositivo distinto. El dispositivo tendría que hacerle obstáculo a todo eso.

GP: Que diferencia habría entre Schreber y el Hombre de los Lobos? Me refiero a sus lecturas.

PC: Las diferencias en lo fabricado "a partir de".

GP: En cualquier momento aparece una biografía del hombre de los lobos que da vuelta todo. (risas)

PC: Ya la hubo, nada más que el hombre de los lobos no estaba en posición de contradecir a Freud en ningún momento. (risas) Era su padre adoptivo. Lo bautizó.

Me parece que en el trabajo de Freud no hay diferencia, salvo que quizás Freud tiende a ignorar, en sus casos propios, su implicación, implicación que no se olvida en los casos que no son propios. Algo que nos puede pasar a cualquiera. En "el hombre de los lobos" Freud, en ningún momento pone en cuestión el desencadenamiento del caso a partir de su propia dirección de la cura. La dirección de la cura no está, en ningún momento, puesta en duda.

Nadie puede hablar de su propia transferencia con respecto a un paciente salvo que uno ofrezca algún testimonio para que otros lo lean. Que es el caso de Freud. En el hombre de los lobos uno puede leer que pasó ahí, en el sentido de la transferencia de Freud con el hombre de los lobos.

GP: Habría tanta transmisión de la clínica en un caso como en el otro.

PC: Sí. Ahora hay una cosa curiosa: Lacan se metió con todos los casos de Freud, para corregirlos –casi todos: Dora, cuando le corrige la interpretación de la bofetada, la joven homosexual, Juanito– pero con el hombre de los lobos no se metió mucho (5).

MS: Bueno, lo abordó en uno de los seminarios previos a la serie que se inicia en el 53; y luego lo tomó para discutir la *Verwerfung*; y también trabaja sueño…

PC: Pero no de la manera en que trabajó Dora.

MS: Me inclinaría a pensar que quizás los analistas no hemos trabajado tanto lo que Lacan ha dicho del hombre de los lobos como lo que Lacan ha dicho de Dora o de otros historiales

PC: Falta trabajo de fábrica. (risas)

MS: El título que tenemos para este número de Acheronta es "Clínica y transmisión. La fábrica de casos". Quizás podría leerse como que la fábrica de casos es el dispositivo adecuado para la transmisión.

PC: No lo pongas así porque no sabes el fardo que te pones encima! (risas)

Son ensayos.

MS: Planteaba esa relación por lo siguiente. Por un lado tenemos que el intento de formalización busca una transmisión universal. Por el otro, la idea de dispositivo supone algo que debería servir, también, a todos.

Ahora bien, la experiencia de los dispositivos es la que enseña quizás más claramente que no hay dispositivo que sea independiente de quienes lo implementan.

PC: Creo que es cierto eso.

MS: Con las mismas reglas, por ejemplo, con lo que sería una fábrica de casos, un grupo se pone a hacer macanas y otro grupo hace algo mas serio. Y no hay un criterio universal que juzgue la seriedad de los trabajos de uno y otro. A uno le puede parecer que tal trabajo es una chantada, y que tal otro trabajo es serio, pero uno no es nadie para establecer que es lo bueno y lo malo.

Correlativamente, me parece que con la "formalización" ocurre lo mismo. No significa lo mismo para todos.

Bueno, estoy descubriendo la pólvora.

PC: Si hablamos de psicoanálisis, esto es así. El deseo que pone alguien en algo hace que eso se sostenga o no.

GH: En "transmisión y clínica", podríamos poner también el dispositivo del pase?

PC: Para mí, totalmente. Si lo que les acabo de decir es que de lo que se trata, cuando uno dice "teorizar los efectos", es de que esos efectos, en función de la dirección de la cura, son los que definen el fin de la transferencia, ¿cómo no vamos a poner el pase en la transmisión?

GH: Es un dispositivo interesante también.

MS: El ejemplo paradigmático de que el funcionamiento de un dispositivo no es independiente de quienes lo instrumentan! (risas)

PC: Pero es una propuesta.

GH: En la Escuela de Rosario tienen instrumentado el dispositivo del pase?

MS: Sí, ella es AE. Justo cuando le hicimos el reportaje, la vez pasada, acababa de hacer el pase.

PC: Yo acababa de dar mi testimonio con los pasadores, y me hicieron tomar unos vinos…

MS: …y terminamos hablando del sapo (risas)

PC: Y yo me largué y les conté todo (risas)

Y qué respondió esa persona a la que le comentaste la cuestión de la transliteración en otro idioma?

MS: El tema surgió en el reportaje que le hicimos a Marie Claude Thomas, en un entrecruzamiento de la cuestión uso del cambio de lengua en el tratamiento con psicóticos y el problema de si el psicoanálisis es una cuestión de pasado o de futuro. Veníamos hablando del recurso usado en el tratamiento de niños psicóticos, de enviarlos a países con otra lengua – concretamente, de Francia a Inglaterra -, de los usos que hacia Wolfson de las lenguas, y de la noción de lengua materna, y yo le formulé la pregunta en términos de interpretación de los síntomas: si el levantamiento del síntoma solo podía ocurrir en la medida en que la interpretación desanudara algo ocurrido en el pasado, o si había también algo nuevo. El psicoanálisis, va para atrás o va para adelante?

PC: Para mi va para adelante (risas)

MS: Bueno, se me ocurrió el ejemplo de la resolución de tu fobia a los sapos por la transliteración entre "*sapo*" y "*sa peau*", es decir, su piel, y la pregunta de cómo esa "interpretación" podía desanudar la relación que la fobia establecía entre los sapos y la piel de tu madre si ese recurso literal no había estado disponible en ese momento. Un síntoma anudado de cierto modo se desanudaba con otros recursos.

La respuesta de Thomas fue que el psicoanálisis no es una reconstrucción sino una construcción.

PC: Lo que he llegado a pensar es que Mayette Viltard jamás escuchó "*sa peau*", soy yo la que escuché "*sa peau*". Yo le digo "sapo". Ella me pregunta "¿cómo?". "Sa po". Y ella repite "sa po". Y yo escucho "*sa peau*".

MS: Esa equivalencia no es infantil.

PC: Yo lo escucho cuando soy grande. Para atrás estaba analizado lo imaginario. Pero cuando se puede producir ese "*sa peau*" como letra, es para adelante, es cuando opera la letra, y cobra otro estatuto.

MS: Algo se escribe ahí que no es sólo descifrar lo que se había cifrado.

GP: Está la transferencia.

PC: Por supuesto. Si alguien cualquiera me decía "*sa peau*", no le escucho nada. Yo había ido a esta mujer buscando escritura. Iba porque ella hablaba del escrito.

Bueno, terminamos el reportaje?

GP: Siempre terminamos con el sapo! (risas)

MS: Para el próximo reportaje prometemos no hablar más del sapo! (risas)

Notas

1 "Il est pourtant indispensable que l'analyste soit au moins deux. L'analyste, pour avoir des effets est l'analyste qui, ces effets, les théorise". "Es no obstante indispensable que el analista sea al menos dos. El analista, para obtener efectos es el analista que, esos efectos, los teoriza".

2 Al final del escrito "El psicoanálisis y su enseñanza", página 440 del tomo 1 de la 14° edición en español de los Escritos, en Siglo XXI

3 Cuando le envié el libro, Ernesto Sábato me lo agradeció valorándolo como una lectura exegética, o sea, interpretativa.

4 Cancina, Pura - Freud <W> Lacan. Lo terminable y lo interminable de la transferencia – Acheronta número 18 (diciembre 2003) - http://www.acheronta.org/acheronta18/cancina.htm

5 Quizás deba revisar esto luego de leer las doce páginas que han quedado del seminario que Lacan le dedicó al "Hombre de los lobos" y que Michel Sauval generosamente me hizo llegar

Reportaje a Alfredo Eidelsztein

Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

Michel Sauval: El tema de nuestro próximo número de Acheronta es *"Clínica y transmisión. La fábrica de casos"*. Nos interesó conversar contigo sobre el tema. El año pasado presentaste tu tesis de doctorado en la UBA sobre el tema de clínica y formalización, y te conocemos una posición muy sistemática respecto de la importancia de la formalización, que es una de las posiciones que constituyen algunos debates.

Alfredo Eidelsztein: Yo sostengo, no una posición en psicoanálisis, sino una discusión, en el sentido de que, no sólo que represento a una absoluta minoría – viajé, poquito, pero viajé un poquito, y leo un poco de autores de afuera – y hoy día, en el campo del psicoanálisis lacaniano – que es el único que conozco bien – reina mayoritariamente, una sola posición. Aún haciendo caso omiso de la división entre amigos de Miller y enemigos de Miller, haciendo caso omiso de esa diferencia, yo escucho que se habla de lo mismo, y leo que se escribe de lo mismo, en una cierta perspectiva. Y me da la impresión que hay que darle discusión a esa dirección que el psicoanálisis está teniendo, a mi entender, a partir de la muerte de Lacan.

A partir de la muerte de Lacan, el psicoanálisis lacaniano empezó a tomar cierta dirección. Obviamente, cierta dirección, a partir de la obra de Lacan. No es casual que suceda lo mismo que cuando murió Freud, que surgieron Ana Freud, Melanie Klein, etc.

MS: ¿Y cuál sería esa posición?

AE: La posición que reina es que se trata del goce. El goce es más contagioso que el sida. Todo el mundo habla del goce, los pacientes hablan del goce, los no psicoanalíticos hablan del goce, todo el mundo habla del goce. Uno tira semillas del goce al aire y crecen raíces antes de llegar al piso. Y se lo está encarando desde la perspectiva de la experiencia, como corresponde a una concepción no lacaniana del goce.

El goce se experimenta, diría cualquier vecino de mi barrio. Bueno, la mayor parte de los vecinos de mi barrio son psicoanalistas, pero…. bueno, cualquier otro barrio razonable del mundo (risas)

Dirían que el goce se experimenta y que es imposible que yo te transmita mi goce y que tu transmitas el tuyo. Con lo cual, la experiencia analítica tiende, cada vez más, a tener un concepto central, lo cual ya es un problema. Ya conocemos la historia de los conceptos centrales: estamos en la década del goce, venimos de la década del objeto *a*, que siguió a la década del significante. Siempre que el psicoanálisis tiene un concepto central, es un problema. El psicoanálisis carece de concepto central.

Y la forma de encarar el goce, dado que es una experiencia, es la forma en que en occidente se está tramitando cada vez más una idea que reina, que es la de lo inefable, en una relación esencial a la nada, que es la vertiente poética. El psicoanálisis es cada vez más una poética. El psicoanálisis, como forma de hablar del goce, es una poética.

Y con el goce, en la clínica, no se hace nada. Si el goce es central, y sobre eso vamos a poetizar, nos encontraremos con fines de análisis donde los sujetos padecen más o menos igual que al principio, o peor.

No se cual es la experiencia de Uds. pero los fines de análisis que hay en nuestra ciudad son gente que anda mucho peor, en su calidad de vida - desde la perspectiva que cada uno quiera medir la calidad de vida. Hay muchos fines de análisis melancolizados, mucha gente descreída, ...

MS: Nada que no sea acorde a la época.

AE: Es que el goce es acorde a la época, tirás semillas de goce y prenden. Por eso el éxito de Miller. ¿Por qué Miller tiene tanto éxito? Uno puede decir porque es un gran político. En general, nos gusta encontrar grandes hombres. Entonces Lacan era un gran clínico, y Miller es un gran político.

No es tan gran político. Vende pan caliente. Uno lo compra porque vende pan caliente. Y pan caliente, hoy, es goce. De hecho, ellos mismos son los que proponen que esta etapa del capitalismo – yo nunca entiendo como dividen esas etapas – manda a gozar.

MS: Y el discurso analítico sería el que permitiría salir de ese círculo de goce que supondría el discurso capitalista.

AE: Limitar al goce. Con el problema que si el goce es un concepto central, va a ser difícil, porque todo lo que vos hagas en contra del concepto central sigue alimentando el concepto central. Cualquiera sea el concepto central, si vos estás en contra del concepto central, alimentás al mismo.

Es el problema de la lucha de los antimillerianos, que le dan de comer a Miller: ¡Qué mejor que tener 15.000 antituyos! ¿Cómo hacés para tener 15.000 referenciados a vos? Miller nunca tuvo problemas en sumar gente así. Él suma los pros y los contras. Todo suma, si hay una posición central.

Mi impresión es que el psicoanálisis, fundamentalmente, porque no se trata del goce, no es una poética.

Estuve en el último Congreso lacanoamericano, de Tucumán, en el 2003. No presenté trabajo pero fui a ver de qué se trataba. Les comento: había 1000 analistas, 5 salas simultáneas, 20 trabajos por día y por sala, 100 trabajos por día, y se usó el pizarrón menos veces que los dedos de una mano. Me dirán, este tipo no pudo estar en todas las salas, pero yo las recorría todas al final para ver el pizarrón. El pizarrón ya ni se lo subía al escenario, quedaba al costado. Estuve en la presentación de un trabajo de un psicoanalista – creo que era de Tucumán – cuyo trabajo se titulaba aproximadamente así "Si se calla el analista" – haciendo eco de la canción conocida "Si se calla el cantor" – y equiparaba la tarea del psicoanalista con la del poeta - porque el poeta también habla de lo inefable, el poeta tampoco dice todo, se aproxima de cierta forma, en el caso por caso – y recibió una ovación.

Con lo cual mi impresión es que yo tengo una posición que no es una de las posiciones posibles – como decías hace un rato – sino que a partir de la muerte de Lacan, la formalización en psicoanálisis, que es uno de sus grandes aportes, ha entrado en franca retirada.

La única salvedad es la gente que trabaja con nudos, que todavía la hay. Muchos metaforizan con nudos, que trabajen con nudos son pocos. Igualmente son bastantes en comparación con los que utilizan el álgebra o la matematización lacaniana, lo hacen porque es el último Lacan, y siempre el "último" Lacan tiene un "bonus extra", que es decir "yo llegué al último", "ésta es la verdad verdadera". No se por qué pueden decir eso: el último escrito de Klein no tiene nada que envidiarle al primero, el último escrito de Freud no le gana al primero, y Lacan dijo que había que volver a *"La interpretación de los sueños"*, *"La psicopatología de la vida cotidiana"* y *"El chiste y su relación con el inconsciente"*. Con lo cual, si hay que volver a Freud, es al primer Freud.

Pero con Lacan sucede otra cosa. Es cierto que el último Lacan, habló muchísimo del goce, en sus últimos 10 años la palabra goce aparece muchísimo, pero mi impresión es que ni siquiera la mayoría que trabaja con nudos son precisos, y va a quedar una poética.

Además me parece que hay un movimiento en las ciencias sociales – si es que existen, las ciencias humanas, las ciencias sociales, etc.; a mi me gusta llamarlas ciencias de la interpretación – un retroceso fundamental que atraviesan todas las ciencias humanas, donde el intento de matematizar y formalizar está en franco retroceso desde el cierre – como muy bien lo llamó Milner – del periplo estructural.

MS: El abandono del estructuralismo es como tirar el bebé junto al agua de la tinaja.

AE: Tal cual. Para mí hay un problema interno al psicoanálisis – a diferencia de la sociología, la historia, la antropología, etc.- en la dirección de la cura y en la transmisión del psicoanálisis – vinculado al argumento lógico matemático – que las otras disciplinas no tienen. Porque en cuanto sea neurotizante la transmisión de ese profesor de historia, en cuanto sea neurotizante la transmisión de ese profesor de sociología, o cuán universitaria sea la enseñanza de un antropólogo, me da la impresión, que eso no ataca la estructura de esos saberes. Mientras que en psicoanálisis, si no encontramos una ética del que se diga por qué: por

qué has dicho lo que has dicho – para el analizante – y por qué has interpretado lo que has interpretado – para el analista – por qué todos, cuando interpretamos, no sabemos por qué decimos lo que decimos – muy pocos casos tienen idea y no son los más exitosos – pero no es en eso en lo que hay que quedarse cuando uno quiere transmitir esa clínica. Hay que producir cierta elucubración de saber.

Como nosotros trabajamos con la neurosis, y el fin del análisis, ideal último, que significaría producir analistas – que no se están produciendo, por eso, a mi entender, Lacan dijo que el pase es un fracaso…

MS: ¿Equiparás analista a fin de análisis?

AE: Exacto. No analistas practicantes. Esa, que es equivalente a decir la cura de la neurosis. Si la transmisión o la dirección de la cura no están sostenidas en una transmisión que sea lógica, en un discurso que sea lógico, y que se pueda demostrar su lógica – en los límites de la demostrabilidad, no me olvido – me da la impresión que los argumentos quedan siempre apoyados en la autoridad de quien los dice.

Por lo cual, nunca se llega a la cura de la neurosis. Si alguien es un creyente freudiano, lacaniano, milleriano etc., evidentemente, como analista, está en una posición complicada, porque como analista, cada uno, tiene que lograr sostener lo que sostiene, no porque lo dijo tal, sino, en todo caso será freudiano o lacaniano en el sentido de que ha estudiado esa obra y habrá visto que resuelve de mejor manera problemas clínicos, con una estructura teórica lo mas coherente internamente, y lo más abarcativa posible.

Mi impresión es que eso no sucede en psicoanálisis. Pero en historia eso no haría falta que suceda, porque los historiadores pueden ser perfectamente neuróticos, porque eso no ataca la calidad de su saber. En nuestra posición, como somos los únicos que estamos destinados por elección, a la operatoria, no sólo sobre el síntoma, sino fundamentalmente sobre la cura de la neurosis – una cosa es decir cura de la neurosis y otra es decir acotamiento del goce – mi impresión es que tanto en la dirección de la cura – y que haya posibilidad de la caída del analista – como en la transmisión del psicoanálisis – que sea tal que habilite que cada analista vaya recreando el psicoanálisis según su desarrollo, según su análisis personal, etc. – requiere una modalidad muy específica de operatoria con el saber.

MS: Pero esa problemática que planteás, ¿no sería una problemática principalmente institucional?

AE: ¿Qué querés decir con institucional?

MS: Las fallas o carencias de rigurosidad en las respuestas al por qué, esta prevalencia de las remisiones a la autoridad, son efectos de grupo, acentuados por la dimensión institucional.

AE: No necesariamente. Por ejemplo, existen muchos maestros con una autoridad enorme, en el sentido de que se sostienen a partir de ellos argumentos *ad-hominen* (1), y no es lo mismo que autoridad. "Lo dicho primero decreta, legisla, "aforiza", es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad". Hay una autoridad que proviene del dicho, que es cuando el nene le dice a la mamá "Cómo no vamos a la plaza si vos me dijiste que íbamos a ir a la plaza". Esa es una función de autoridad. Pero no la detenta la mamá. Ella misma es esclava de lo que dijo. Pero hay otra dimensión de la autoridad, que es como la autoridad policíaca, por ejemplo, donde la autoridad coincide con la persona. Esa dimensión de la autoridad existe en muchos casos donde se han sostenido argumentos *ad-hominem*, o sea, rechazo todo lo que se diga porque lo ha dicho tal, o acepto todo lo que se dice porque lo ha dicho tal. Esos son argumentos *ad-hominem*, que son los que reinan en psicoanálisis: los Lacan-*dixit*, Freud-*dixit*.

"Pero si ese es un fascista", dice uno, y parecería que por decir eso no es verdad que 2 + 2 es 4. Es un problema porque a veces los fascistas tienen razón: cuando hacen matemática (risas)

Y estos problemas no siempre son institucionales. Fíjate, por ejemplo, el caso de Cristo, que hizo una enseñanza enorme, y aún hoy siguen teniendo valor sus parábolas, las parábolas de Cristo. Hoy, un montón de gente que las sabe de memoria, y la gente las transmite como tal, sin una institución que lo respalde.

MS: ¿Cristo dijo?

AE: Dijo o enseñó con las parábolas, y no hay muchas dudas de que las haya dicho porque en casi todos los testimonios de su enseñanza hay pocas diferencias. Es un maestro de enseñanza oral.

Estoy un poco al tanto de (los evangelios) ese tema porque la semana pasada leí *"Las lecciones de los maestros"* de George Steiner. Sócrates tampoco escribe, el que escribe es Platón. El gran escritor es Platón, y es un problema saber si es tan respetuoso de la gran tradición griega que era, hasta Sócrates, de palabra. Quizás esa sea la bisagra. Por eso los mitos caen.

Con lo cual, hay casos de maestros que han tenido una enseñanza importantísima, cuya enseñanza lo que dice se sostiene *ad-hominem*, es decir, porque ellos lo han dicho, sin respaldo institucional.

Es cierto que muchas veces es por respaldo institucional. El presidente de la IPA dice tal cosa y posee un respaldo institucional. Pero hay casos de enseñanza en que no hay respaldo institucional.

MS: No conozco bien esto de las parábolas, pero es la Iglesia la que sostiene su difusión y lectura.

AE: Pero existe la Iglesia por Cristo, y no Cristo por la Iglesia.

Son casos. Bueno, ahora me decís "dame 8 más" (risas)

Son algunos casos. Te dije Sócrates y te dije Cristo. Son dos casos en la historia de Occidente.

Hay enseñanzas, y creo que la de Freud es una de esas: sin institución Freud logró que haya una enseñanza que se sostiene hoy día, y que escucho que se dice así: "y pero acaso Freud no dijo que la posición del analista es la atención flotante?". Tuvimos un caso en Apertura, un analista que nos dijo eso, y le dijimos, "pero qué importa lo que Freud dijo, ¿cuál es la posición del analista? es lo que tenemos que discutir nosotros". Se puso lívido. La posición del analista es la atención flotante "porque Freud lo dijo ". ¿Es como Freud lo dijo o porque Freud lo dijo? Yo creo que toda la teoría del acto de Lacan es para poner en tela de juicio que la posición del analista sea la atención flotante. Pero, como Freud lo dijo…

Entonces tengo las dos: decimos "acto" porque Lacan lo dijo y decimos "atención flotante" porque Freud lo dijo. En psicoanálisis esto pasa mayoritariamente.

MS: Quizás convendría precisar qué es la formalización. Si esto que planteas para la transmisión….

AE: … y para la dirección de la cura, lo mismo para ambas.

MS: ¿No serían, estos, más bien problemas institucionales, o de ausencia de enseñanza, o de maestros? ¿En qué la formalización podría hacer obstáculo a esto? Por ejemplo, uno de los últimos libros de Miller, *"Los usos del lapso"* – donde, de paso, cabe señalar que casi no hay referencias al goce – se dedica a hacer una lectura detallada del sofisma de los prisioneros y la problemática del tiempo lógico. Podríamos decir que es todo un ejercicio de lógica y de lectura. Y, de hecho, si hay algo característico en Miller es el recurso sistemático a la lógica, a la formalización, a las letras. Y no parece que eso hiciera obstáculo a los problemas institucionales que se suelen asociar a su nombre.

AE: En lo que vos decís hay una pregunta y un problema. Hay una pregunta divisible en dos que es ¿qué es formalización? y ¿por qué serviría para la cura de la neurosis? Y la otra es qué valor tiene este ejemplo que vos das de un seminario de Miller que no trata del goce y utiliza ya la lógica.

Por formalización se entiende, canónicamente, una puesta en forma del saber. Pero esa puesta en forma es específica, no una cualquiera, ya que podría haber varias puestas en forma del saber. De hecho, uno podría decirle al cura, en confesión, "le toqué el c... a mi hermana", y él dice "5 Ave María". Me puedo equivocar porque no soy de ese equipo, quizás alguno saltaría y diría "por lo menos 10 Ave María" (risas)

Bueno, "le toqué el c... a mi hermana" son "5 Ave María". Él sabe que 5 Ave María es lo que corresponde a tocarle el c... a mi hermana. Aunque no coincida con el cura de al lado. Uno podría divertirse muchísimo

yendo a confesarse con varios curas. Una travesura judía para hacer con los curas: ir a decirle lo mismo, siendo uno hijo único, a ver qué dice cada uno (risas)

Pero cada uno de ellos sabe lo que corresponde como redención, como se redime uno de sus pecados. Es una forma del saber. Pero es una forma que no tiene explicación: si le digo "¿porqué 5 y no 6?", él diría "vamos nene, déjate de joder que hay mucha gente, son 5 y vete".

Y las brujas lo mismo. Si tu hijo tiene enuresis y vas a ver a la bruja, te dice que pongas un ladrillo caliente debajo de la cama. Ahora, si vos le preguntas por qué, te dice "Mire, si Ud. no confía en lo que le digo, ni me pague – porque no son tontas – ni me pague y váyase". Y es un saber.

Son formas de aplicación de un saber, que no ponen a trabajar la ética de que diga por qué.

Entonces la primera cuestión es la pregunta por el por qué. Eso ya se empieza a articular con la clínica de la neurosis: no hay neurosis si alguien no se pregunta por qué le pasa lo que le pasa. Y tiene que haber algún tipo de elucubración del saber. Algunos analistas, en cambio, dirán que tiene que haber una experiencia: acaba de salir publicado un libro que se llama *"La experiencia analítica"*, de gente de Convergencia, donde acentúan el valor de experiencia del psicoanálisis.

Entonces, tiene que haber una pregunta por el por qué – en esa modalidad – una forma específica de responder.

MS: El cura dice 5 Ave María. Pero así como el cura le da forma a la tocada de c... a tu hermana con 5 Ave María, otros dicen esto es el , el c... de tu hermana es el objeto *a*, y esto ocurre "porque" tu fantasma es "un c... que es tocado".

AE: Pero eso no es una respuesta al por qué. Eso es tapar, con un tapón, la nueva presentación del agujero, porque habría que dar cuenta del por qué en ese caso (barrado) es eso, por qué el fantasma es ése y no ir a confesarse a un cura.

MS: Pero tanto el cura como los analistas te van a dar algunos por qués. Por ejemplo, porque vio al padre hacer lo mismo…

AE: Bueno, pero por qué copió, ya que tu hermano, que también lo vio, no hace lo mismo. No alcanza con eso. Tiene que ser una lógica que permita hacer un recorrido donde la respuesta esté enunciada en el recorrido.

MS: No quita que llega un punto en que se acaban los porqués.

AE: Más que preguntarme estás asumiendo tu posición.

MS: Yo hago de abogado del diablo.

AE: Está bárbaro. Estás haciendo de abogado de la otra parte. Yo nunca dije que la formalización matemática evite encontrarse con un límite. Yo no dije que no haya límite, o que por eso deja de ser conjetural. Yo no dije que eso convertía al psicoanálisis en una ciencia exacta.

Hay límite. No dije que no hay límite.

Lo que yo digo es cuál es la forma de argumentar. Tiene que ser una forma de argumentar tal, donde lo que se dice valga por una lógica que ha sido desplegada en el sentido de la conjetura, y no de la hipótesis. Por eso Lacan llama ciencias conjetúrales y no ciencias hipotéticas, a las ciencias del hombre.

¿Cuál es la diferencia entre hipótesis y conjetura?

Ésa es una discusión que no hemos mantenido en el psicoanálisis lacaniano. Se suele sostener la expresión "ciencias conjetúrales" y no se dice cuál es la diferencia entre conjetura e hipótesis.

Hipótesis, en el sentido de un psicoanalista, es decir "escuchándote se me ocurrió", y sigue por ahí. Ésa es una hipótesis, en el psicoanálisis – en ninguna otra disciplina eso es una hipótesis, sino una ocurrencia, lisa y llanamente.

Hay límites para interpretar. Hay un libro de Umberto Eco que es muy interesante que se llama *" Interpretación y sobreinterpretación"*, que son unas conferencias que dio en USA sobre la interpretación. Y en el último renglón, él, Umberto Eco, el italiano, les dice a los yanquis: *"Wo Es war, Soll Ich werden"*.

Habrán pensado, se enloqueció Umberto Eco, con neologismos y todo.

Hay límites en la interpretación.

Pero, sin quitar el problema de que, obviamente, siempre hay límites en la interpretación de un texto, hay, sobre un texto extendido, como es el de un análisis – tengo un problema muy serio con la sesión ultracorta – es que para decir lo que digo como analista, tengo que sostenerlo como conjetura.

¿Qué quiere decir una conjetura? Conjetura es la exhaustación de las hipótesis. Uno puede decir, Ud. le tocaba el c... a su hermana porque vio a su padre tocar el c... de su madre. Pero si él se lo tocó a su esposa por qué yo se lo tengo que tocar a mi hermana? No alcanza eso. Tiene que haber algún otro tipo de argumento por el cual uno se pueda explicar por qué el pasaje que hace el sujeto de ver al padre tocar el c... de un marido a su esposa – que en ciertos contextos es esperable – a que uno le toque el c... a una hermana – que en ciertos contextos está prohibido, es incestuoso. Con lo cual, si ésa es la conexión que se hace, porque lo dice tu analista, que quede claro que ahí no se ha explicado nada. Hace falta, todavía, cuatro, cinco, mínimo cuatro o cinco articulaciones más, que justifiquen, lo que se ha interpretado.

Se trata de un trabajo lógico en el cual hay que producir una conjetura que tenga, ella, una cierta consistencia interna, que no explica todo, ni siquiera intentándolo, haga que el argumento tenga valor *per se* y no porque lo dijo el analista. Estoy hablando del fin del análisis y de la cura de la neurosis.

No es así al comienzo del análisis cuando a la persona que consulta se le dice "lo espero una vez por semana", ¿por qué no dos? No al comienzo del análisis quien consulta puede sostener que lo hace porque se lo dijo el analista.

Pero en el fin de análisis, por ejemplo, el análisis lacaniano no da altas. En la IPA se da alta. Dar alta indica claramente que la neurosis no se curó. Me cambio de hábito, te toco con la espada y eres caballero. Ese fin de análisis, cuando el alta lo da el analista, no puede ser un fin de análisis. Mi analista me dijo que estoy curado. No, ahora estás puramente neurótico, puramente.

El pase es un dispositivo de tercerización para que se produzca un argumento, que tenga valor como tal.

Fíjense cómo es. Alguien da un testimonio, tiene que producir un argumento que convenciese a alguien, que no había participado de la experiencia, que, a su vez, tenía que convencer a alguien más. Yo pude haberlo convencido a él por sugestión: tu estarás persuadido de que terminé mi análisis y además, si me das el pase, te daré un cargo en la Universidad (risas)

Podría ser. Pero después, vos, ¿cómo lo convences al otro? Ya no podés darle cargos en la Universidad, ni lo vas a poder sugestionar. En el dispositivo del pase es clarísimo que el argumento tiene que ser lógico. Quedan disueltas las personas. Primero, no hay fin de análisis dado por el analista. Y segundo, al estar tercerizado, es un argumento que vale *per se*.

Uds. han visto películas, y a veces es evidente que el asesino es el asesino, aunque uno no lo haya visto, y no porque el policía dice, al final, mengano fue el asesino.

MS: Las películas malas son aquéllas que hacen trampa sobre la lógica que desenvuelve el argumento.

AE: Donde aparece un asesino salido de un martes trece. Me da la impresión que la formalización es una forma de articular el saber, y transmitirlo – no hay articulación del saber si no se lo transmite – como también elucubración del saber, donde los argumentos tienen que ser sostenidos de cierta manera. ¿De qué manera? De la manera que es la de la coherencia interna. Por eso Lacan propone llamarlo ciencias de la conjetura.

La otra salvedad, respecto de la formalización que propone Lacan, sería ¿por qué con álgebra matematizada?, ¿por qué las letras?

En ese caso también es un problema ético y de deducciones político-operatorias que tenemos que tener. Porque ¿qué es el fantasma? Hay tres formas de decir qué es el fantasma. Te puedo tomar de las manos, pedirte que cierres los ojos, llevarte a una cueva, darte un brebaje y proponerte que sientas algo. ¿Recuerdan las enseñanzas de Don Juan, de Castañeda? Son enseñanzas, se llaman *"Enseñanzas de Don Juan"*. Es por la vía mística de la experiencia – siempre te drogan, porque no son tontos.

La otra forma de la enseñanza es aquélla que se hace "porque yo te lo digo".

¿Y hay otra posibilidad de enseñanza? ¿Hay enseñanza que no sea por amor? Es una gran discusión. Al final Lacan termina diciendo que le parece que, más bien, no. Pero que él haya dicho que mas bien que no, a mí no me termina de convencer.

MS: Para que te escuchen siempre te tienen que amar – u odiar – al menos un poco.

AE: Pero no para curarse de la neurosis, porque si se curan de la neurosis porque te aman un poquito, entonces no se han curado de nada, han cambiado la forma de su neurosis.

Entonces, ¿cómo transmitir qué es el fantasma?

Te puedo decir que es el sostén del deseo, llevarte a una cueva y preguntarte si sentiste la langosta en tu pie. Eso es lo que dice el maestro zen del Seminario 1. Y no hubo ninguna langosta. ¿Conocen cómo es la experiencia zen?

MS: ¿Pequeño saltamontes?

AE: El pequeño saltamontes es la experiencia sensible inexistente, y que sos capaz de sentirla en tu relación al maestro zen. Yo soy en psicoanálisis, anti maestro zen.

Luego está el diccionario de Laplanche y Pontalis, donde cada concepto es definido como una palabra con un texto. Y luego tenemos *a*.

Debe haber muchísimas más, pero por el momento tengamos en cuenta estas tres.

Propongo estas tres, porque estamos discutiendo cuál sería la ventaja, en psicoanálisis, de que la transmisión sea con *a*, en lugar del artículo de Laplanche y Pontalis que se llama fantasía o fantasma, o en lugar de la experiencia. Hay que analizarse para saber lo que es el fantasma. A eso voy, no estoy hablando del maestro zen, estoy hablando del análisis.

Cuando en la facultad te dicen "si no entendés lo que es esto es porque no te has analizado", lo que te quieren decir es que hay que "sentirlo", eso se experimenta.

A) se experimenta B) se hace una definición, como la del diccionario Laplanche y Pontalis. Después está Lacan, donde tenemos cómo se concibe el fantasma y cómo se lo transmite.

¿Cuál sería la ventaja que sea *a*? Me parece que circunscribe bien lo que Lacan llama, en un único texto, la "nesciencia del analista", ese punto de no saber.

MS: *"Subversión del sujeto..."*

AE: Y es en *"Subversión del sujeto..."* donde está su grafo del deseo. ¿Por qué?

Porque *a*, ¿qué es? Nada, en sí mismo no es nada.

Tenés que establecer el sistema que provenga de D, que venga de i(a) y m, de abajo hacia arriba, y que venga de D y S(), hacia abajo, en un circuito de relaciones. Con lo cual, a diferencia de la definición – después voy a hacer un comentario sobre las definiciones – evidentemente, el analista nunca puede saber qué es el fantasma para alguien, ya que no puede saber cómo se inscribe para alguien, no puede saber cómo se inscribe y no puede saber cómo se inscribe *a*, para alguien.

La definición, uno la lee. En mi época de estudiante universitario suponíamos que gracias a Dios existía Laplanche y Pontalis, entonces lo tenías en la biblioteca, e ibas a buscar la definición. El problema es que ahí se te da una definición, vos la leés, pero se omite que vos tenés que interpretarla en más de un sistema de relaciones.

¿Vieron que Lacan, siempre después de las fórmulas, dice "que se lee…"? Porque hay que leer. En cada caso hay que leer qué es , qué es *a*, y cómo se lo lee. Se lo lee en un muy amplio sistema de relaciones que hay que establecer, por parte del analista, en un trabajo con el analizante, en un trabajo de lectura e interpretación, qué representa en el texto, en sus relaciones recíprocas, cada uno de estos conceptos, en sus relaciones recíprocas. O sea, hay un acto de lectura que está invocado por el álgebra que, en el texto, nos llama a leer.

Es decir, la nesciencia está mejor preservada, en la práctica del analista, con el álgebra.

Por ejemplo, objeto *a*: no es lo mismo decir objeto *a* que objeto del deseo, aunque una de las lecturas típicas dentro del fantasma – la canónica quizás – sea el objeto del deseo. El *a*, dentro del fantasma, la forma canónica de leerlo, es el objeto del deseo.

MS: Así lo planteaba Lacan al principio.

AE: Y se convirtió en canon. Pero no es lo mismo a qué objeto del deseo, porque objeto del deseo tiene una significación que objeto *a* no la tiene.

MS: El objeto *a*, como tal, es una invención posterior a la formula del objeto del deseo.

AE: Estaba comparando formas de concebir, poner a operar y transmitir del saber. Yo creo que hay ventajas notables, así como hay rechazo notable por parte de la comunidad lacaniana, del álgebra lacaniano.

La comunidad lacaniana, cada vez más rechaza – en el sentido de que reprime – el álgebra lacaniana, porque la ha dejado de usar, casi masivamente.

Guillermo Pietra: Recién decías operar y transmitir, y recién mencionabas al paciente. La formalización, ¿es una herramienta de la transmisión, es una herramienta de la sesión analítica?

AE: Ambas. El fin de análisis, donde ya ha sucedido que está la demanda de análisis, que el paciente ha pasado a analizante, y que se empieza a pensar en el fin de análisis, en el segundo pasaje, de analizante a analista, tiene que operar, el analista, pero más allá de lo que desea como *a*, y que él que tendrá que leer e interpretar, ya que podría ser, muchas veces, lo que no desea, su objeto del deseo.

Ambas. Y por eso yo le pongo tanta insistencia. No es tanto por cómo se enseña el psicoanálisis. Ésa es la discusión que yo quisiera reintroducir en psicoanálisis, porque parece que está agotada, desaparecida - Milner dice que es un periplo cerrado.

Lo que se conoce como atravesamiento del fantasma es haber pasado de lo que tú has interpretado que es el objeto que tú deseas a darle estatuto de *a*, como el Aleph de Borges.

GP: Yo necesito otro café (risas)

AE: ¡Urgentemente! (risas)

(cambio de lado del casette)

AE: Como tendencia se observa un abandono del álgebra.

MS: Sin embargo, lo que yo veo, en cualquier texto de Miller, es un uso sistemático de dibujos, esquemas, letras.

AE: Miller hace un uso muy especial de la letra. Miller dice esto es A, esto es B, pone una raya en el medio; eso no es álgebra lacaniana.

MS: La virtud de los historiales freudianos ha sido el cuestionamiento de teorías y la introducción de nuevos conceptos. Análogamente se me ocurre pensar lo siguiente: ¿por qué tiene que haber fantasma? ¿por qué Lacan escribió *a*?

AE: El problema es más vasto. Él escribió el concepto de fantasma, y lo escribe en forma algebraica, para aplicar en la clínica.

MS: Con cada paciente se vuelve a poner en juego que haya fantasma.

AE: Por supuesto. Toda la teoría psicoanalítica debería ser puesta en tela de juicio con cada paciente. Cada paciente es un test a la teoría psicoanalítica.

MS: Pero si todo tiene que converger hacia *a*….

AE: No. Si lo aceptás vos, si vos seguís trabajando con que eso vale en tu clínica. Es una decisión ética que vos has tomado. Yo eso no lo dije. Yo no garanticé ninguna de las formulaciones de Lacan. Lo que digo yo es que es un procedimiento para exponerlas. Podría ser que mañana no las utilicemos más, entonces el problema que tendremos es *d* (minúscula).

La virtud de expresarlo como lo expresa Lacan es que vos decís "no hay mas fantasma", "Ah, bueno, perfecto, entonces ¿cómo opera *d*?". En el sistema de Lacan no es sólo el fantasma, sino de cómo sostener al deseo. Entonces, si no hay fantasma, perfecto, pero ¿cómo se sostiene el deseo?

MS: Me parece que tu referencia a la formalización es más una cuestión metodológica que una cuestión de álgebra.

AE: Es metodológica, claro.

MS: Pero entonces el problema no es la formalización. Podríamos decir que el psicoanálisis es un método.

AE: Se desplaza mucho la cuestión de ese modo. Pero si querés la desplazamos.

MS: No soy yo el que lo plantea así.

AE: No, es Miller.

MS: No, es Allouch.

AE: Miller. El libro *"El método psicoanalítico"* es de Miller.

MS: No es lo mismo el método del psicoanálisis que el psicoanálisis como método.

AE: El álgebra articula método a nesciencia. La única forma en que se puede garantizar, en cierta medida, lo más importante que el analista debe garantizar, que es la nesciencia, el no saber.

Todo el mundo cree que el álgebra es una forma de estabilizar el saber, y en psicoanálisis es la única forma de operar con no saber. Porque nadie sabe lo que es *a*. En cambio el fantasma, todo el mundo se lo imagina, porque es una palabra y posee un significado.

MS: Pero cuando decís *a* también mucha gente se imagina lo que es.

AE: Si se imaginan lo que es, es porque se ha transformado en una palabra. Y trabajás con una palabra porque es una tendencia humana.

Una cosa es trabajar con el grafo del deseo, y otra cosa es trabajar con *"El vocabulario de psicoanálisis"*, donde se trabajan los conceptos como si fuesen palabras, y se dan definiciones de palabras.

MS: ¿No se podría establecer la lógica de un caso sin usar esas letras?

AE: Si, pero no es transmisible.

MS: ¿Por qué no? Freud hace transmisión de caso y no recurre a esas letras.

AE: Y han quedado como paradigmas. ¿Cuantos analistas habrás escuchado que dicen "eso me hace acordar a Juanito", "Ah, como Schreber", "Ah, igual que Dora"? (risas)

MS: Pero también pueden decir "eso me parece que es *a*".

AE: Es distinto. Yo no escuché nunca que alguien diga "me hace acordar" a *a*.

GP: (Refiriéndose a Michel Sauval) Demasiado del diablo el abogado (risas)

AE: Se está poniendo diabólico. Si me dijeses así "a mi me evoca *a*", yo te diría "¿Cómo? A ver, explicame cómo", qué es en ese caso, y por qué eso sería, y por qué eso sería *a*. En cambio si me hace acordar a Schreber, entonces uno dice "si, que hermoso Schreber, estaba loco".

Lacan no publica casos. Eso también participa de esta lógica. No hay historiales de Lacan. Participa de esta lógica, para tratar de evitar la existencia de paradigmas imaginarizables. Las letras hacen más resistencia.

Pero, como vos decís, se puede imaginarizar todo.

MS: Por ejemplo, Lacan dedujo una enseñanza, en términos de letras, del caso de la joven homosexual femenina.

AE: No me consta.

MS: Cuando hace la formalización del pasaje al acto, lo hace a partir de la lectura del caso de la joven homosexual.

AE: Pero ¿por qué decís que dedujo su álgebra de ahí?

MS: Porqué ahí es que formaliza el pasaje al acto como reacción a una repentina puesta en relación del sujeto con lo que él es como objeto *a.*

AE: Ah, la formalización del pasaje al acto...

MS: De la lectura de un caso – lo que sería la transmisión a partir de un caso – lee un caso…

AE: Lo lee, lo convierte en letras, y eso se transmite.

MS: Le da una formalización a eso.

AE: Con una intención. ¿Cuál es la intención?

MS: No sé si una intención. Pretende extraer la lógica interna del caso.

AE: Pero, en esa pretensión, además de extraerla, la lógica, ¿por qué, en su seminario, la tramita como letras?, como lo hizo 10 seminarios antes. ¿por qué?, o ¿para qué?

Yo levante esa pregunta. Todo mi trabajo como psicoanalista, en cuanto a las preguntas fundamentales que me he hecho, además de los problemas que me trae cada caso que dirijo como analista …

Yo conocí primero a Freud, antes que a Lacan -soy medio viejo- y lo primero que leí de Freud – yo me anoté en la Facultad de Psicología para ser psicoanalista, no tengo la menor idea por qué, ya que para ser psicoanalista no hay que estudiar psicología, pero a los 17 años me pareció evidente, hoy no tengo la menor idea de por qué, – y lo primero que leí de Freud en la Facultad, en la cátedra de Freud, fue el olvido de los nombres propios: Signorelli, Boltrafio, y termina diciendo "obviamente sexualidad y muerte".

Tuve una gran desilusión. Mi primer contacto con el psicoanálisis fue una desilusión - también me comencé a analizar en ese momento - ¿por qué "obviamente"? ¿de dónde salían sexualidad y muerte?

Y seguí así. ¿De dónde sale la pulsión de muerte? ¿Y por qué un niño desea tener relaciones sexuales con la mamá? ¿Por qué se dice eso? No digo que sean preguntas válidas para todo el mundo. Estoy contando mi historia personal, "confieso que he vivido" (risas)

Con Lacan – yo también estudié mucho Melanie Klein, y enseñé en muchos lugares Melanie Klein, y por lo tanto conozco también la obra de Ana Freud – con Lacan, encontré al primer psicoanalista – y para mí es algo que caracteriza a su enseñanza – que tomó el problema de por qué decimos lo que decimos, y cómo lo decimos – que tiene que trasuntar ese porqué.

Mi impresión es que en esta etapa de la cultura, donde el psicoanálisis surge en sociedades donde ya la ciencia ha dejado cierta impronta sobre cómo operar con el saber – habría que ver si había neurosis antes, habría que ver si antes de las primeras histéricas que se ligaron a los médicos, hubo neurosis, por ejemplo, las posesas del siglo XV hay que ver si son histéricas, porque si no se dirigen a un médico para que le diga que le sucede con el cuerpo, hay que ver si son histéricas. Sigue habiendo mujeres que se sienten poseídas y se dirigen al cura, que les hace un exorcismo.

GP: Son posesas.

AE: Exactamente son posesas (risas)

¿Si son posesas, para qué llamarlas histéricas? Si se dirigen al cura es porque saben a quién tienen que dirigirse. Nosotros trabajamos con otra clientela.

Dentro de ese mundo, es Lacan el que aporta una modalidad de operar con el saber, tanto internamente en la experiencia analítica, que vos tan bien llamaste la "sesión analítica", como en el vínculo entre analistas, donde la ética es que los argumentos no sean ni por la experiencia – no se sostengan porque yo

lo experimenté: vi la luz en la sesión – ni porque me lo dijo mi analista – Freud, Lacan, etc. – no porque ellos lo dicen, sino que tenga coherencia interna.

Ahora, para que haya una lógica con cierta coherencia interna - y los límites a esa coherencia se te presentan cada vez que intentas dar un pasito más, es terrible: para mí la tesis fue un parto, me acordé mucho de Sócrates y la mayéutica, fue un parto, no sé si la voy a publicar, y eso que no tengo fobia a publicar, ya que algunas cosas horribles publiqué, sino porque intenté avanzar en ese sentido, y es dificilísimo no estar encontrando, todo el tiempo, la contradicción del argumento, y la invalidación – y en ese sentido, la operatoria con letra tiene la virtud de demandar más el trabajo lógico…

MS: Pero ese trabajo, ¿no habría que hacerlo con el mismo material del paciente?

AE: Pero hace falta una elaboración sobre ese material. No es la mera aparición del material.

Hay que operar. No para curar síntomas. Curar síntomas, un montón de cosas curan síntomas. Yo estoy hablando del fin de análisis y la cura de la neurosis.

MS: Pero, el uso de las letras, ¿hasta qué punto es una ayuda para desenvolver la lógica de un caso, y hasta que punto no es simplemente un metalenguaje con el que agarramos lo que venga?

AE: Vos podés intentar hacer de cualquier cosa metalenguaje. Eso depende de la posición que asumas. Pero de cualquier cosa podés hacer metalenguaje, aún del lenguaje.

Se puede utilizar el castellano como metalenguaje del francés, por ejemplo. No hay límites para de qué cosas se puede intentar hacer metalenguaje. Se puede intentar hacer de una lengua natural un metalenguaje. De todo se puede hacer metalenguaje. Y de las letras también. No te preservan, no te garantizan que no. Preserva más la necesidad de interpretar, y preserva más el no saber, escribir letras que no sabés cómo se leen. Nadie sabe cómo se leen, en cada caso. Las palabras no presentifican tanto el problema del no saber, como las letras.

¿Cómo se lee eso? La letra evoca el problema de cómo se lee. La palabra no, salvo que uno asuma la posición de tomarla como un significante y preguntarse. El significante es una palabra sobre la cual uno se pregunta qué quiere decir: no acepta el significado estándar del diccionario, o el aparente del sentido común, y sale a la búsqueda de otro significante que, en un bucle que establece con el primero, produzca una cierta circulación que estabilice al menos una interpretación posible.

Ésa es una maniobra ética: hacer de una palabra un significante. ¿Qué es "lobos" para el hombre de los lobos? ¿Son lobos?

MS: Para el hombre de los lobos no sé qué son los lobos.

AE: ¿Y para doña Susana los pajaritos?

Entonces vas a poner "pajarito" y vas a intentar que no sea "pene", primero, porque en tu barrio decían "mirá el pajarito de aquél", aunque eso sea lo primero que se te ocurra (risas)

En el simbolismo freudiano, es pene. Nosotros tenemos el simbolismo freudiano.

Entonces, si vos lo querés hacer significante, y que empiece a tener una relación con los conceptos del psicoanálisis, considerados en su variabilidad mutua, mi impresión es que la mejor apuesta es operar con letras, hacer de "locos" o "pajaritos", S1. La mejora apuesta, no la garantía.

MS: ¿Qué diferencia podríamos establecer entre lo que es la construcción en análisis y la construcción de un caso? En el proceso lógico del análisis, en algún punto hay una construcción. ¿Cuál sería la diferencia entre la reducción a letras en la cura en sí y esa reducción a letras en la transmisión?

AE: Me has dado una respuesta que no estaba poniendo a trabajar. Asumo una posición pero no soy tan bueno en esto. No tengo habilidad alguna con las matemáticas y tengo una dificultad enorme con el álgebra. No tengo lo que se llama "intuición matemática". Yo me rompo la cabeza como un burro para pescarle una onda a la matemática. Me gusta mucho más leer filosofía, poesía y literatura.

Un problema es la reducción – una palabra que utilizaste dos veces.

La operatoria con letras busca la reducción.

Vos tenés que el analizante A dice 1, el analista de ese caso dice A, el analizante dice 2, el analista dice B, el analizante dice 3, el analista dice C, y ya sabemos adonde vamos: los análisis son interminables y no van a ningún lado, porque se opera con "asociación libre" y "atención flotante". El inconsciente del paciente produjo eso y a mi se me ocurrió esto otro. Dice y digo, y así podemos seguir toda la vida, no hay límites en esa experiencia. Siempre va a haber un analista que se le ocurra otra cosa para todo buen paciente que le llevará una cosa nueva a su sesión. Hay que producir una reducción.

Ya plantear que hay que producir una reducción es una posición en psicoanálisis.

La mayor parte de los psicoanalistas, sépanlo o no, no trabajan así, por la vía de la reducción. Trabajan más por la vertiente metonímica: que siga hablando, que siga diciendo.

MS: Pero el paciente mismo impone una reducción: la repetición implica una reducción.

AE: Depende de cómo se la lea. Porque para que la repetición exista, hay que interpretarla como repetición. Ya es un acto de lectura.

MS: Eso implica una reducción.

AE: Hacés de una cadena significante un bucle, de otra cadena significante otro bucle – lo que ya es un acto de lectura – ponés los dos bucles en relación y ves que se cierran en el mismo punto – que no es el mismo punto, porque son dos cadenas significantes.

Es un caso típico de repetición psicoanalítica, donde la repetición es lo imposible de repetir, porque este término en la primer cadena significante no es el mismo de la segunda cadena, aunque sea el mismo.

Podría ser lo mismo tocarle el c... a la hermana que tocarle el c... a la esposa, si quizás la esposa hacía rato que quería divorciarse, hacía rato que no quería tener relaciones sexuales….

MS: Finalmente, "tocar el c..." podría ser una reducción, más allá de a quién, o de quién lo toca…

AE: Si "tocar" es una operatoria que se produce por esa lectura – porque en lo real no hay reducciones, se trata de productos de lectura – si es producto de una lectura que ha puesto así a los elementos y ese "tocar" se lo quiere poner en relación al deseo, al goce, al amor, a la posición neurótica, o a la castración, eso es álgebra. Eso es álgebra. En ese caso, "tocar", podes escribirlo "*a*".

No se trabaja regularmente así. Es mi impresión. No sé si es la de Uds. también

MS: Mi impresión es que la gente espera que le digan qué tiene que hacer, y no se anima a hacer nada ni a decir nada.

AE: Para colmo es buenísimo no decir nada porque es el " silencio" del analista, y la presencia de lo inefable y el límite, y qué sé yo, y entonces "corté acá" y "corté aquí".

Los analistas presentan pedazos de "*speach*", y dicen "corté acá, y corté aquí". No cortaron nada, sólo le dijeron al paciente "váyase". No cortaron nada.

MS: Es cierto.

AE: En psicoanálisis el problema está sobre el tapete, más que en cualquier otro discurso – hablando como Foucault – por el problema de la neurosis. Sino no tendríamos que discutir todas estas cosas. Sería más a *piacere*. Yo les hubiera contestado "muchachos, es porque me gusta". Pero acá hay un problema más arduo, que es la cura de la neurosis, si es que la hay.

MS: Si es que la hay.

AE: Si es que la hay, a mi entender. Está puesto en tela de juicio.

MS: Vuelvo entonces con la pregunta: ¿cuál seria la diferencia entre ese proceso de reducción que hay en el análisis y la reducción que hay en la transmisión?

AE: Para mí es de la misma índole y debe ser hecha en la misma posición.

MS: Pero de un lugar al otro hay una diferencia.

AE: ¿Cuál?

MS: Los participantes.

AE: ¿Cuál es la diferencia entre los participantes? Porque, en un sentido hay un problema clínico, y en otro sentido hay un problema de disciplina. Pero fijate que, para algunos autores, en ambos casos se produce analista. Ésa es la picardía de Lacan, quien dijo que en un punto se equiparan, porque ambos producen analistas. La formación de analistas produce analistas y el análisis produce analistas. Hay un punto en que se tocan. Es en ese punto donde digo que coinciden los requerimientos de una posición ética de quien transmite, que es la elección de una herramienta.

MS: Pero hay una certeza, en el análisis, que acompaña esa reducción.

AE: ¿Qué certeza?

MS: La que va ligada a la reducción de los efectos de la palabra, la que va junto con la verificación de lo que se viene diciendo en ese análisis. Esa situación que llega a un punto en que el paciente siente que si quisiera explicárselas a un amigo, no sabría bien cómo.

AE: Entonces, no ha cumplido la totalidad del requerido trabajo.

MS: No creo que sea una cuestión de haber cumplido o no con su trabajo, sino que la reducción de significados que hay implicada en ciertas frases que podría mencionar o contar no podría pasar tan sencillamente ya que se topa con todo los significados que esas mismas palabras tienen para el otro. Cuando ciertas palabras van tomando estatuto de letra. Esa certeza….

AE: ¿Vos lo llamas certeza? ¿Por qué no lo llamas convicción?

MS: Bueno, convicción si querés, certidumbre.

AE: Certeza lo usamos para la psicosis.

MS: Bueno, usemos convicción. Hay algo del orden de la repetición, de ese agujero, que tiene su reducción a letras, pero no sin la convicción que acompaña, que no es la misma para el otro público.

AE: En un punto no y en un punto si. Totalmente, no.

MS: La experiencia es que a partir de la lectura que se presenta de un caso, ante un público, comienzan a haber variadas interpretaciones. Y no me refiero solo a las prácticas de comentarios de textos, que pueden ser extremas en cuanto a esta variedad. Tomo el ejemplo de la joven homosexual femenina, que tuvo una lectura por parte de Freud, otras dos por parte de Lacan, y una cuarta, ahora, por parte de Allouch, a partir de la biografía que publicaron de Sidonie Cillag.

AE: Que se base en la formalización y el álgebra no produce, en absoluto, lecturas definitivas. Está abierto totalmente a la reinterpretación. Mas aún, te podría decir "lo que yo siempre deseé fue hacer danzas clásicas" – para dar un ejemplo que estoy seguro que no me compete – "y bailar con el tutú y las badanas", y si yo digo A y B, siempre y cuando no sé – no la letra C – en ese caso es mas fácil que yo diga "claro, en esa época siempre pensé que "A" era tal cosa, y ahora me doy cuenta que es otra cosa" . "A" me lleva mucho más cerca de lo que no sé. La gente rechaza muchísimo el álgebra porque piensa que es – como dice Liebniz – *mathesis universalis*. Hay mucho miedo que el álgebra produzca *mathesis universalis*. Y hay un grupo de gente importante, psicoanalistas de Rosario y Buenos Aires, que rechazan sistemáticamente la letra y la formalización, no tocan un pizarrón a propósito, le quitan el pizarrón a los invitados, porque consideran que esa maniobra es antianalítica.

Yo digo dos cosas: o terminas en la poética – donde de cualquier caso se puede decir cualquier cosa…

MS: Pero vos mismo mencionás en el final de tu tesis que Lacan no pudo hacer matemas sin inventar, al mismo tiempo, no sé cuántos cientos de neologismos.

AE: Por supuesto, al menos 789, está el libro. Yo digo que son 788, hay uno menos, hay un neologismo que me parece que no lo es...

MS: A Lacan nunca le alcanzaba con las letras….

AE: Yo nunca dije que alcanzan, o que no haya necesidad de otras letras. Yo digo que preservan mejor la nesciencia del analista.

GP: Ni que sean definitivas

AE: Jamás. Yo ni siquiera trabajo con todas. Mas aún, hay algunos desarrollos muy formalizados de Lacan, con los cuales no me llevo nada bien.

MS: ¿Cuáles?

AE: Toda la teoría de nudos – ahora sí me gané 250 mil enemigos más - porque me parece que lleva mucho a una lectura individualista de los casos.

MS: ¿Por qué? ¿En qué sentido "individualista"?

AE: Escucho muchos analistas que dicen "bueno, lo que pasa es que en este caso el nudo de lo imaginario se abrió, y lo simbólico …", y siempre me parece que terminan hablando de la persona, más que del sujeto.

A mi me hace problema, y si conocen algo de lo que hago, a pesar de que tengo fama de ser de los que más se meten con esas cosas, verán que no trabajo con nudos.

En un mes sale *"La topología de la clínica psicoanalítica"*, de Editorial Letra Viva, que lleva mi nombre como autor, y aún hoy sigo con topología, y no incluí un capítulo sobre teoría de nudos. Es claro que uno de los motivos fundamentales es que no los manejo suficientemente bien – obvio - soy bastante bruto y no los entiendo – a Vappereau me cuesta muchísimo entenderlo, es un autor muy difícil, lo leo, lo leo, y tengo muchísimas dificultades – pero es una clínica que me parece que lleva a un uso individualista, y por eso no me convence, me parece que tiende a hacer del sujeto del inconsciente, un individuo.

Volviendo, entonces, no digo que alcanzan todas las letras.

Lo que digo es cuál es la pretensión que hay aquí. Es de transmisibilidad lógica, y es de reducción. Yo me había olvidado, y me lo recordaste, con argumentos fundamentales para mí, la posibilidad de reducir un caso. En la época en que yo empecé, los analistas de APA ganaban guita, y había un ejército de obreros que desgrababan las sesiones de los analistas, y trabajaban muchísimos. ¿Saben qué se desgrababa? Todo. Un caso eran las 28 carpetas. ¿Por qué? Porque para supervisar se utilizaba todo el material, para que el analista no "limite". Como era neófito, estaba aprendiendo, el didacta le decía "traeme todo el material".

Entonces un caso era todo.

No, hay que producir una reducción. Una reducción de cierta índole. ¿Cuál? Ésa es la discusión: ¿Cuál?

Mi impresión es que tiene ciertas ventajas – no más que eso, no tacho como no analista al que no lo hace…

MS: ¿Vos preferís plantear la formalización en vez de plantear que es una cuestión de método?

AE: Y, me parece que método trae muchas connotaciones filosóficas. Que se pueda establecer el cómo del método me parece que es complejo. Me parece que las letras siempre conservan un requerimiento de trabajo de interpretación muy fuerte.

No aportan garantía. Yo lo utilizo, y lo recomiendo, a la gente que quiere discutir estos temas, porque tiene virtudes que convendría no dejar caer. Justamente, a mi entender, es uno de los enormes legados de Lacan. Quizás el más importante no es su teoría del goce, ni lo simbólico imaginario y real, no es la teoría del sujeto y el Otro, no es el objeto *a*, etc., etc., sino que hay una apuesta muy fuerte a una operatoria que intente acotar al máximo hacer del psicoanálisis una religión y, en todo caso, yo agregaría una mera poética o filosófica.

MS: Quisiera agregar un aspecto más del problema de la transmisión: la posición transferencial del analista.

AE: Pero la transferencia no debe quedar en el estatuto de lo inefable. Hay que distinguir lo no sabido de lo inefable.

MS: Cómo tener en cuenta la posición del analista si no es teniendo en cuenta su enunciación, en cómo da cuenta de un caso.

AE: Esa enunciación debe ser reducida y tramitada de cierta manera para que pueda haber un cierto tipo de elucubración de saber para que sea transmisible.

MS: Si.

AE: Ahí quiero llevar la discusión. No es quitar el problema de la transferencia sino cómo podemos, entre los analistas, hacer que la transferencia no sea inefable, ni una experiencia inenarrable, ni algo de lo cual alguien diga " me huelo una psicosis". Hay que tachar esa posición, porque forma muy mal al analista. Así como hay herramientas que lo favorecen, hay herramientas que lo obstaculizan. Siempre en el mundo humano las cosas pueden ser usadas, lo mejor para lo peor, y lo peor para lo mejor. Eso en política se sabe bien, ¿no?, también en física, química, etc.

Lo que puede ser transmisible, ¿cómo hacerlo transmisible? ¿Cuáles serían las apuestas que mejor conducirían a cierto tipo de psicoanálisis en lugar de otras apuestas que conducirían a otro tipo de psicoanálisis?

Ésa es la discusión que quiero sostener y me parece que en esto levanto una posición de Lacan que, a mí, me hizo estudiarlo, y sigo estudiándolo, que me parece que resuelve un problema que dejó la modalidad

de enseñanza, de transmisión y sostenimiento del psicoanálisis, de Freud, que es la fidelidad, al padre y la institución. Era la institución la que iba a sostener al psicoanálisis. Para mí es la lógica y la racionalidad las que van a sostener al psicoanálisis, no la institución. Y Freud apostó a la institución. En eso Lacan se confunde porque dice que Freud, por ser judío, a mi me parece mas bien que se trata del modelo de la iglesia. Lacan dice que es el *"kerem shamata"* lo que se le hizo, que es la expulsión que se hace en la religión judía, sin retorno. Pero a mi me parece que la IPA remeda la Iglesia. En la religión judía no se trata una masa organizada, y la IPA es una masa organizada. Y Miller quiere una masa organizada para el psicoanálisis. Esa es la religión cristiana, no la religión judía.

MS: La institución de Freud no es la misma con Freud que después de Freud. No es lo mismo con Ana Freud.

AE: Es cierto eso. ¿Saben que Ana Freud, desde los 14 años, iba a las reuniones de los miércoles?

MS: Si, creo que iba junto con Lou Andrea Salomé.

AE: Freud hizo una apuesta muy fuerte a la hija. Lacan apostó al yerno. Ahora salió un libro sobre el yerno.

GP: Yo entiendo algo de lo que decís…

AE: Que suerte (risas)

Estamos discutiendo. La modalidad que nos estamos dando, y que yo tiendo a promover, es la discusión. Discutamos, así podemos rectificar.

GP: Podría entender lo que decís sobre lo transmisible en relación a una supervisión, o un ateneo. Lo que no entiendo es qué lugar tiene esto en la sesión analítica. Decís que no se trata de la experiencia sino de lógica.

AE: Me refiero al fin del análisis y la cura de la neurosis, y no a la mera resolución sintomática.

Si a mi se me fue la diarrea, se me fue la diarrea. Si se me fue el insomnio y duermo estoy contentísimo.

Pero en la cura de la neurosis, yo digo "ahora ya se que me llevaba a tocarle el c... a mi hermana".

MS: Pero no es sólo por saber sino por los efectos de palabra.

AE: Por supuesto, pero para que yo lo sostenga como una verdad para mí no puede ser sólo por lo que sentí en la sesión, o la confianza –amor- que tengo en mi analista.

MS: Cierto, pero la certidumbre viene por los efectos de palabra que acompañan la reducción de la repetición.

AE: ¿Pero cómo se sostiene y se transmite eso?

MS: Como un saber.

AE: ¿Qué forma tiene que tener la transmisión de ese saber para que contribuya de la mejor manera al sostenimiento de cierto tipo de psicoanálisis y de la cura de la neurosis? Ahí voy, no más.

GP: Lo planteás en relación al análisis del analista.

AE: No hay otro. Para Lacan todos los análisis son el mismo análisis. La diferencia es hasta dónde se llega.

Para mí muchos análisis no llegan más allá de cierto punto terapéutico y de cura de síntomas porque esto todavía no está bien discutido y bien estabilizado para nosotros.

MS: ¿Cómo tener claro que esto ayudaría al avance de esos análisis?

AE: Si el argumento es la verdad revelada en la sesión garantizada por la presencia del analista, la posición neurótica no ha sido atravesada. Los analistas están acentuando el valor del análisis como experiencia, encuentro único, poesía. Se va hacia eso. Entonces eso hace que el analista diga C cuando el analizante dijo 3, diga D cuando el analizante diga 4, y así infinitamente.

GP: ¿Hay algún lugar para la poesía, para la experiencia?

AE: Siempre que se habla es ineludible el lugar de la poesía. La poesía se presenta per se. El lenguaje tiene una calidad poética en sí, es ineliminable. Pero no es con la poesía donde alguien curará su neurosis, y se hará analista. No es mediante la poesía.

No hay nada que viva el ser humano que no tenga algo de experiencia. Pero experiencia no es lo mismo que acto. Experiencias hay muchas, actos hay pocos. El acto del pasaje de analizante a analista requiere una cierta concepción de lo que ahí sucede y de lo que ahí se hace. En ese punto es donde yo creo que la apuesta de Lacan de toda su producción, desde fines de la década del 40 hasta su fallecimiento, indica el uso de un cierto andarivel. Yo veo una lógica en el uso de ese andarivel. Que para colmo es un andarivel que tiende a angostarse cada vez más. Mi impresión es que tiende a desaparecer.

Siempre habrá anarquistas, y siempre habrá algún loco que trabaje con las letras, hay gente de tres ge neraciones de agnósticos que van a Jerusalén a hacerse rabinos, la historia no evoluciona como una línea sino como un pentagrama, con muchas líneas. Pero me parece que hay ciertas cuestiones favorecidas por ciertas configuraciones y me da la impresión que en estos momentos habría que volver a discutir por qué Lacan transitó siempre – con manotazos de ahogado, como son los 800 neologismos, con la introducción de miles de referencias, son demasiadas…-la matematización y la formalización lógica.

MS: También tenía que hacerse amar para que lo escuchen

AE: Sí, algunos hablan mucho del marketing de Lacan. Yo no creo mucho que en el final de la historia sean los marketing donde se definan las cosas. Pero tampoco sé mucho de esas cosas. Me da la impresión que toda la utilización, hasta el final de su vida, de este andarivel de la formalización lógico-matemática, desde la década del 40 hasta su fallecimiento - bajo formas muy distintas: modelos, esquemas, superficies topológicas, grafos, nudos – toda la matematización fue una incorporación que él hace al psicoanálisis que a mi me parece valiosa y de utilidad, tanto en la práctica clínica como en la transmisión del psicoanálisis.

Eso es lo que intenté poner en la tesis bajo la producción del sintagma "clínica-y-formalización", y creo que no me salió del todo bien (risas)

"Que es lo que queríamos demostrar", como dicen Les Luthiers (risas)

Esta discusión que Uds. me plantean me parece muy importante seguir sosteniéndola: ¿por qué Lacan apostó a eso? No estoy planteando un argumento *ad-hominem*. No porque lo hizo Lacan tenemos que hacerlo. Al contrario, estoy planteando que no hay que hacerlo porque lo hizo Lacan…

GP: Hacerlo por las mismas razones por las que lo hizo Lacan

AE: Como decía en *"La tercera"*, "hagan como yo y no me imiten". Tal cual, hay que encontrar las razones lógicas de la utilización de la lógica matemática en psicoanálisis. Yo, algunas las veo y me parecen valiosas.

MS: ¿Y cómo incluiríamos en esto la indicación de Lacan de que lo que se transmite es un estilo?

AE: Está el problema del estilo. Hay que ver qué quiere decir esa frase de Lacan

"El estilo es el hombre", la conferencia que da Buffon cuando lo nombran en la academia. Yo la leí, es muy interesante. Lo que allí establece Buffon es que el estilo es el hombre siempre y cuando ese estilo apunte a la verdad. Sino no. No es él tiene su estilo, tu tienes tu estilo, yo tengo el mío, y eso es el estilo es el hombre, porque lo único que estaríamos diciendo así es una forma sofisticada de hablar de individualismos. No es eso. El estilo es el hombre cuando te permite arribar a la verdad. Y eso es lo que dice Buffon donde lo cita Lacan.

Podríamos decirlo así, podríamos cambiar todo nuestro andarivel, porque están en continuidad – ése es el verdadero problema para nosotros – y es como estabilizamos cierta forma de operar con la verdad.

La verdad ¿es lo que a ti se te ocurrió, o lo que a mi se me ocurrió?

¿Es sólo eso? Hay una parte de eso. Pero ¿por qué eso sería psicoanalítico?

Para nosotros va al núcleo del problema. Para otras disciplinas no. Si, por ejemplo, invento que Einstein era de ultraizquierda y Böhr era de ultraderecha, lo que discutían respecto a la condición azarosa de la estructura de la materia, su posición política no tenía nada que ver, y la teoría de la relatividad – extendida o no – versus la cuántica no hace a la posición política. Por ejemplo, Einstein parece neurótico porque lo que va a decir es que "Dios no juega a los dados".

Con lo cual, el problema está en que, si bien hay versiones -y nunca se van a evitar, en la interpretación de textos, la existencia de las versiones-, cómo hacemos para producir tal multiplicidad a una reducción tal que a esta se la pueda postular como psicoanalítica, mas aún, que siendo psicoanalítica, sea proclive a la formación de los analistas y a la cura de la neurosis.

Es para eso que sigo sosteniendo que un buen recurso es el propuesto por Lacan. Le veo sus ventajas. No dejo de verle todo el tiempo sus límites. Me da la impresión que las otras propuestas, la de Freud, donde decía que analizar era la forma de obtener convicción sobre la existencia del inconsciente, me parece más compleja y con desventajas.

MS: Ésa fórmula es útil para pensar la entrada en análisis.

AE: Que es neurotizante. ¿Qué quiere decir histerizar al obsesivo? "Dejate de desconfiar, creé un poco en mí". En la posición histérica, como está a la búsqueda de un amo, aunque sea para hacerlo caer, habilita una entrada en la transferencia. Pero, ¿cómo se sale?

Ése es el problema. Para ese problema, esta discusión que estamos teniendo, va bien al eje del problema. En psicoanálisis, hoy, está decayendo una cierta posición respecto de ese problema, y por ese motivo el problema está terminando en "amigarse con el goce". "Amigarse con el goce" está favorecido porque el psicoanálisis lacaniano está moviéndose en cierta dirección.

Es loco decir cosas así. ¿Cómo puedo saberlo, yo, un pobre psicoanalista mal formado y medio bruto, de la ciudad de Buenos Aires? Yo sé lo que no sé.

Pero me da la impresión que hay tendencias que se pueden leer, y no me parece tan loco leerlas. Son arriesgadísimas. Decir "el psicoanálisis está yendo para allá", es loquísimo decirlo, pero tiene cierta ventaja de facilitar la pregunta de hacia dónde estamos yendo con poner al goce en el centro.

¿Eso quiere decir que es una declinación de la importancia del deseo? A mi me gustaría discutirlo y plantearlo.

Es una discusión muy poco posible de ser sostenida. Yo encuentro muy poca gente que esté dispuesta, como Uds., que me entrevistan para hablar de este tema, porque no hay mucho público para discutir estas cosas. Más bien está reinando la opinión de que con toda esa matematización lo que se quiere es acotar o achicar lo inefable, la nada, el no saber, se está leyendo como si fuera una herramienta para lo contrario.

Yo digo que es para conservar la nesciencia, y se dice que es al revés, que es una producción de saber para tapar el agujero. Es un lío porque de lo mismo se dicen dos cosas contrarias.

Hay que seguir discutiéndolo. Pero es una discusión que no tiene mucha convocatoria. Mas bien las preguntas de hoy día son: sobre el discurso capitalista – y el goce.

Creo que hay discusiones que podrían desplazar al goce del lugar central que hoy posee.

En psicoanálisis nada tiene que tener una posición central. El centro tiene que quedar vacío.

Y digo que el andarivel de la lógica y la formalización matemática es una mejor forma de preservar ese vacío.

Igual, no convenzo a casi nadie de esto. Algo debe estar pasando... (risas)

MS: Muchas gracias.

Reportaje a Marcelo Peluffo

Realizado por Marité Ferrari, Guillermo Pietra, y Michel Sauval

Michel Sauval: Este número de Acheronta es el primero de la nueva serie temática. El tema propuesto es el de Clínica y transmisión. Marité, quien ha venido colaborando en otras áreas de PsicoMundo, esta vez con Acheronta, nos propuso que te reporteáramos sobre la experiencia de trabajo que había tenido contigo, de trabajo de casos. Tengo entendido que estás desarrollando una experiencia similar, actualmente, en el marco de una institución, con el título de "Historias Mínimas". Pero Marité nos contaba que esa modalidad de trabajo tenía un largo antecedente. Queríamos conversar contigo sobre ese tema.

Marcelo Peluffo: Es una experiencia que, hasta ahora, no fue teorizada. Tenemos ahí como una especie de cosa en crudo, así que lo que podamos charlar hoy será un punto de partida.

Marité Ferrari: Podrías empezar contando, porque vos estabas desde antes que yo me incluyera en el grupo. Fue una experiencia de cuantos años?

MP: Seguro 7. Creo que fueron más. Dónde estábamos trabajando cuando vos te incluiste?

MF: En el consultorio de la calle Agüero.

MP: Ahhh, todavía estábamos en Agüero? Yo me guío por eso.

MF: Yo me incluí en el 97. Después hubo 2 años en Charcas. Y siguió hasta el 2003, así que son 8 años.

MS: Como empezó?

MP: A mí me convocó un grupo de personas. Es bueno que diga que yo no tuve la idea original. Lo mas interesante para mí es que no con certeza de quién fue la idea. Más bien fue montándose sobre la marcha, pero con muy pocas correcciones respecto de la forma original. Nació de entrada como un modo de trabajar. No me gusta decir dispositivo ni artificio, ni nada de esas palabras que circulan porque me parecen muy pretensiosas. Yo hablo de un modo de trabajo, configurándose desde el vamos con una forma que se convino en respetar.

El eje de la cuestión pasa por apostar al escrito, a que lo que se trabaje, que ni siquiera sé si es un caso, sea un escrito. Algo escrito, que, como todos sabemos, hasta nueva orden, es el único invento que hay verdaderamente efectivo para acotar el parloteo de la gente, cosa que los analistas, considero, padecemos, y mucho. Digo, de la verborragia, la ecolalia, la reverberación, todos esos fenómenos del habla.

MS: Acotar ¿en qué sentido?

MP: Acotar, en el sentido, por ejemplo, típico de las reuniones clínicas, que todo el mundo quiera saber más, y más: y cómo era que paso eso a los 11 años?, y dónde estaba?, y cómo se llamaba la abuela?, etc., es decir, el acopio de datos, con el argumento de que así se va a saber más y se va a completar la discusión de un supuesto caso.

MS: Pero esas preguntas también pueden expresar una crítica al recorte con el que se presentó el material.

MP: Correcto. A veces el relato es escueto, e incluso, a favor de lo que vos observas, hasta te podría decir que escamotea datos, en los cuales, como planteaba Freud, cuando hay datos de los que no se puede hablar, ahí va a parar todo lo reprimido. Ahí es donde no se dice.

Eso es verdad. Cómo todo invento, seguramente tiene su déficit.

Pero se ve que nosotros habremos pactado preferir ese déficit a otro mayor, que era, justamente, casi lo contrario, que la abundancia de datos impidiera una lectura mas precisa.

MF: Yo quisiera agregar el esfuerzo que, en el supuesto de lo escueto, significa la práctica de la escucha, o de la lectura. Hay un tema en el modo: cada trabajo se presentaba 2 veces. El mismo analista que traía su escrito lo leía, en una primera vuelta y en una segunda. Entonces, esta cuestión compleja, de encontrarse la primera vez con un texto, el ejercicio difícil de lectura de lo allí escrito, era muy interesante el efecto que producía en la segunda vuelta. Cómo que hubiera, en ese segundo momento, el hallazgo, de cuestiones no puntuadas, o no leídas, en la primera vuelta. Si uno se pone a pensar este déficit, esta dificultad respecto a poder saber, hace a la condición misma de la práctica del análisis, porque por la eficacia misma de lo reprimido, no es que el sujeto que se quiere analizar nos retacea algo porque lo tiene debajo de la manga, sino porque es informulable, es inarticulable. Y está, justamente, en la posibilidad de la lectura a la letra, la posibilidad de que esto pueda metonimizarse y pueda volverse algo cernible.

Guillermo Pietra: Cómo era el mecanismo de trabajo?

MF: El mismo texto se presentaba dos veces.

GP: Se reunían, alguien traía un caso….

MF: …escrito.

GP: … y lo leía una vez?

MF: No, dos veces.

MS: No se hacía circular el escrito antes?

MF: No. Se leía una vez, el escrito quedaba, y se leía otra vez, con el mismo escrito. Y ahí se cerraba.

GP: Y lo que se armaba era un trabajo oral?

MP: Si, oral. No se escribía, salvo raras oportunidades en que a alguien se le ocurría aportar algo escrito. Esto sucedió muy pocas veces. Pero no era como agregado al caso, sino como un escrito adicional, como notas.

En general, el trabajo era oral. Y el caso, trabajado dos veces, se olvidaba.

MF: Quedaba olvidado. Vos eras el que decía "ya fue".

MP: Si

MF: Es interesante porque, yo, lo que recuerdo, es que Ana Casalla, en el Lacano de Bahía, me cuenta del dispositivo, y yo pedí incluirme. A mi no me invitaron. Fui, llevada por la curiosidad, porque me parecía original. Y era, de entrada, esta dificultad de tener que tomar ese texto, leerlo, y quedar acotado a eso. Me pareció un ejercicio muy interesante.

MS: En qué consistiría ese ejercicio?

MF: En la posibilidad de la lectura a la letra, de un texto. Que no es poco. Esto va incluso mas allá del caso, porque, como decía Marcelo, uno no sabe si ese material clínico podría fabricar un caso. No sabemos si fabricamos un caso. Lo que fabricamos es un modo de lectura.

MS: Que diferencia habría con un método de estudio?, para decirlo medio a lo bruto.

MF: Supuestamente, hay alguien que habla, no sabemos muy bien quien es, si es el analizante, si es el analista. Pero en algún punto, lo que se va ubicando, mas allá que sea el analista el que escribe el texto, concedemos en que allí, alguien habla. Y en ese hablar, uno va recortando cuestiones que, evidentemente, hacen, necesariamente, teoría: el fantasma, la pulsión, el síntoma en transferencia, la demanda, etc.

Obviamente hay un acotamiento que el modo de leer ese texto hace a poder extraer consecuencias clínicas.

MS: Cuales eran las consecuencias?

MF: No era un ateneo. No era tampoco una supervisión, un análisis de control.

MS: No hace falta que sea una supervisión para que, eventualmente, el que presente algo, espere de esa presentación, algo de ese debate, en términos de consecuencias para el caso.

MP: Me parece que tenía consecuencias, pero que no son formulables en términos generalizadores. Hay dos lugares, fundamentalmente, que esa experiencia reserva. Uno es el de aquél que sostiene la presentación de su escrito. Y el otro está ocupado por todos los que no presentaron escrito ese día, y lo leen, e intervienen sobre el escrito. Del lado de quien presenta, los efectos son a leer. No necesariamente se producen, pero personalmente puedo acreditar que cuando me tocó presentar, no siempre, pero alguna que otra vez, luego descubrí algún efecto a nivel de la conducción de una cura, en relación a algún material que yo había presentado.

Faltó, quizás, o no - nunca lo habíamos pensado demasiado – teorizar al respecto. Aunque no se puedan generalizar los efectos, se podría establecer sí, algún orden de pensamiento sobre la experiencia. Pero eso no formaba parte del trabajo, no estaba previsto. Las experiencias que se recogían cuando uno estaba leyendo el caso que otro había presentado, esas quizás sean aún mas difíciles de ubicar, a veces saltaban cuestiones acerca de ciertas estrategias clínicas, sobre todo cuando había desacuerdos, fructíferos desacuerdos, como por ejemplo, del orden de establecer un cierto criterio de conducción. Ahí se armaban chispas interesantes, discusiones, que luego, llevadas a otro terreno, terminaban, para algunos de nosotros, siendo trabajos que publicábamos en algún lugar. A mí me pasó que por haber discutido alguna vez, por ejemplo, acerca de si un perverso puede o no analizarse, o si conviene o no analizar a un perverso, eso terminó siendo, y sigue siendo, motivo de discusión con otra gente, en otro grupo, o en la presentación de algún trabajo o texto.

MF: Eso es importante de señalar. En general, los trabajos, tenían que ver con recortes clínicos. Un grupo de analistas que presentan un material, donde está implicado el analista en alguna cura, en algún proceso, que podía ser, o bien una entrada en análisis, o un reanálisis, o un punto de tropiezo en el análisis, un final, una reacción terapéutica negativa, etc.

Es obvio que quien, de alguna manera, es puesto en causa para escribir algo, lo hace siempre desde un punto de inhibición subjetiva.

MS: Había algún tipo de normativa para la presentación de los textos? Extensión, tipo de problema, etc.

MF: Era totalmente libre. La idea era que pudiera ser leíble y trabajable en una reunión de una hora y media. Si uno presenta un escrito de 20 páginas, no puede trabajarlo en ese lapso. Había un acotamiento en el tiempo. Mas que un historial, eran viñetas, pero con una total libertad respecto de lo que se presentaba.

Pero está claro que moverse a presentar un escrito está en relación a en qué punto la clínica, ese real que intentamos atrapar de alguna manera, nos pone en causa, como sujetos divididos, en el punto en que, en la cura, con el paciente, sostenemos la posición del analista, pero este tiempo de poner un escrito ante un grupo de pares, ese tiempo, para mi gusto, uno, allí está, en tanto que analizante. En el punto de poder ubicar estos puntos de dificultad, de obstáculos, de malos entendidos, en ese punto, el dispositivo, el espacio, el modo de trabajo, estaría englobado en todo lo que tiene que ver con este tiempo de poder hacer saber lo que uno hace, esto que Lacan que plantea de que el analista es al menos dos, el que dirige

una cura pero también el que, en otro tiempo, tiene que poder saber, transmitir, o intentar transmitir, esto que ya está perdido como experiencia clínica.

En ese punto, creo que lo que allí pasaba, mas allá del caso, ya que no se sostiene un espacio durante 8 años, dos veces al mes, si uno allí no obtiene una experiencia que lo ayuda a sostener su práctica. Porque esto no era un grupo donde uno podía obtener algún oropel narcisista, ningún reconocimiento de otro institucional, no servía para hacer ninguna carrera, ni para obtener ninguna distinción, ningún nada. Era a puro deseo. Uno iba a ahí porque le interesaba. A mí me parece que lo interesante es que, si uno se sostenía allí, es porque el deseo lo sostiene allí, y si el deseo lo sostiene allí, es porque allí algo del poner en juego esta dificultad que uno tiene en el sostenimiento del lugar del analista, uno requiere de este lazo que de algún modo lo sostenga. Es decir, ahí había una transmisión.

MS: Pero no hay transmisión solo porque la gente se reúne.

MF: No. Es porque contribuye a poder lograr el sostenimiento de esta práctica que reside en soledad, que es la práctica del psicoanálisis, es imposible sostenerse en esa soledad si no tuviera este soporte del lazo con los otros analistas.

MS: Sobre esta práctica, dos preguntas.

Una es, ¿Por qué no produjeron escritos?

Me llama la atención que, siendo el proceso analítico, algo que suele ordenarse desde los efectos de la palabra hacia el escrito, que Uds. siguieran un proceso inverso: parten de un escrito, y se quedan en los efectos de la palabra. Por eso, ¿Por qué nunca volvieron a concluir en un escrito?

Y la otra pregunta está más ligada al tema de convocatoria: ¿qué es lo que entiendes que se transmite? En ese ejercicio, ¿qué es lo que se ha transmitido? Por ejemplo, respecto de las curas, hay algún real que es de la cura, que tendría que llegar a otro lado?, o el real es el ejercicio del trabajo de ese grupo ahí, en el ejercicio de esa lectura? ¿Qué es lo que se transmitía?

Porque esta implicación de los analistas en otro lugar, aparte de la soledad del análisis, es sistemático. Todo el mundo lo hace en algún lado. Todos los analistas, luego de haber estado "escuchando" en la práctica del análisis, tienen que ir a "hablar" a algún lado. ¿Cuál es la particularidad de vuestro ejercicio, en cuanto a la transmisión?

MP: Respecto de la primer pregunta, la verdad que es interesante esta inversión que planteas. No se nos había ocurrido. Que yo recuerde, nadie lo planteó. Porque cuando asomaba algo de eso, de la idea de ¿qué hacemos con esto? – ni siquiera estaba nombrado el escribir – si esto no tiene que tener otra escena, lo que se produjo fue la insistencia – cosa que fue muy debatida en el grupo – en la necesidad de incorporar al grupo alguna otra lectura que proviniese de afuera para acotar la cerrazón típica de un efecto de grupo de gente muy conocida entre sí.

MS: Un comentador externo?

MP: No necesariamente un comentador, sino alguien que se viniera a sumar, puntualmente, a esa experiencia. Puntualmente: que llegara y se fuera, una reunión que estuviera sostenida por alguien que hiciera esa presentación. Y también, alguien joven, joven en el psicoanálisis y joven en su vida. Con lo cual, lo que me parece que se estaba diciendo allí: hay que dejar la ventana abierta, tiene que entrar aire.

GP: El invitado opinaba sobre lo que estaba pasando o presentaba el material?

MP: Presentaba material. Se sumaba a la experiencia como uno mas, ese día.

GP: Presentando un caso?

MP: Exactamente, no viniendo a escuchar sino presentando. Porque la cuestión de la presentación también era todo un asunto. Había una legalidad que funcionaba en el grupo que era que nadie podía dejar de presentar, un modo elegante de decir: no puede haber curiosos, no puede haber alguien que se ahorre el trabajo.

MF: Uno podía llegar curiosamente, pero después había que ponerse.

MP: Claro, había que pasar por ese lugar también, hacer esa especie de gesto, de donación al trabajo. Aportar al trabajo, implicaba el acceso a ese espacio.

Pero, con respecto, siempre a la primera pregunta, lo que sí puedo situar yo, lo que sí hubo – cosa que también es interesante – es la presentación de un nuevo escrito a propósito de un mismo caso. Pasado un tiempo, la persona que había presentado, ahí, en el grupo, un escrito a propósito de un caso que conducía, volvía, insistía, sobre ese caso. Y yo calculo que ese era el modo de escribir sobre el escrito, es decir, sobre lo que el escrito había dado que hablar. Ese era el modo. La respuesta era una nueva presentación al grupo de un escrito vuelto a causar, quizás por el propio caso, pero también, a lo mejor, por los comentarios habidos en su momento.

MS: Y a esa nueva presentación se le aplicaba la misma metodología?

MP: Exactamente la misma. Si, porque pasaba desapercibido como una insistencia. Esta es una lectura que hago yo de esa experiencia. No estaba presentado a título de, "ahora yo les voy a contar en esta nueva presentación, los efectos que me causó haber presentado este caso en una oportunidad previa". No.

Esta es una lectura mía. Por eso lo aclaro.

MS: Es decir, la viñeta era otra, pero a ti te parece q ue algunas veces, en esa nueva viñeta que presentaba esa persona había efectos de lo que se había discutido en su presentación anterior?

MP: Si, porque, incluso al nivel de la discusión posterior, resultaba muy agradable hacer como una especie de lectura comparativa, de contraste, de lo que había sido la primera presentación a lo que estaba siendo la segunda, siendo que lo que hacía de causa era el mismo caso. Se podían observar algunas diferencias, y no faltaba quien traía el material anterior.

En mi caso, sistemáticamente rompía los casos escritos, no los conservaba.

MS: Porqué hacías eso?

MP: Yo insistía mucho con esta cuestión, como dijo Marité antes, que " ya fue", como dicen los pibes, y había que terminarlo ahí.

MS: Porqué? Hacía obstáculo al caso siguiente?

MP: Me parece que, así como el escrito acotaba la palabra, y así como uno se tenía que arreglar con lo que tenía escrito y no podía preguntar por nuevos datos, así también, me parece que, pasado el espacio de conversación en ese lugar, al cual el material yo creo que pertenecía, no era válido retomarlo luego en un espacio que no fuera ese. A lo mejor esto suena un poco duro como consideración. Pero, son convicciones personales, eso a mi me servía para poder seguir sosteniendo esa actividad.

MF: Algo nuevo cada vez

MP: Como de sucesión de presentaciones, donde, para que pudiera advenir la próxima, tenía que caer la anterior. Sino era como un compilado. Y a mí, esa idea, no me gustó nunca.

MF: Sino se hace la idea de la serie clínica, de los rasgos comunes o diferentes de los casos. No. Era una apuesta clara al uno por uno. Es uno, es otro, es otro. A mi también me gustaba eso.

Ahora, que uno no haya escrito allí, no quiere decir que uno, esto, no lo escribiera. Cada uno de nosotros somos muy prolíficos en la escritura, no nos quedamos cortos con la producción escrita. Pero, no allí.

Por eso insisto, para mi gusto, la participación allí, con este modo de tener que arreglárselas con lo que allí está escrito, necesariamente nos ponía en causa para escribir. No se si de la experiencia, en el sentido de rescatar este método.

Es bueno, poder ahora, volver sobre esto y pensarlo. Pero yo hago esta otra pregunta: y si uno se pone a escribir sobre este método que inventamos, que sostuvimos, siempre, en algún punto, este escribir sobre la experiencia, queda atravesado por la dimensión de la política. Uno, en algún lugar, le está vendiendo al otro "miren que bueno esto que hacemos". Me da la impresión que había como cierta modestia de entender que esa era una forma de trabajo.

MS: Cuantos eran?

MF: Un promedio de 15.

MS: Era gente de una misma institución?

MF: No. Había gente de distintos lugares. Hubo elenco estable, y alguna gente que rotó, que vino, y que se fue. Pero había un grupo fuerte, de más de la mitad, que siempre era estable.

Sin saber cómo uno estaba convocado a seguir trabajando allí. Y terminada la experiencia, cada uno hizo otros caminos. Yo hice otros grupos clínicos con otras modalidades. Pero, como experiencia, no era el momento de la experiencia el momento de escribir sobre la experiencia. Por ahí, el momento de escribir sobre la experiencia, es este.

MS: Cuando hacía la pregunta por el escrito me refería al escrito sobre el caso. Ahora están reflexionando sobre la experiencia y se podría escribir sobre la experiencia. Pero cuando yo hacía referencia al escrito y a la palabra, me refería al caso, a esta secuencia del ejercicio que arranca del escrito y termina en la palabra. Por eso preguntaba por qué no terminaba habiendo un trabajo que pusiera, también por escrito, lo que se había trabajado en ese ejercicio. Sobre todo por lo que hace a la segunda pregunta, la de la transmisión. Es decir, cual sería el estatuto de la transmisión en ese ejercicio. No digo que solo haya transmisión cuando hay escrito, pero es habitual asociar una con otra. Y en este ejercicio, la secuencia del método o modo de trabajo era inversa. Está claro que la transmisión sigue varias vías, por ejemplo, también la del estilo. Pero, como se suele pensar, si no ha quedado escrito, no habrían quedado huellas.

MF: Creo que los escritos que se produjeron…

MS: ….fueron a parar a otros lugares?

MF: Claro. Para mí fue una experiencia muy interesante en cuanto a abrir una cantidad de preguntas absolutamente clínicas. En cada caso, siempre debatíamos en cuanto a la posición del analista, en cuanto al diagnóstico en transferencia, en cuanto a la modalidad de las intervenciones del analista y su eficacia, el tema del corte de la sesión, interpretación, construcción, la eficacia en relación a cada estructura, etc. Y todas estas cuestiones que quedaban abiertas a uno lo ponían en causa para ponerse a trabajar determinadas cuestiones.

MP: Hasta que vos no nombraste la cuestión del estilo, para la segunda pregunta no tenía nada que responder. Cuando vos nombras el estilo, recuerdo inmediatamente – pido perdón por la auto referencia – que en alguna época escribí algo sobre el estilo y la responsabilidad del analista, y ahí es donde a mí se me hace posible decirte algo en relación a esto, porque sabemos lo que se transmite es el estilo, a otros. Se transmite el estilo a los integrantes del grupo. Los integrantes del grupo, en ese sentido, algo pueden captar del estilo del analista que en ese momento presenta. Sabemos que el estilo está íntimamente relacionado con lo escrito, y aunque ya no sea con estilográfica sino con computadora, en el hecho de decidir, por ejemplo, sobre la extensión, estaba el estilo, y en el hecho de cómo escribir - si mas poético, si

mas científico - estaba el estilo. Y eso, de alguna manera, quedaba escrito en lo que cada uno tomaba de eso para sí.

Cuando uno dice a puro deseo, a veces roza la posición sacrificial, por más que se trata del deseo. Pero no, acá hay una ganancia situable, que tiene que ver, al menos, con dos cosas. Primero, con hacer algo con la angustia. Como vos decías hace un rato, como trabajamos de escuchar, luego hay que ir a hablar a algún lugar. Y sabemos que ese hablar, lo que produce, es que aminora la angustia que nuestro trabajo, sin duda genera. Y segundo, es lo que se lleva cada uno, que, como decía antes Marité, retorna después en algún escrito que tiene otro destino que no es el grupo. Cosa que a mi me parece muy bien, porque sino hubiese sido como esas empresas que se ocupan del producto de punta a punta. Hubiera estado viciado porque me parece que alcanzaba con llegar a que cada uno tuviera algunas consideraciones acerca del escrito. Luego empezaba a funcionar en cada uno. Se descompletaba el grupo por la vía de que cada uno empezaba a funcionar, se llevaba – o no – algo, al punto tal que las apreciaciones de cada escrito eran a veces disímiles: había gente que se había aburrido, gente que se dormía, gente a la que le había parecido corto el tiempo, algunos seguíamos discutiendo en el auto, o en el café, cuando nos íbamos. En suma, las consecuencias eran absolutamente diversas, en ese sentido.

Me parece que lo que se transmite allí tiene que ver con el estilo del analista que escribe. Más que el que presenta, a mí me gusta subrayar esto: el que escribe. Luego uno lo puede presentar, y darle diferentes entonaciones al momento de leerlo, y seguramente eso también hace a la enunciación. O puede cometer un lapsus mientras está leyendo su presentación

MF: O también cuando lo escribe

MP: Y eso también es interesante – dicho sea de paso, los lapsus de escritura, la mayoría elegíamos dejarlos escritos.

(*vuelta del casette*)

MP: Es algo bastante contingente la cuestión de si se transmite o no se transmite, de los efectos que produce, etc. Había escritos largos, había escritos cortos, algunos abundaban mas en el material, otros no. Pasaba algo parecido a lo que pasa en la Reunión Lacanoamericana: todo el mundo sabe que tiene un determinado tiempo, y algunos eligen comerse ese tiempo en la presentación del trabajo y otros privilegian la discusión posterior a la presentación. Y aquí también pasaba algo de ese orden. Había gente que leía un material que le llevaba 10 o 15 minutos de presentación, y otros en 3 minutos liquidaban la cuestión

MS: Cuál era el lazo entre los miembros? Eran amigos? Eran de una misma institución?

MF: Yo te diría que pares. Podía o no haber una mayor amistad, pero nos fuimos congregando alrededor de conocernos. Veníamos de diferentes lugares. No hay una serie, porque había un grupo que venía del Simposio, otros que venían de otras instituciones, yo nunca fui miembro de ninguna institución – pero circulé bastamente por varias, por lo que sería el campo de la Convergencia – nos conocíamos de los lacanos – los lacanos es una práctica que hemos sostenido casi todos los miembros del grupo.

No había una pertenencia institucional específica. Había un lazo amistoso en el grupo más chiquito que inició la experiencia.

MP: Podría plantear que el grupo estaba azarosamente distribuido de una manera sorprendentemente heterogénea, no solamente en cuanto a la pertenencia institucional – que, en ese sentido, había de todo – sino también en cuanto al modo de encarar la práctica, o a los lugares donde cada uno trabajaba – había gente que tenía trabajo en instituciones, y gente que no, que había privilegiado el consultorio. En ese sentido, la diversidad aportaba, en consonancia con la presentación escrita, con lo que comentaba antes del estilo, aportaba una diversidad suficiente como para que los efectos fueran de los mas variados.

Sucedía que a cada uno le pasaban cosas muy distintas, incluso según quien presentara. Había algo de la amistad, si entendemos a la amistad como cierto pacto donde circulan sobreentendidos y concesiones, y

demás efectos, ahí, tendía a quedar eso suspendido. Entonces, un amigo, podía oponerse a otro, sin que la amistad impidiera un debate, sin que se concediera en honor a las amistades.

MS: Yo pensaba la amistad al revés, como lo que podía facilitar la confianza para exponerse.

MF: En ese sentido sí, porque había un grado de libertad respecto de los efectos persecutorios que a veces se generan en las instituciones, donde aparece la prevalencia del yo y de las vestiduras narcisistas. En esta experiencia la sensación era poder funcionar allí en tanto que analizante, en tanto que alguien que necesariamente iba a cometer algún lapsus, algún fallido, algún olvido, y en ese punto no había ese efecto inhibitorio que a veces aparecen en las cuestiones imaginarias de la rivalidad, la competencia. Se podía discutir, me parece, bastante abiertamente. Por esa diversidad, no había ese peso que en las instituciones, a veces tienen que soportar los grupos, ya que los grupos a veces son modos en los que se dirimen cuestiones políticas, y las discusiones no quedan allí sino que tienen que ver con otras escenas. Me parece que en ese punto, como el modo era discutir la clínica, discutir el caso, había un grado de comodidad que permitía pensar libremente, y sobre todo animarse a decir lo que uno pensaba. Porque, a veces, el problema en las instituciones, es ese, cierta censura: lo digo, no lo digo.

MP: Personalmente decidí hacer una especie de recuperación de esa experiencia, ahora, en el marco de una institución. Estoy llevando adelante una experiencia, que acaba de comenzar a la que decidí llamar "Historias Mínimas del psicoanálisis", y todavía no puedo hablar de una diferencia respecto de la otra experiencia.

Si puedo decir que le imprimí algunos cambios respecto de la experiencia original porque lo mínimo ahora si tiene que ver con el acotamiento del texto…

MS: Leí que eran 500 palabras o algo así

MP: Si, no más de tres carillas.

GP: Donde lo haces?

MP: En Reuniones de la Biblioteca, que es una red de psicoanálisis con la suficiente apertura – no es una institución convencional – como para poder enmarcar una experiencia bastante cercana a la que hicimos anteriormente. Pero está acotado, en el texto, está acotado en el número de participantes, y quizás en algún detalle más. Lo mínimo refiere a lo mínimo de la práctica de un analista, al trabajo previo que se lleva a cabo en el momento de la escritura, que tiene que ver con un trabajo de reducción. No es el resumen Leroux – disculpen por el viejazo pero es la primera asociación que se me viene – no es el resumen Leroux, no es el abstract de la revista de la institución oficial, no es un copete, es lo que queda como una salsa que está al fuego cinco horas, lo que queda de la reducción de un caso.

GP: No es una viñeta entonces, tampoco.

MP: No es una viñeta. Tampoco refiere a un acontecimiento acotado por el acontecimiento mismo y nada más, aunque puede serlo si alguien quiere trabajar estrictamente sobre un suceso clínico, por ejemplo, sobre una llegada tarde de un paciente, o una falta de pago, o un final abrupto, o un accidente del analista, o sobre un acontecimiento que ocurre en el marco de un análisis...

MS: Pero, no vuelve a aparecer este problema de la secuencia, de colocar la reducción al principio? Porque el que presenta va a hacer el esfuerzo de la reducción. Y el dispositivo viene a ser como un volver a explotar ese texto en la polisemia del hablar. La reducción no es el agotamiento del hablar sino algo que está al principio y luego el hablar vuelve a proliferar.

MP: En esa vuelta no se recupera lo que se redujo al principio porque quienes tienen a cargo ese trabajo de expansión ya son otros, con lo cual la expansión que se produce es referida a las intervenciones de cada uno. Incluso en esta nueva versión de la experiencia, se conserva la idea de no escribir luego de la presentación. También está acotado a tres reuniones mensuales – son simplemente tres presentaciones, es decir, mínimo. Si alguien quiere escribir algo, y para eso usamos Internet, que circule, solo entre los 8

integrantes del grupo – son 7 mas el que convoca: esta es otra diferencia respecto de la experiencia original, Y si la gente lo desea, en el intervalo puede circular algún escrito entre los integrantes del grupo, con la condición de que eso le llegue a todos.

De todos modos, aunque esta experiencia está acotada a tres meses, pienso que se puede renovar, pero siempre a la espera de los efectos. Si se decide renovar la experiencia, entonces la gente que no presentó en la primera ocasión, lo hará en la segunda.

MF: Lo que yo hice, en cambio, fue trabajar con los docentes de la red de seminarios de la escuela de psicoanálisis que coordino. En estos momentos hacemos una presentación coloquial. Pero también hay un acotamiento en la presentación, que no puede ser de mas de 15 minutos, y luego el debate. En general va funcionando bien. No está la exigencia del escrito, pero está implícito que esto tendría el objetivo de conocernos mas y poder trabajar entre todos la cuestión de los estilos y como ir armando un equipo de trabajo que tiene otro objetivo. Pero la reunión clínica contribuye a despejar la posibilidad de poder conocer al otro como trabaja, conocer su estilo.

MS: Les parece que hay algún tipo de problema predominante, en lo que hace al psicoanálisis, respecto de la transmisión?

MP: Que pregunta!!

MS: Sería como para volver a empezar, aunque estamos terminando. Lo planteo para poder ligar lo conversado a alguna evaluación o consideración política de cuales son las dificultades que suponen comunes a la comunidad de los analistas.

MF: La muerte del psicoanálisis, para mi gusto, acaece o tiene que ver con el discurso único, y la importancia de la diversidad. Creo que lo que puede hacer que el psicoanálisis sobreviva es la diversidad.

MP: Pienso que retorna una y otra vez un problema inherente al psicoanálisis, que tiene que ver con el inconveniente que representa el hecho mismo de que sea sostenido – voy a citar una paradoja – y llevado acabo por parlantes. Por eso insistía tanto en la cuestión del acotamiento.

Me parece que, como decía Freud en su correspondencia con Jung: "nada mas inconveniente para el psicoanálisis que el hombre". En ese sentido, da la sensación que el psicoanálisis funcionaría mejor sin nosotros, pero, a la vez, qué sería el psicoanálisis sin los psicoanalistas?

Creo que en esa misma línea Lacan agrega: "basta con que el analista no haga obstáculo", en el sentido de dejar funcionar al psicoanálisis. La mayoría de las veces acertamos más callando la estupidez que por la angustia somos llevados a agregar. La mayoría de las veces es a los fines de solucionar algo propio, pero no de hacer avanzar el psicoanálisis. Digo esto en el sentido clínico estricto de la práctica del psicoanálisis, pero también en las reuniones de analistas donde, como decía Marité antes, la dimensión política, la mayoría de las veces, si bien es una condición necesaria, que surge por definición, al mismo tiempo introduce un ruido que va en contra del psicoanálisis. Ese es el obstáculo que subsiste, Intuyo que la mayoría de los inventos que tratamos de generar están causados por ese obstáculo, que uno presiente cada vez que se reúne con analistas, o cada vez que en el seno de una cura uno ve que las intervenciones no son siempre a favor del psicoanálisis.

MS: Hay algún comentario final que quieran agregar?

MP: Quisiera manifestar una deuda que tengo para con todos los integrantes de aquél grupo original, cuyos nombres no voy a poder evocar en su totalidad por una típica descortesía de la memoria.

MF: Somos dos de un colectivo, que hubiera dicho otras cosas tomadas cada una por su rasgo. La circunstancia dio que estuviéramos acá nosotros.

MS: Gracias por todo.

Reportaje a Juan Dobon

Realizado por Guillermo Pietra, y Michel Sauval

Michel Sauval: Con este número de Acheronta vamos a comenzar una nueva serie, una de cuyas diferencias es el carácter temático de cada número. El tema para este número es Clínica y Transmisión.

Queríamos charlar contigo sobre la experiencia de trabajo con los "vectores clínicos": cual es la idea? Cual es la propuesta? Cómo están trabajando?

Juan Dobón: En esta etapa estoy trabajando el problema de la transmisión centrado en la pregunta acerca qué se entiende por un caso. En lo personal repensando la función-analista en algunos dispositivos de formación, el análisis mismo, la supervisión o los grupos de estudio. Fue muy interesante encontrar en un texto como "La marca del caso" 1, de un grupo que trabaja con Dumezil, una pregunta sobre la marca de un caso, como rasgo del caso 2. Como decías antes, aquel es un intento de formalizar el problema de la clínica y la transmisión, problema que supongo abierto y que es parte de nuestra responsabilidad volver a interrogar

La propuesta que llamo "vectores clínicos" es una forma de poner a prueba esa cuestión

A partir del trabajo de supervisión propio y como como supervisor en algunas instancias hospitalarias como residencias, uno puede detenerse a pensar los diversos efectos de lo que se conoce como supervisión grupal, que es un dispositivo particular, raro pero extendido y no muy estudiado…

MS: Muy común en los hospitales

JD: Muy común en los hospitales, como uno de los fenómeno de la extensión del psicoanálisis a instancias no tradicionales. Uno de los efectos-defectos no deseados de ese tipo de supervisiones es el del empuje hacia la "maestría", el discurso universitario. Uno puede intentar transmitir que no es para ahí, sino tratar de buscar qué instituye un análisis, la transferencia en el caso, el "punctum" de su-posición como analista o su resistencia a dejarse hacer objeto de su analizante, pero hay fenómenos de grupo y de identificación que operan como obstáculo. Advertido de ello y aun sabiendo que los discursos no son manejables por la voluntad, el analista que opera como supervisor allí debe incidir, insistir en despertar de toda posición que lo lleve al lugar del maestro o peor...amo .

Pero bueno, a partir de la experiencia de un grupo de cuatro analistas, que se mantuvo estable casi por 10 años, en un momento – esto pertenecía a un programa de trabajo de psicoanalistas donde intervenía como supervisor de ese grupo– luego de este trabajo sostenido, se produce un cambio en la forma de trabajo.

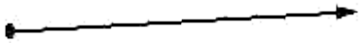
Ante la propuesta de continuar note que ese grupo de trabajo había tomado la vertiente de un cartel, allí se instituye una posición diferente que es la del mas Uno que no es exactamente lo que se espera de la posición de un supervisor-aunque no lo excluye en algún momento del proceso de trabajo-. Alrededor de preguntas sobre le caso o bien acerca de ¿Cómo se forma un analista? ¿cual es la lógica que sirve de andamiaje para pensar un caso? O bien una pregunta que aun hoy se sostiene como vectorizadora del trabajo acerca de si hay algún rasgo que esté en el inicio de un análisis que pueda configurar lo que va a ser la dirección de esa cura, de ese análisis?

Me tomé un verano y comencé a diseñar la posibilidad de armado de otro tipo de dispositivo. Ya no podía pensarse como supervisión, no – para este grupo – la formación de un cartel, porque no estaba anudado a ninguna institución.

Entonces, al trabajar algunas cuestiones lógicas sobre la función del más uno, la función del menos uno, encuentro que Lacan en "la lógica del fantasma" plantea la función del uno en más. La contrapone allí a la función del más uno, y plantea que así como la función del más uno es la de provocar e instituir el trabajo, en función de un cartel, en clave de saber inconsciente, lo que se pone en juego es la función del uno en más.

Me intereso ese contrapunto...pero mas aún cuando señala que el uno en más no es más que lo que él llama el significante de la falta en el Otro. Es decir, aquel significante que permite dejar venir lo que resuena en cada uno como falta y nos da cuenta que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, y que no hay garantía.

Entonces, a partir de esta idea se fue configurando la posibilidad de armar un dispositivo diferente, que se llamaría "vector". El nombre de "vector" se me impuso como representación matemática. Vector es esa línea de fuerza que supone un inicio y un final, pero donde lo que está en el final está en el inicio en potencia, que se despliega y orienta. Establece una dirección.

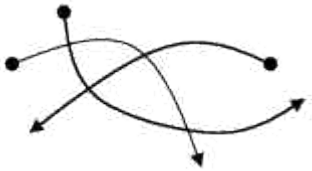


Entonces se trataría de la convocatoria de al menos tres analistas instituyendo un grupo de trabajo que vectoriza diferentes preguntas e intereses. El establecimiento del tiempo, la frecuencia de las reuniones y la modalidad de trabajo queda a cargo de los integrantes del vector de trabajo.

No se convoca ni a un mas ni a un menos Uno. En aquel primer grupo nos propusimos llevar adelante un trabajo de investigación, si era posible trabajar un caso, o los casos, de otra manera, destituyendo la función del más uno a priori, en el supervisor, y apostando a que cada uno tiene su propio uno en más en su aparato psíquico, y que si cuatro trabajan, puede darse que en algún momento alguien ocupe ese lugar de más uno, es inevitable, pero que no tenía que estar encarnado a priori, que se iba a producir en y de la transferencia de trabajo.

Nos entusiasmamos, empezamos a trabajar, con aquél grupo primero, dos años. Una normativa mínima no en el sentido prescriptivo, normativizante, pero que permitiera sistematizar un acuerdo de trabajo.

Suelo representarlo así (dibuja sobre un papel)



Entonces, la idea es que al menos tres analistas, el analista A, el analista B, el analista C, trabajan a lo largo de un año, cada uno, su trabajo en un análisis, pudiendo estar en curso o no. El analista A presenta el análisis A', el analista B el B' y el analista C el C'. Esa continuidad del trabajo en un año va a centrarse al menos como provocación de la tarea aquello que en intensión, va sucediendo en cada uno de esos análisis.

A priori, se constituye como grupo de trabajo, no como vector.

Las pautas mínimas que requiere para su constitución establecen un trabajo en tres tiempos. Básicamente algo así como:

1) Trabajo de constitución de las preguntas y la presentación del material de análisis a trabajar

2) Trabajo de trabajo clínico y nominación del vector

3) Trabajo de disolución y conclusión acerca del caso y las preguntas del inicio

Si la transferencia de trabajo produce y hay compromiso con la transmisión de la causa analítica se procede a un cuarto tiempo

4) Trabajo. de escritura y transmisión

En lo táctico hay absoluta libertad. La única indicación estratégica es que cada uno trabaje ese mismo material durante el año. Reuniones cada 15 o 20 días, sucesivas, es decir, una reunión dedicada al material A' del analista A, la siguiente al B' y la siguiente al C', etc... Se presenta el material y luego un debate o intercambio, estilo tormenta de ideas, sobre todo lo que se desprende de ese material , con el compromiso de que el analista traiga algún tipo de formalización escrita, su forma de registro, o bien matema, o bien un esquema, que haya cierto traslado al orden de la escritura, en cada reunión.

En las sucesivas vueltas sobre el caso se va constituyendo ya lo que sería el segundo tiempo, donde se constituye como "Vector", porque comienzan a surgir preguntas – cada uno tiene que comprometerse a eso – preguntas que confluyen en una pregunta "en común". Y el vector sería aquello que se formaliza como el marco que orienta las preguntas, de ese grupo de trabajo. Por ejemplo, en el Vector que estoy trabajando nos preguntamos acerca de los inicios y finales de tratamiento, con mas precisión diría ¿Que del goce que se presenta en el inicio tiene que ver con el final de un análisis?, la función de la lógica en el caso. Hay otro grupo que se vectoriza acerca de las intervenciones en un análisis. Otro vector se orienta en el concepto de la transferencia. Otro vector en torno a problemas del cuerpo. En fin, los distintos intereses de cada grupo de trabajo.

La tercera etapa está marcada desde el inicio: se pacta la disolución, la terminación del trabajo, a un año. Y la idea es, en la medida de lo posible, pasar a un cuarto tiempo, que sería el tiempo de la escritura de esto que se trabajó en ese caso, a título grupal, colectivo, o individual, que cada analista transmita o escriba qué efectos ha tenido este dispositivo en el caso y en su posición como analista.

Lo hicimos con aquél primer grupo, funcionó, y a partir de ahí, con el Instituto de Investigaciones del campo Psi-Jurídico tuvimos la posibilidad de poder convocar a aquellos que tuvieran deseo de reproducir la experiencia de los vectores, intentar investigar su eficacia o si fue simplemente un fenómeno de transferencia de ese grupo de trabajo.

A la convocatoria se sumaron analistas provenientes de diferentes recorridos e instituciones, conformándose en total, unos 13 vectores, variables entre tres y cuatro miembros, y están trabajando desde hace un año y medio, por fuera de sus transferencias institucionales – subrayo que hay gente que pertenece a distintas instituciones porque creo en la promoción en acto de la pervivencia de las diferencias – se intenta que esto vaya por fuera, y que su funcionamiento no dependa de ninguna institución.

Estos 13 grupos que se formaron fueron tomando el estatuto de un proyecto de investigación, que nos permita pensar si es posible que un dispositivo – no se si nuevo, me suena pretensioso – un dispositivo con esta forma y que tenga efectos en la transmisión. Y que pueda lograr deslindar o al menos enfrentar de una forma diferente algunos fenómenos de grupo y de masa, que como decía en e principio obturan la transmisión.

La experiencia se pactó en un inicio a un año de trabajo, hay reuniones que se llaman de Interventores – son tres al año – que en teoría respetarían los tres tiempos que mencionaba antes. Resultó que en la reunión de fin de aquel primer año de esos interventores se acordó prolongarlo un año más.

Comenzaba a producirse efectos en la lectura de los materiales y efectos de transferencia de trabajo.

Al cabo de un año y medio, están trabajando 10 vectores. Es decir, hubo tres grupos que se disolvieron. En términos de esta investigación es importante situar, aunque se hayan disuelto, por el motivo que fuera, desde el arte de combinar horarios a un fenómeno que en un principio uno empieza a notar, el problema de la autorización y la necesidad de uno que convoque, esa necesidad del uno mas consistente y encarnado, entonces, dos grupos se disolvieron. Los otros grupos pasaron por esos obstáculos pero siguieron trabajando

MS: No termino de entender por qué llamarlos vectores. No sería el funcionamiento de carteles? Porque, en realidad, la cuestión del más uno, es una deformación que ha ocurrido en la práctica institucional pensar que se lo puede nombrar a priori. Y esa deformación es la que ha transformado, muchas veces, a los pretendidos carteles en meros grupos de política institucional. Pero en los planteamientos de Lacan, el mas uno no se puede nombrar a priori.

JD: Estrictamente me parece que no se corresponde con lo que es un cartel, pero si uno va a la nota a los italianos, cuando Lacan dice, bueno, son solo tres, institúyanse, si no hay mas uno lo producirá la tarea. Bueno, es un poco recuperar esa nota a los italianos, solo que, como en todas las instituciones, en general, el concepto de cartel implica la nominación a priori de los mas uno, la pertenencia a una escuela o institución, etc., la dificultad de constituir un cartel con miembros que pertenecen a distintas escuelas, ya que en esta convocatoria hay gente trabajando en escuelas de las orientaciones lacanianas y freudianas, o gente que no pertenece a ninguna institución.

En algún sentido recupera el verdadero espíritu de la letra lógica del cartel. Pero aporta lo que si considero un rasgo singular que su funcionamiento se apoya en la operatoria del uno en más de cada analista eso es cosa de resonancia y saber inconsciente, más que de investiduras a priori y nominaciones Habrá quien en una reunión toma una intervención mucho mas activa. El efecto es diferente en el punto del resonar. Al desinvestirlo de una persona quedaran los sucesivos dichos resonando, se pierde quien lo dijo pero no el decir. Y este efecto es llamativo. Se dio en el primer grupo, y lo voy viendo en otros vectores.

Por eso, es pretensioso señalar que es algo nuevo.. Pero estos matices, que parecen pequeñas diferencias, establecen efectos de transferencia de trabajo muy marcados. Se escuchan distintas orientaciones de lo que se entiende por un caso, de lo que se entiende por analista, transferencia, por escritura.

Guillermo Pietra: Te iba a preguntar por el primer vector. Vos pasaste a presentar también casos tuyos?

JD: Si, claro!!.

GP: Constituiste a tus supervisantes en pares.

JD: Después de 10 años de trabajo. Creía que era lo que ese grupo permitía. Mas que cuestiones de pares o impares se había transformado, en otra forma de interlocución entre analistas. Me parecía una manera de tomarse en serio aquello del hagan como yo pero no me imiten, como dice Lacan, cierta caída del orden de lo cómico: nos reunimos hace tanto tiempo, bueno, ahora quiero escuchar el resonar de sus voces los voy aliviar de la de uno.....

El efecto es interesante por las diferencias, no solo de estilo, sino en lo que cada uno concibe como cuestiones supuestamente "elementales"...

MS: Que te parece que es la transmisión? Que es lo que se transmite? Si es que se puede formular así la pregunta respecto de la transmisión.

JD: Creo que hay transmisión cuando se logra producir en forma oral o escrita algún pasaje del "material" a la lógica que se jugó en el caso para un analista, y no la viñeta, la anécdota o la doxa opinión.

MS: Eso quiere decir algo común a un análisis y a lo que luego se habla de ese análisis?

JD: No te entiendo

MS: Decís, algo que se transmite de la lógica de un caso. Te pongo el ejemplo de Sidonie Csillag. Lacan, cuando aborda el caso transmite la lógica del pasaje al acto, el encuentro del sujeto con el objeto a. Y después nos encontramos con esta biografía de Sidonie Csillag, de la que cada cual podrá sacar sus propias conclusiones, pero de dónde se desprende, por lo menos según la lectura de Allouch, que la posición de Sidonie es la de un amo, casi en el sentido Hegeliano, dispuesto a enfrentar la muerte con tal de imponer su voluntad. Con lo cual, la "caída" del puente ya no es un pasaje al acto sino el acto de un amo, a semejanza de otras situaciones en que ha puesto su vida en juego.

Entonces, retomando tu fórmula de transmisión de la lógica del caso, surge esta pregunta: la lógica del pasaje al acto que extrajo Lacan de ese caso no parece ser la lógica de ese caso, sino una construcción u operación de lectura.

JD: Sabes creo que a veces la idea de "la lógica" del caso o de la lectura clínica provoca un efecto de distorsión en la transmisión porque sugiere involuntariamente una idea de un saber positivo-lo que supondría que la lectura de un caso es Una toda e irrevocable. No leí el texto de Allouch debo decirlo pero, si tenemos cuatro lecturas sobre una situación en un caso, eso nos enfrenta al paradigma mismo que representa el psicoanálisis como practica conjetural que no se rige por el paradigma científico –estadístico ni por el filosófico de una verdad final. Por una parte habrá tantas lecturas como lectores, por otra si hubo un analista allí en ese caso Freud que procede luego en la instancia del escrito a leerlo-leerse. Lo nuestro es del orden de lo verdadero, aun de lo verdadero de un engaño. Él fue tomado en algún sentido por su analizante. Y procede a centrar su historial no tanto en los avatares de la vida de esta mujer sino que finalmente habla de las dificultades de ese análisis, si el inconsciente engaña, la elección de objeto de amor y de deseo, etc. Cuando aludo a la lógica de un caso hago referencia al soporte de la letra, la función de la letra inconsciente mas allá de los sentidos dados o el carrusel de las significaciones, por otra parte encontramos la posición del analista que se instituye en los diferentes tiempos de la transferencia en esa cura..

MS: Para el caso, no importa, solo digamos que hay una tercera lectura de un mismo caso, donde se muestra que no se trata de un pasaje al acto. Entonces tenemos de la caída del puente, una lectura de Freud, otra de Lacan, y una tercera, para el caso, de Allouch. Y podríamos agregar la lectura del autor del artículo en la revista Ñ para quien todo esto demuestra que los psicoanalistas serían todos medio chantas.

JD: Bien ante eso nuestra responsabilidad es doble una la de formalizar y profundizar la valoración de la eficacia de nuestra intervención, pero la otra es justamente abstenerse de toda pretensión cientificista, lo que seria confundir eficacia es decir efectos y consecuencias con eficiencia, es decir con garantías de efectividad. La clausura del psicoanálisis es que marchemos hacia la religión de algún Uno o hagamos de esto una supuesta ciencia exacta, decía Lacan en ciencia y la verdad. Por eso, el trabajo en intensión, acerca de lo que acontece en un caso, apunta a situar que coordenadas simbólico-reales rigieron las intervenciones de ese analista, que incidió en ese analista a la hora de su acto, el deseo que lo orienta – o lo desorienta cuando el operador ya no es el deseo del analista sino de su ser-analista - las intervenciones que surgen de la oposición entre su posición regida por el semblante, el uso de los semblantes, o aquellas que lo desvían o resiste por el contrario al poner en juego su persona, su ser. Estas son las coordenadas que permiten establecer una razón, una conjetura

MS: Pero, entonces, como sería? Sobre un caso que se va desenvolviendo en el año van trabajando un tema?

JD: Vos me preguntas por este vector?

MS: Si, por ejemplo, el tema es intervenciones?

JD: Se trabaja sobre un análisis-caso, en intensión, la problemática de lo que allí sucede – no muy diferente, en ese sentido, del trabajo que se realiza en una supervisión – tratando de situar los obstáculos, los detenimientos, el punto en que está tomado el analista y no lo advierte hasta que se escucha allí, en su posición. A eso llamo el "punctum", como el punto donde el analista esta tomado en la transferencia y esto se manifiesta como obstáculo cuando en realidad es su resistencia. Por otra parte si hay una pregunta que permita pensar, conceptualizar lo que allí sucede. Por ejemplo, en uno de los casos que se trabaja hay una especie de perpetuación de ese análisis, una persona de 30 años de diferentes análisis, y la pregunta desde el inicio de este último análisis es la decisión de ese analista acerca de llevarlo a una terminación a diferencia de los anteriores. Las preguntas de ese analista soportan, primero, el trabajo en intensión, al estilo de supervisión, y ver que le pasa en su posición que ese análisis no puede concluir, pero por el otro lado, con un carácter de extensión, cierta lógica que le permita, no solo leer eso sino tratar de transmitir cuales fueron los obstáculos que hacen, por ejemplo en ese caso, una imposibilidad de concluir - por ahora no hay conclusión.

MS: Y ese trabajo en intensión, sobre el caso, que es respecto de lo que podríamos hablar de una fábrica del caso…

JD: Tiene mas de artesanía y mesa de trabajo que de fabrica. Si bien el analista se produce del objeto causa de su analizante no es una producción "fabril", sino más cercana al taller de un artista o la mesa de trabajo.

MS: Cómo se juega ahí la transmisión? Con esto que explicabas de intensión y extensión, podríamos decir que podemos sacar de un caso, o de una parte de un caso, un debate en extensión sobre ciertos conceptos, y en cierto sentido, aún si fuera "falso" el caso, como ocurre con Lacan, respecto de Sidonie, puede resultar verdad. Hay una parte de la transmisión que estaría en esta extensión del trabajo.

Y en la parte que tiene que ver con la intensión, lo que es la fábrica en S del caso, ¿cómo entiendes esa transmisión? Qué es lo que se transmite?, para retomar la primer pregunta.

¿Qué es lo que hay de igual entre como se desenvuelve un análisis, y lo que se escribe de ese análisis fuera del mismo?

JD: Por lo pronto aceptar un punto de perdida inevitable que es la distancia entre el acto en si y o que de el se transmite sea en forma oral o escrita..

MS: Que se conserva y qué se pierda, de una situación a la otra?

JD: En intensión, el primer detalle que no es menor en una supervisión grupal, en la que un analista presenta ante varias escuchas, es qué se cuenta del caso, o mejor dicho, qué se recorta del caso. Siempre hay un recorte. Ese es un primer obstáculo si la transferencia de trabajo no opera. El segundo obstáculo tiene que ver con la intimidad tan complicada que uno maneja. Si no está esa transferencia de trabajo, ¿es posible transmitir a tres colegas analistas un caso, con esa palabra tan simple que es, con la "confianza" que da mostrar los equívocos, los impasses, etc.?

Ese es uno de los obstáculos: cómo transmitir lo íntimo sin caer o incurrir en la obscenidad, la obscenidad de grupo. Supongo que en cualquier otro tipo de dispositivo se bordea el cuidado de lo íntimo.

Por eso ese compromiso de cierta formalización de escritura, de matema, de registro, siempre permite algún marco de lectura de lo íntimo y trasciende lo anecdótico.

En realidad no se trata de un testimonio. Se presenta él y lee su texto, su recorte. De ahí en más, ¿qué se transmite en intensión?, me parece que se va transmitiendo los efectos de sus intervenciones y de su deser como analista. Por eso es casi condición necesaria para pasar de grupo a vector despejar los fantasmas de masa con labor analítica y producción. Nadie cae fácilmente en público si no hay confianza. Sino es inevitable el fenómeno de grupo, y se presenta un caso a la medida de que ahí "hubo analista".

El proceso de formalización y pasaje a la extensión, me parece que es un trabajo por fuera de las reuniones. Es el trabajo que el analista hace de lectura, de transmisión, de escritura, etc. No se realiza en la mesa de trabajo del vector. Lo que S sucede es que eso retorne al trabajo del vector. El trabajo interno del vector es básicamente clínico. .

MS: El trabajo clínico se hace sobre un caso en marcha?

JD: Si, aunque esto no es excluyente

MS: Entonces el trabajo es de seguimiento de ese caso?

JD: Para muchos si. Hay otros analistas que deciden presentar o trabajar un caso ya terminado o interrumpido. No es una condición estratégica.

MS: En ese caso las varias vueltas son sobre el mismo material.

JD: Relectura del material y de las vueltas que le va dando ese analista a esa relectura. También puede darse que durante un año un tratamiento se interrumpa y el analista decida continuar con ese caso para tratar de ver lo que sucedió con esa interrupción, porqué quedó fuera él como analista. O pasar a otro caso, pero en general se ha dado esta cuestión de pensar las interrupciones.

MS: Cuando hacías referencia al deseo del analista, lo mencionabas cómo el deseo de esa persona desvía respecto de la función?

JD: Claro. La tensión entre el deseo de analizar y el deseo del analista como operador lógico, y cómo muchas veces ese deseo de analizar va en oposición del deseo del analista como operador que dirige las acciones, pero no en el sentido de la dirección que establece el amo. ….

MS: … de la voz activa?

JD: ..claro, sino de orientar.

MS: De esa experiencia ha resultado escritos de casos?

JD: Si. Comienza a producirse dos tipos de escritos los clínicos y aquellos que se centran en la lectura de dispositivo en si, verificar de alguna manera su incidencia, eficacia.

MS: Estoy comenzando a entender que pensás vector principalmente en el sentido de la extensión.

JD: Por eso digo, la extensión del vector.

MS: Es más la marca de los intereses de quienes forman el grupo.

Porque también podríamos pensar, quizás, cómo se vectoriza un caso.

JD: Esa es la idea. El pasaje de un material a un caso nos da cuenta de un vector

MS: Serían dos interpretaciones del vector.

JD: Elegir la palabra vector tenía esta múltiple significación en juego. En extensión, apuntando a su función como dispositivo de transmisión, y qué transmite ese dispositivo. En cuanto al caso en S, el pasaje de material acaso también es un vector. En matemáticas un vector orienta pero como decíamos la orientación del fin esta en potencia en el inicio. Por eso decía que recién en un cuarto tiempo se pasa a un verdadero problema: ¿qué se va a escribir de esos casos?

MS: Retomo la cuestión de lo íntimo para relacionarla con la transmisión. Como señalás, no es lo mismo trabajar en grupos pequeños que en grupos mas grandes. No hay un límite preestablecido entre un tipo y otro de grupo en cuanto a cantidad de miembros, es particular a cada circunstancia. La diferencia sería que se llega un punto, con cierta cantidad de gente, en que aparece una diversidad irreducible de lecturas del caso, sin posibilidad de ponerse de acuerdo. En grupos chicos parece que se puede llegar a acordar en una lectura de un caso.

Entonces hago la pregunta al revés: ¿qué dice la imposibilidad de lectura común en grupos más grandes del acuerdo que puede lograr un grupo mas chico? El caso que construyen cuatro, es el caso, o es solo el trabajo de esos cuatro?

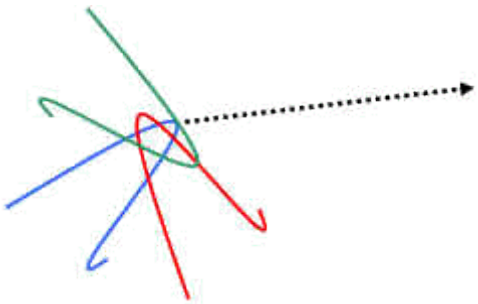
JD: El caso lo construye siempre un analista y no un grupo sea de tres o de cuatro. Esto es central, la intervención de los otros analistas puede reverberar, dejar trazas o señalamientos pero la producción de caso es efecto y labor de ese analista, creo que allí siempre se está solo.

MS: Tenemos el nivel del analista y su paciente, el nivel del pequeño grupo, y el nivel del grupo más numeroso.

Un analista presenta un caso ante un grupo pequeño, lo trabajan, y suele ocurrir en que acuerdan cuál es la lógica del caso, si querés, cuál es el vector del caso. Pero si lo presenta en un grupo grande, lo que suele ocurrir es que no se ponen de acuerdo en una misma lectura, en una misma lógica o vector.

Parece que hay un punto en cuanto a cantidad de gente – y sus correlatos de confianza y transferencia de trabajo – en que el caso parece perderse en las divergencias de las lecturas que hacen los participantes de ese grupo.

JD: Yo lo dibujo así el trabajo del vector.



Se instituyen al menos tres, y si hay trabajo, aparece un vector que nomina esa transferencia de trabajo.

MS: Ese sería el vector de extensión. Se trabajan tres casos y resulta un vector común

JD: Si. Ese vector trabaja por ejemplo, el problema del cuerpo.

MS: Nombre que, como la cuestión del más uno, supongo que no tiene porqué estar definido a priori.

JD: Claro, no.

MS: Empiezan a trabajar y se descubren interesados en x tema

JD: Segundo tiempo.

Pero me parece que toda tu pregunta gira alrededor de este trabajo, y este vector (subraya cada uno de los trazos de color), que sería el vector de un caso

MS: Exacto

JD: Ese vector no lo construyen cuatro o tres. En realidad, el analista, ahí está solo. Por eso la función del uno en más que porta ese analista, en ella resuena una multiplicidad de voces, opiniones, doxas, saberes referenciales, saberes propios, etc.

El analista sigue construyendo solo su lógica. No es que se acuerde que ese caso debe dirigirse u orientarse de tal o cual manera, en tal caso nada mas ajeno al psicoanálisis. El efecto del uno en más no es que hubo un más uno que orientó el vector de ese analista.

(cambio de lado del cassette)

El analista A presenta su material, y supongo que esta incidencia de 3 es diferente de la incidencia de 12, por otro tipo de fenómenos de masa. Me parece que el más uno puede encarnarse pero se desinviste en el trabajo mismo.

MS: El ejemplo de los 12 sería un ateneo, donde aparecen esos fenómenos de discrepancia muchas veces irreductible, sea por los fenómenos de grupo, sea por alguna imposibilidad propia del número para la

transmisión del caso. No se porqué, pero se diluye aquello que pudiera dar una convicción común respecto de una lectura, que hace que ese vector tenga una consistencia mas o menos común para todos los participantes de ese trabajo.

JD: El otro fenómeno creo que es el discurso universitario, inevitable. Ya, de hecho, ateneo, pertenece a otro discurso. Es heredero del discurso médico. Obviamente que un ateneo analítico se espera que no incurra en los dos tiempos del ateneo del saber médico: presentación del problema, hipótesis, y segundo tiempo, donde aparece el "sobre de anatomía patológica", con" la verdad". Y entonces, todos aquellos que opinaron se pusieron a prueba sobre su saber médico. Ese es el verdadero ateneo médico. Si no es el resultado que brinda la anatomía patológica será una resonancia magnética o algún parámetro valorable y medible que nos de cuenta del diagnóstico.

Es un poco como lo que decías del artículo de la revista Ñ: Freud dice tal cosa, pero la "verdad" es que esta mujer – anatomía patológica – tal otra cosa. Lo nuestro no es así. Los ateneos analíticos se organizan en tres tiempos, y la verdad nunca aparece. Si se arriba a algo verdadero que allí se ha dicho o expresado el analista se va con esas voces resonando.

GP: Que pasa en las reuniones de Intervectores? Se arma un vector de los vectores?

JD: Los intervectores serían intersecciones entre los vectores, se realizan unas tres reuniones al año, donde cada vector cuenta el estado del trabajo – el estado, no en intensión sino en extensión: nos vectorizamos alrededor de este tema, de esta temática, hay estos obstáculos, etc.

Y lo que es interesante es que después de esa primera vuelta aparece, insistentemente, un problema que es el de la escritura, la transmisión y la escritura: qué se escribe de un caso, una escritura que no sea testimonio, de qué manera preservar en la escritura la intimidad En general hay coincidencia en apostar más a la lógica que al testimonio.

MS: Ya que mencionas la cuestión de la escritura, para conservar, de alguna manera, el vector en intensión, no resultaría necesariamente lógica cierta extensión – me refiero a extensión del material de análisis?

Por ejemplo, desde hace tiempo se hizo común trabajar con viñetas, trabajar la clínica en términos de una viñeta seguida de comentarios. Eso siempre plantea la cuestión de qué dice eso del caso.

Quizás la dificultad de pensar la escritura pase por la costumbre de suponer que un caso se tiene que escribir en solo tres páginas, cuando quizás lo que hay que hacer es un historial.

JD: La idea que va surgiendo en la mayoría de los vectores es que esa suma de papeles, registros, etc., serían como el escrito preliminar de lo que podría ser un historial. Después el analista tendrá que trabajar para pasar del esqueleto a algo que tenga cierta vida como texto, y transmita algo.

En términos de funciones creo que ese cuarto tiempo, el de la escritura esta como siempre desde el inicio pero en potencia. El escrito para mi tiene el valor del Uno "afuera" que relanza a su vez el deseo y el trabajo.

Como se ve planteamos un múltiple de Unos, el mas Uno, el Uno en mas y ahora el Uno afuera, lo que varía son sus funciones y el alcance de su operación.

MS: Para que un vector, o una orientación, en un caso, aparezca con cierta consistencia, me parece que hace falta una cantidad mínima de letras.

JD: Esa suma de registros va configurando las trazas de ese caso. El matema nunca es un caso sino una forma de establecimiento

MS: Los analistas lacanianos no parecen tener la costumbre de los historiales. Eso se perdió con los Freud y los postfreudianos. Lacan se dio el lujo de poder trabajar con fragmentos, porque había historiales, y

porque tenía una enseñanza a desenvolver a la que le venía bien la reducción que implica un fragmento, es decir, un recorte.

JD: Su historial es la tesis. Y casi es pre enseñanza analítica, el punto de llegada como médico psiquiatra, aunque también se pueda tomar como punto de partida del analista. Vos nombraste a Allouch, por ejemplo su trabajo sobre el duelo es un historial.

Quizás, como matiz a lo que decís, podríamos decir que en lo que se publica, porque cuando uno trabaja con gente de instituciones, en los grupos de las distintas instituciones, se produce: historiales, y no solo la viñeta. Lo que pienso es que hay poca publicación de la casuística.

En los vectores, si hay pasaje al cuarto tiempo, que sería el de la escritura, se espera que haya escritura, no solo en extensión, sino también en intensión, de los casos.

De ahí en más, en esto que decís de los historiales, excede a los vectores, y me parece que S, que hay una especie de deuda en el orden de la transmisión, que quizás se suplió con otro tipo de transmisión: las viñetas, los testimonios de algunos pasantes, o la reducción al matema con el riesgo de idealizar esa práctica. Quizás tiene que ver – es una hipótesis – con cierto orden de exposición que conlleva un historial. Pensemos la valentía de Freud de presentar a cielo abierto desde sus aciertos hasta sus grandes equivocaciones….

MS: … y en vida!

JD: … y en vida. Y si eso no es transmisión, ya no se qué decimos al hablar de transmisión. Para nosotros – me refiero a analistas de los años 70 u 80 en adelante – ha sido mucho mas sencillo tomar críticamente a los postfreudianos, críticamente a la escuela americana, a partir de la lectura de Lacan, pero justamente porque los historiales estaban allí solo hay que leerlos. En ese sentido hay una deuda en el orden de la transmisión.

Si la letra freudiana es más de búsqueda en una literatura de corte narrativo, la poética lacaniana, y también la matemización lacaniana, entrarían en tensión.

Creo que se juega un verdadero imposible lógico. Obsesivamente, la estructura lleva a una creencia bajo la lógica de la elección: o – o : o soy freudiano o soy lacaniano, o es un verdadero escrito freudiano o un verdadero lacaniano. Ahí ironizo con que "Hamlet nos engañó"...La verdadera imposibilidad no es tanto como ser uno o no ser nada, sino entre el imposible que representa un ser y no ser a la vez, cómo producir una escritura que se formalice pero también preserve algún orden de narración. La narrativa freudiana no solo apunta a vestir el historial sino que en ella se pone en acto todo el despliegue metafórico..

Me parece que el punto de dificultad radica en que actualmente las viñetas son una especie de poética matemizada, pero que literariamente pecan de escatimar el desarrollo en la diacronía de ese análisis.

Que cada uno escriba como lo desee porque tampoco creo valido esa forma que transmite axiomáticamente "lo verdadero es...".

Escucho ahí, el problema de la resistencia del ser o no ser..... Y la verdadera dificultad es si esa viñeta termina transformándose en los "papers".

MS: Claro.

JD: Otra vez, ateneos, papers, positivización de discurso universitario en la praxis.

MS: O hacer psicopatología con los matemas lacanianos: hacer el recorte que se adecue a la escritura de los matemas.

JD: Anoche escuchaba a Alejandro Conrad, un analista hablando de extensión y transmisión. Apoyándose en un trabajo de Aron Copland – que es un compositor – y Stravinsky, sobre la interpretación, que además del valor analógico que tenía, daba cuenta de lo que se juega de verdadero en una interpretación....Creo que el matema y el escrito son suplementarios con un matema puro volvemos al esqueleto. Pero al matema hay que hacerlo decir. Les voy a acercar un texto primero que es el de la convocatoria de los vectores…

MS: Claro, a lo sumo del caso surge el matema, a partir de un proceso de reducción.

JD: Volviendo a los vectores, antes que proponerlo como dispositivo nuevo, soy prudente y pensaría la necesidad de ponerlo a prueba.

Empiezan a verse ciertas diferencias pero esperaría al tiempo de la escritura para ver su valoración.

MS: Muchas gracias por este reportaje.

JD: Gracias a Uds por permitir pensar la cuestión de la transmisión.

Notas

1 La marca del caso, el psicoanalista por su rastro – B. Bremond, M. Gaugain, B. Tauber, D. Treton, M. Ziri, C. Dumezil – Ed. Nueva Visión

2 NdR: En "La marca del caso", Dumezil y otros sitúan la marca del caso como "*un vuelco, algo dicho por el analizante o el analista, un acting-out a veces, un momento de suspenso en la repetición que abre brecha en la resistencia yoica del paciente aferrado al síntoma y en la resistencia correlativa del analista*", "*como momentos caracterizados por la oscuridad o la sorpresa en la práctica del analista*", como "*recurso para exponer la transferencia del lado del analista quien se encuentra apresado, cazado y a lo cual se consagra como si fuera una pasión*" y como "*constitución de lo que hace lazo o corte entre la historia del sujeto y las estructuras presentes en la cura*".

Reportaje a Juan Carlos Indart

Realizado por Gerardo Herreros, Guillermo Pietra, y Michel Sauval

Michel Sauval: Uno de los elementos que motivó nuestra elección del tema "clínica y transmisión" para este número de Acheronta fue la aparición de la biografía de Sidonie Cillag, la joven homosexual femenina de Freud, y los debates que han surgido sobre ese caso. En particular, hay un libro de Allouch, que agrega una lectura más del caso, diferente de la del mismo Freud, y de las que hizo Lacan. Este caso también tuvo cierto alcance público, ya que hubo un artículo en la revista Ñ, de octubre del año pasado, que discute con bastante mala leche, respecto de cómo funciona la transmisión en el psicoanálisis.

La pregunta que retomamos, entonces, es: ¿Qué es lo que se transmite, qué es lo que pasa, del dispositivo analítico a los distintos dispositivos de transmisión que organizan los analistas?

Para la ciencia debería haber un real "común" de referencia en ambos tipos de instancia – siendo la equivalencia entre ese real y un saber simbólico el elemento de transmisibilidad que hace a lo "común" de ambas situaciones, el objeto mismo de la transmisión.

Sabemos que la práctica analítica no funciona de la misma manera ya que cada caso pone en juego un saber singular, no universal. ¿Que relación hay entre real y saber en ese caso y qué es lo que constituye el objeto de la transmisión? ¿Cuánto inciden los problemas del funcionamiento colectivo de los psicoanalistas en esta transmisión?

Juan Carlos Indart: Una de las cuestiones planteadas parece aludir al tema de la presentación de casos en el psicoanálisis. Es un tema que se subrayó en los últimos tiempos. Lo han sofisticado de una manera tal que la gente terminará sin ganas de presentar casos. Hacen todo tan difícil...

Por supuesto, es un tema que tiene muchas vertientes. Ya que Uds. lo vinculaban a la transmisión – clínica y transmisión – una vertiente fundamental de esa transmisión es que haya al menos otro que lea un caso presentado, y que lo vuelva a trabajar, y que lo vuelva a escribir. Así a veces algún caso se pule como un cristal paradigmático, resultado de la tarea de muchos.

Desde ese punto de vista uno ve que los casos de Freud son casos. Provocaron una increíble cantidad de lecturas, y son 5 casos. Y, en el fondo, todos trabajaron sobre algo que ese caso transmite. Nadie sabe muy bien qué es, cómo lo podemos llamar. No sé. ¿El enigma de la homosexualidad femenina, en el caso al que Ud., se refiere? Freud hizo de eso un caso, con el saber del que disponía, y con el que inventaba sobre la marcha. Independientemente de las condiciones transferenciales, y lo que pudo hacer o no hacer ante el caso, lo escribió, y en lenguaje psicoanalítico. Así ha sido retrabajado por muchos, y por Lacan de manera extraordinaria. Ahora, en razón de esa biografía, tal vez otra vez se vuelva a discutir. Pero si no hubiese sido por el caso de Freud, esa biografía no hubiese sido muy interesante, y pende del psicoanálisis, así se la use para hacerlo crecer o para denigrarlo.

Eso me parece lo esencial de la transmisión en lo que atañe a la presentación de casos clínicos.

No es fácil. Los psicoanalistas, en general, presentan los casos en un clima de pesada evaluación. Así que es algo cómo presentarlo y, más o menos, no recibir demasiadas cachetadas ni flores demasiado falsas. Pero, en general, hay poca lectura posterior de los casos presentados. Una lectura propiamente dicha, y no una evaluación "esto no me gusto, esto me gusto, éste sabe, éste no sabe", y esas cosas hechas a todo o nada. Ojalá que haya casos de psicoanálisis en La Plata, en Buenos Aires, en Rosario, etc. , que motiven una discusión, una reconsideración, y una relectura, y que produzcan más saber para el psicoanálisis, y no evaluaciones.

MS: Y qué seria saber para el psicoanálisis?

JCI: Es un saber que se inventa, propio del psicoanálisis.

Las discusiones, en el fondo, como diría Alain Badiou, suponen un juicio de existencia, así que tocan la certeza de cada cual. Sobre ese punto creo que lo que inventa el psicoanálisis no es narratología. No me interesa la solución de la presentación de casos desde el punto de vista retórico estilístico. Para mí no es interesante si la forma debe ser más al modo de la ciencia, o la forma debe ser más poética, o la forma debe ser la monografía histórica o médica, con todos los antecedentes familiares primero, el orden de las entrevistas, etc.

Ha habido muchos modos. Lo importante es que ninguno usa estadísticas, y el asunto son las consecuencias, como les decía, es decir, que motive nuevas invenciones de saber por parte de otros colegas.

Y la certeza, ¿en qué está? En que los psicoanalistas bordean y desean saber sobre lo que se inventa alrededor de un agujero en lo real en el que no hay saber. Agujero conocido por los psicoanalistas como lo que Lacan denominó "no hay relación sexual". De eso no hay ciencia, por definición. Porque la ciencia solo se dedica al campo en el que sí hay saber en lo real.

Nuestra certeza es que aquí no hay saber en lo real, y los casos testimonian de lo que cada analizante inventó alrededor de ese punto. Y de esos inventos los hay, como pasa siempre, menos interesantes y más interesantes, sin que esto tampoco se pueda saber instantáneamente, porque tiempo después lo que pareció menos interesante puede ser que interese mucho.

Ese es mi punto de vista.

Lo digo así porque acá en Buenos Aires, a ese tema algo se lo trabajó y discutió en la Escuela de la Orientación Lacaniana. Se hizo una revisión posible sobre cómo se presentan los casos, porque había un malestar en los colegas al respecto.

Digamos que ya no se presentaban a la antigua, por lo menos en la orientación lacaniana. Se había cambiado mucho el modo de presentación. Ya desde los años 80, cuando se tomó contacto con Jacques-Alain Miller y el proyecto de la Fundación del Campo Freudiano, de donde derivaron las escuelas – es lo que mas conozco – de entrada hubo un empuje a la presentación de casos corta, en la que se intentara ir a un punto muy preciso que pudiese, justamente, ser tallado como un cristal en el debate público y en la transmisión de esa clínica. Se tomó distancia de lo que era la presentación ya estereotipada del estilo IPA, y de la forma de presentarlos como casos en medicina, con esa enorme cantidad de datos de los que después no sabe, analíticamente, para qué han servido.

Pero todo tiene sus pros y sus contras. Después demasiados se fueron hacia una presentación con referencias teóricas excesivas y apenas una ‘viñeta clínica’. Al final era muy escaso el material, y dejaba a todo el mundo, también, poco conforme, porque se hubiesen querido saber algunos datos más del caso para enfrentar discusiones clínicas más serias.

Así que, cuando se produjo este segundo malestar – un malestar en la presentación de casos breves, buscando un punto de precisión – resurgió el tema. Pero la manera en que se discutió me pareció una discusión exclusivamente vinculada a cuál sería el estilo ideal, para el psicoanálisis, de transmisión de los casos clínicos. Creo que ese es un camino sin salida.

Los estilos pueden variar mucho, según el contexto, y según la cuestión clínica que se quiera transmitir, porque dependen del decir del analista que así da cuenta de su práctica. Y es verdad que cuando se estereotipa un estilo siempre hay malestar. Pienso que puede haber ocasiones donde la presentación muy breve de un punto preciso es la exitosa para que la gente lo escuche, lo piense, lo discuta y lo vuelva a pensar. Pero hay otros contextos donde se puede requerir de una hora y media para decir suficientemente bien lo que se quiere poner a discusión, por ejemplo si se presenta un caso de construcción del fantasma en análisis.

Depende de lo que se quiera discutir, también. A veces se quiere discutir diagnóstico, otras veces se quiere discutir entrada en análisis, o análisis del síntoma, o transferencias negativas, etc.

Así que todo eso me parece muy variable y articulado a lo singular de cada analista. Querer pautar las cosas, pretender protocolizar la presentación clínica, solo lleva a los psicoanalistas a pelearse entre sí.

¿Por qué no voy en mi presentación a contar primero la historia familiar si pienso que así introduzco algo esencial para la discusión? ¿Y por qué en otro caso no voy a poner primero dos páginas de referencias teóricas cuando es lo que busco que se coteje en su posible aplicación? Cualquier modo fracasa si no si no produce un efecto de transmisión. Y cualquiera es exitosa si produce al menos un efecto de transmisión.

MS: Pero este efecto de transmisión ¿sería ponerse a trabajar?

JCI: Para mí, la prueba real de una transmisión es cuando existe otra presentación, otro escrito, que ha tomado algo del caso – que no es un caso del propio analista – otro analista toma ese caso – como ocurre con los casos de Freud – y se vuelve a producir más saber.

Guillermo Pietra: ¿Sobre qué es ese saber?

JCI: Depende del caso, de lo que se esté discutiendo. Puede ser un detalle sobre la transferencia, o sobre el síntoma, sobre la interpretación, un detalle sobre la inercia sintomática en el final de análisis, un detalle de entrada en análisis, etc., porque todos los conceptos psicoanalíticos están en constante elaboración desde la práctica de los analistas.

Pero para mí hay transmisión exitosa, plena, cuando puedo ver otro texto donde un analista se interesa y trabaja un caso presentado, y lo discute auténticamente, desde los límites de su propia practica. Para dar un ejemplo, transmisión exitosa fue la de Freud a Lacan. La hubo con muchos otros, pero la producción de saber que Lacan pudo hacer en clínica, exclusivamente con y por los casos de Freud, no tiene parangón. Hoy lo mejor que sabemos de clínica propiamente psicoanalítica se debe a eso.

MS: Dos preguntas. Por un lado, si el éxito de la transmisión es causar el trabajo de otro, ¿habría que pensarlo según las vías del deseo, a semejanza de lo que Lacan decía del deseo de Sócrates para occidente? Por el otro lado, cuando hacía referencia al juicio de existencia de Badiou, recordaba su debate con Cerdeiras, publicado en la revista "Mujer de mi vida", donde abordaron el tema de los invariantes. Entonces, si solo se trata de que otros tomen la posta, o se pongan a trabajar sobre un caso, ¿cuáles serían los límites, en qué medida ese caso no se transforma en mera metáfora de los juicios de existencia de cada analista que lo aborda? Por ejemplo, el análisis que hicieron, del caso del hombre de los lobos, Abraham y Torok, quienes, siguiendo los criterios Derrideanos sobre la deconstrucción infinita, realizan un recorrido por todos los materiales asociados al caso, pero dicho recorrido no hace mas que ordenar esos materiales en torno a un capricho de ellos sobre el valor, en dicho caso, de una palabra en ruso, "tieret", que ellos traducen por "seducción". Entonces, esa relectura del hombre de los lobos, también es "psicoanálisis", o ejemplifica ciertas divagaciones retóricas que realizan muchos psicoanalistas, donde parece haberse perdido la consistencia propia del caso - si es que los casos tienen alguna consistencia propia. ¿Dónde estaría el límite en ese "retomar" casos por parte de otros? ¿Dónde estaría el límite en las múltiples maneras en que un trabajo hecho por alguien hace escribir a otros sobre eso?

Por ejemplo, también tenemos el problema de la producción de escritos que solo repiten lo que ha dicho algún "maestro" - como Lacan dijo, como Miller dijo, etc.

JCI: Son diferentes cosas. Me hizo recordar que hice esa referencia a Badiou conversando con Cerdeiras. La hice porque en la charla me daba cuenta que hay algo del orden de la posición en la enunciación por la que no es lo mismo intentar ser filósofo que intentar ser psicoanalista. Entonces, a partir de ahí, los intercambios de ideas son muy relativos, porque cuesta siempre soportar esas diferencias. El que está en una posición piensa que su sistema de ideas tiene que absorber al otro. O eliminarlo o absorberlo. Se tienen esos temores del otro según propias ambiciones. A mí me interesa escuchar a un filósofo si es filósofo, y escucho lo que me llega desde el psicoanálisis. La transmisión se produce entre territorios con fronteras, y son cosas que pasan por encima de la medianera, por decir así, sin destruirla.

Entonces, la discusión de casos no es igual para gente que está en el compromiso de la práctica analítica, que para gente que toma casos psicoanalíticos - por un momento en la historia, nada más, no creo que dure mucho eso – para usarlos desde otra posición y con otra perspectiva. Pueden hacerlo con todo

derecho, siendo cosas psicoanalíticas que pasaron por arriba de las medianeras y cayeron en otros territorios.

Pero yo me refería a las redes de transmisión de los casos clínicos de psicoanálisis entre psicoanalistas. De esas transmisiones fecundas sabemos que no siguen ninguna regla automática. Pero eso ha sido exactamente igual en las ciencias y en las matemáticas. Este último es el mejor ejemplo, que Lacan evocó también: un matemático escribe un caso, y lo maravilloso de la relación de los matemáticos inventivos es que trabajan sobre ese caso de otro, y producen más, lo generalizan, lo transforman, toman la idea pero la aplican a otra cosa, etc. En esas redes se produce saber.

Lo demás son historias imaginarias, modas, identificaciones, rivalidades. Bien, todo eso existe en todas partes. Nadie tiene la varita mágica para arreglar eso. Seguramente Freud no imaginó que un tiempo después, en otra ciudad, en Paris, iba a aparecer alguien que dedicara tanto tiempo, con tanto detalle y tanta lógica, a la lectura de sus casos.

En la transmisión analítica hay azares, encuentros, contingencias. Lo importante es que se presenten casos, y no se pueden saber de antemano las consecuencias.

Claro que pueden aburrir, en un contexto, las citas excesivas, los Lacan *dixit*. Pero todas las grandes obras produjeron eso. También pasó el "Freud dice", como el "Marx dice", etc. Con el tiempo eso declina, poco a poco van bajando las aguas, y es así cuando hay verdades desencadenadas.

Siempre hay vertientes diferentes. Esto que discutimos, hoy parece trivial, si pensamos en un proceso agudo, creciente, que nos preocupa tanto ahora que nos hemos despertado un poco, por el cual hay una abolición sistemática del caso, por parte de la oleada de "nuevas" formas de tratamiento psicológico donde solo va a haber estadísticas en la presentación. "Pruebas" estadísticas, numéricas, sobre la extinción o no de un síntoma según un método de instrucciones que trata a las personas como objetos. Esto es lo creciente.

Al respecto en Francia ha empezado cierto combate y cierta resistencia. Pueden contar con la gran tradición de la clínica psiquiátrica del caso. Acá no sé qué se va a hacer ni qué va a que quedar. Había tradición de presentación clínica psiquiátrica, pero se extingue. El psiquiatra, ya ubicado sólo por su recetario de medicamentos, se guía por estadísticas, de manera que ya no hay la monografía, el ensayo, vinculado a la descripción atenta del saber que ofrecía un caso. Eso que tuvo la psiquiatría se está extinguiendo por razones que sería largo desarrollar aquí… pero Uds. entienden.

Entonces, de pronto, desde este punto de vista, el psicoanálisis de orientación lacaniana ofrece muchas publicaciones donde hay siempre la referencia a la singularidad de un caso, aunque tengan mucho Lacan dixit o Freud dixit, o mucha cosa que parezca endeble, o contradictoria, o no bien escrita, no bien fundamentada. De todos modos son los textos que quedan y que se producen donde se rescata al sujeto. Quien sabe si eso no resulta más interpretativo, a la larga, que discusiones sofisticadas entre pocos psicoanalistas sobre cuál podría ser la buena manera de presentar los casos.

Gerardo Herreros: Dos veces ya mencionó una disminución en la presentación de casos entre analistas.

JCI: Entre analistas no me parece. ¡Es la zona donde aun quedan!

Y la ‘presentación de enfermos’, como presentación y discusión de un caso clínico, en psiquiatría, es algo rescatado por los psicoanalistas. Porque estaba ya perdiéndose, con la caída de la psiquiatría llamada clásica. Entonces, más bien, lo que hay es riesgo de vaciamiento de los lugares donde puede haber presentación de casos auténtica. En ese sentido, tienen un valor enorme para mí las presentaciones clínicas de psicoanalistas, y de psicoterapeutas, en las más diversas orientaciones, si se ha preservado al sujeto.

Ahora vamos a otro aspecto, que no es el que mencioné hasta ahora. Mencioné el de la presentación de casos a los fines de la producción de saber.

La presentación de casos tiene otra dimensión en la cual siempre está en juego la formación del analista, tanto la del que presenta como la del que escucha. Ese es otro tema, bien singular también. Pero es el que hace que los psicoanalistas tiendan a agruparse un poco entre sí, en la medida en que consiguen un mínimo de acuerdo para el trabajo común. La presentación de casos tiene ahí toda una eficacia en sus consecuencias a nivel de la formación de los analistas. Como esto se hace, evidentemente, en agrupaciones más bien pequeñas, ya conocemos los problemas y las dificultades para la transmisión entre las agrupaciones.

MS: No le parece que, en parte, los problemas de la formación inciden en los problemas de la transmisión? Como la formación está más ligada a un problema político - como Ud. mismo lo señalaba recién - es quizás ahí donde más se siente la transformación del saber psicoanalítico en un saber psicopatológico, por esta tendencia de toda enseñanza a la universalización del saber. La teoría es un punto donde el saber singular de un caso tiende a universalizarse junto al saber de otros casos. En la formación o enseñanza suele ocurrir que los casos se presenten como ejemplos de las teorías.

JCI: Si, pero hay algo que impide que se produzca sólo eso, y es el dispositivo como tal de presentación de casos en psicoanálisis. Porque el dispositivo, como tal, hace que, inevitablemente, una persona hable de un encuentro con un paciente. Eso es así, y es irreductible. Después puede haber fracasos en la discusión, pero siempre queda ligado el caso a lo singular. En el saber psicoanalítico tiene que haber un gran deseo por lo que es la serie uno por uno de los casos. No contamos con un saber que pudiese ser puramente conceptual. Un caso, si a uno le transmite algo, eso siempre queda como un recurso. No se lo puede repetir, pero a uno ya lo orienta. Ese me parece el camino de la formación de un analista al nivel de la presentación de casos y la discusión clínica.

La presentación de casos es débil frente a los desvíos posibles, pero tiene algo fuerte, y es que inevitablemente es la presentación de *un* caso por parte de *un* analista, y deja entrever y testimoniar un poco ese momento de su práctica. La formación también hace que uno escuche mejor y elimine un poco las partes que pueden parecer repetidas o hasta insoportables. Uno puede escuchar presentaciones de casos de gente joven, con las virtudes y los vicios de la juventud – se exceden en referencias teóricas porque sienten que están dando examen ante los mayores y tienen que decir, de algún modo, que han leído-, donde no todo lo que cuentan tiene que ver con el caso. Todo eso está, pero siempre se encuentra la perla de lo que es el momento como tal de lo que pudo o no hacer en ese caso. Y se aprende mucho si uno se despoja de los accesorios. La presentación clínica de la gente en formación, en todos los grupos, para mí ha sido un poco desestimada, hasta un poco maltratada, justamente por ese fantasma de 'todo bueno' o 'todo malo'. Estaríamos en otra condición si hubiese habido gente que relea y reescriba mejor, sacando más lógica de la clínica que se ha presentado. Tendríamos sólo en Buenos Aires una literatura clínica psicoanalítica formidable.

En ese sentido mi preocupación más bien es que la gente presenta casos en una escena fugaz. En cuanto termina, casi todo desapareció.

GH: Ud. mencionaba en un artículo que la transmisión la pensaba con un pie en la escuela y un pie fuera de la escuela. Me preguntaba si tiene que ver eso con este efecto de Otro que puede causar la escuela en el tema de la transmisión.

JCI: La transmisión es abierta. Es imposible cerrarla en un conjunto. En ese sentido, Ud. me recuerda cosas que he dicho, que digo, y que quizás todavía diré, que tratan de hacer algo, poner algunas piedras en el camino, molestar un poco a los efectos de cierre y sus identificaciones ideales. A mí me parece un disparate decir que lo que intento transmitir es algo que sólo voy a hacer en un contexto determinado, en la Escuela de la Orientación Lacaniana, por ejemplo, o que me negaría a discutir con analistas de otros contextos, o a transmitir algo por el hecho de que el otro no sea de esa Escuela. Así que era bastante sencillo decir que, efectivamente, en mi vida como analista, si siempre mantuve una gran pasión en lo que fue el proceso que permitió la creación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, estuve entre los fundadores, y la creación de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, nunca consideré esos espacios como cerrados. También siempre trabajé con analistas que no están en esa Escuela. Eso me parece de lógica lacaniana, porque de fondo lo importante es la responsabilidad en el sostenimiento de las transferencias en sus singularidades.

Es un tema muy conocido que las agrupaciones, las instituciones, tienden siempre un poco a cerrarse. Cuando se cierran, la discusión clínica y la presentación de casos corren el riesgo de producir una especie de engaño de supuesta comprensión recíproca. El común ideal hace que lo que son problemas se den como soluciones sobrentendidas. Presentar un caso, si tiene un estilo, como decía Lacan, será el del Otro a quien uno se dirige. Una cosa, para mí, es presentar un caso en la EOL, y según ciertas circunstancias, pero otra muy distinta es hacerlo en otro contexto. Si tengo que tratar de transmitir algo, ¿lograré hacerlo refiriéndome al "sentido gozado que en el borde del agujero fue alcanzado por la doble vuelta de la interpretación que sinthomatiza el nudo"? No me burlo de ese lenguaje, todo depende de sus contextos, pero encerrarse crea el espejismo por el que se confunde el saber con su suposición. Lacan lo sabía, y dentro de su Escuela inventó cosas para ir contra esos desvíos: los carteles, sus permutaciones, el pase. Alentaba un empuje para que los practicantes jóvenes despertaran a los veteranos. Lo que pasa es que los viejos, como uno, nos enquistamos en el sujeto supuesto saber, y además pretendemos mandar. Así florece el clima de los profesores que ya lo saben todo, con sus alumnos que están dando examen. Es un trabajo despejar el discurso universitario de la institución psicoanalítica.

GH: Sería una contradicción pensar que el profesor podría saberlo todo, si estamos hablando de la clínica del caso por caso, sería antilacaniano

JCI: Por supuesto. Pero es fácil caer en esa posición. Con los años, eso pasa, y sabemos lo que le preocupaba a Lacan. Con los años, los psicoanalistas en clínica terminan en la posición "ya he visto todo". "Es una histeria, es una obsesión", *magister dixit*. Entonces ya no hay despertar por algo nuevo.

MS: Por eso hacíamos referencia a la fábrica de casos, en el sentido de que en este fabricar se cuelan muchos malentendidos. Hubo cierta época en que era común o habitual que los que hacían el pase dieran su testimonio, y lo dieran repetidamente, ante diferentes públicos. Eso no es exactamente una presentación de caso, pero no dejaba de ser pensado como una instancia de transmisión. Pero, en ese repetir el testimonio, por el requerimiento institucional, ¿Cuánto no se perdía del caso?

La fabricación del caso, a veces parece más bien un aplastamiento, donde la relación al paradigma es mas de adecuación a otra cosa, que a su surgimiento como algo diferente.

JCI: Dos cosas en eso. Una es que no utilizo la expresión ‘fabricación’ de casos. No me parece un término muy feliz para el tema, ni ‘fábrica’, ni ‘fabricación’. Pero no podemos pensar eso desde afuera. Visto desde afuera es siempre decir, dado un ideal, que las cosas no ocurren, por supuesto, satisfaciéndolo.

Otra es el caso del pase, el caso de una transmisión posible, nueva, inventada por Lacan. ¿Cómo la podríamos llamar? La transmisión del propio caso según el dispositivo de una Escuela. Es una experiencia, con su mínimo de reglamento. Lo reglamentario puede y debe cambiar cada tanto, según la experiencia. Para las Escuelas de la AMP que tienen el dispositivo, por el momento, se solicita a alguien que ha hecho el pase que por un periodo de tres años, y según su deseo, transmitía lo que pueda a partir de lo que fue su propio caso, variando el tema según las ocasiones, etc. Eso ha producido algunos efectos, por lo menos a mí, personalmente, indicativos de que esa transmisión funciona de manera contingente, como corresponde. Claro que hay también forzamientos, desgastes, aplastamientos, etc. Pero eso no es un problema de unas orientaciones u otras. Al final esos problemas son problemas derivados de la manera en que estamos todos anudados al lenguaje y a la ausencia de relación sexual. Por lo cual, los predominios de la identificación, el ideal, los imaginarios, las identificaciones al semblante, sus caídas, el malentendido, todo eso es imposible de disipar por una idea feliz y su reglamento eterno. Entonces, les diría que, en última instancia, sobre clínica y transmisión, para hacer algo dentro de eso... hay que hacerlo. Si no hay el riesgo de hablar desde una posición que ve transcurrir las cosas, y las evalúa desde el cielo. Acá, la gracia de las cosas está en otra parte. Está en hacerlas, en probar.

GP: Ud. hizo la experiencia del pase?

JCI: No, y por eso hablo poco sobre la cuestión, respetuosamente. Pero sí formé parte de los primeros carteles del pase en la Escuela de la Orientación Lacaniana. Así que estoy dentro de los que asumieron el pecado original. Y los mismos que aceptamos esa tarea inicial, por la misma razón quedamos, al menos por un periodo, por fuera de la posibilidad de hacer nuestro propio pase. No había carteles donde hacerlo, cuando se trataba de crearlos. Fue un paso complejo, que llevó infinidad de discusiones y elaboraciones

hasta su realización. Había que hacerlo, además, en lengua castellana. ¿Cómo se inicia en un lugar el pase? Con esa decisión que tiene, en su origen, inevitablemente – es de estructura – tal vicio de fundamento, y en mi caso lo he encarnado. Es decir que los primeros, que van a nominar a otro, que van a juzgar el testimonio traído por los pasadores como consistente respecto de un final de análisis, no han pasado por la experiencia del pase. Por supuesto, una vez que eso se pone en marcha, se abre el horizonte por el que luego de un cierto tiempo los miembros de los carteles resultan colegas que han pasado por la experiencia. Pero, como le digo, en mi caso, se trataba exactamente del momento fundacional del dispositivo.

MS: No se cómo habrán trabajado en esos carteles del pase pero supongo que su tarea era tener que evaluar o verificar lo que había pasado en ese análisis. Con lo cual, la transmisión, que el dispositivo del pase implicaba, con esa función de límite que opera el nominar o no, parece estar más cercana al caso en cuestión que lo que sería en la presentación de casos, donde puede ocurrir perfectamente que un analista utilice el caso que presenta como una excusa para hablar de su juicio de existencia.

JCI: Pero es que eso es así. El punto de certeza solitaria del analista es cosa que no tiene sentido discutir en la presentación de casos. No se puede discutir. Querer discutir eso es solamente rivalidad imaginaria. Si escucho un caso, no me puedo meter con la posición del analista que presenta ese caso. Para eso hay otro dispositivo, si es que lo demanda ese analista, y que es el control o supervisión.

En medio de toda esa movida en la que se precipitaban, por efecto de la enseñanza de Lacan, tantos temas juntos, la manera de presentar los casos clínicos, el problema del pase, el deseo del analista, la posición del analista, etc., hemos padecido bastante, por años, este clima en el cual una persona que presenta un caso siente que es juzgada en su ser como analista, y que los que escuchan pueden decir "este es un analista" o "este no es un analista".

Ese es siempre un problema entre analistas, porque no se sabe lo que es un analista. Entonces da lugar a imaginaciones feroces. Donde falta un significante en el Otro se pone el fantasma. Eso es de estructura. Falta el significante sobre qué es un psicoanalista. No lo tiene nadie, pero sabemos que por eso se precipitan esos fantasmas entre analistas. La cuestión de la formación de los analistas pasa exactamente por el vaciamiento de los mismos.

MS: Podríamos ordenarnos con los dispositivos de transmisión. Tenemos la presentación de los casos, que es la forma que tomó nuestra pregunta inicial por la transmisión. La supervisión es otra manera de trabajar un caso. Y el dispositivo del pase. Quizás la comparación de estos dispositivos permita pensar cuál es la consistencia que un caso puede tener. Porque sino siempre estamos en el azar de cómo funcionan colectivamente los analistas, y la posición que cada cual tome en relación a cada agrupamiento.

JCI: No me ubico bien en tu pregunta. Por supuesto, son cosas muy diferentes la cuestión del pase, de lo que discutíamos inicialmente, la presentación de casos clínicos. No son comparables, son dos dispositivos muy diferentes.

MS: Pero en ambos está en juego una transmisión respecto de un caso.

JCI: Si, pero en un caso es un analista que presenta un caso, exactamente para discutir lo que pueda ser elevado a paradigma. Eso en la discusión clínica. En la supervisión es distinto, porque para la persona que pide una supervisión está en su deseo ser orientado como analista. Así que hay un aspecto de discusión del caso, pero el dispositivo es para recibir alguna palabra que permite a un analista modificar su propia posición, superar un escollo. Esto no es así en la presentación de casos clínicos. Si escuchando a alguien en una presentación clínica, se le revela a un analista algo por lo que cambia su posición en un caso, ha sido una supervisión espontánea. Puede pasar. También puede pasar que una persona que supervisa aprenda más clínica. Pero no es ese el objetivo de ese dispositivo, ni el de la presentación de casos es el de producir efectos en la conducción de los análisis.

Y el del pase es totalmente diferente. El pase ha sido un invento de Lacan, evidentemente relativo a la certeza que él tuvo, primero, respecto a que había gente que podía terminar su análisis más allá de la encrucijada freudiana, y segundo, al detectar que a algunas de esas personas, no todas, que terminan un análisis, les surge como un deseo de contarlo, de contar algo. Y lo ejemplificó con el chiste: a una persona

a la que le han contado un chiste, no sabe por qué, le vienen unas ganas de contárselo a otra. Entonces supuso que era cosa a la que había que darle lugar, porque eso podía ingresar como saber, como ganancia de saber, en un punto crucial, para toda una comunidad. Y por eso es una comunidad, es una escuela, la que ha podido ofertar el dispositivo del pase. Es una manera de ofrecer, para aquellos que tienen ganas de contarlo, un lugar, el más serio posible desde el punto de vista de la investigación y de la producción de saber.

Así que son tres cosas muy diferentes.

El pase depende exclusivamente de una cosa que es el final de un análisis. Es una singularidad.

En la supervisión existe, subjetivamente, una posición de demanda de contar un caso, pero a los fines de ser orientado como analista, y se hace en transferencia con alguien al que se le suponga ese saber posible.

Y en la presentación de casos, la demanda del que escucha presentaciones de casos es la de discutir clínica, desmenuzar y discutir cómo fue ese caso, cómo entenderlo, cómo conseguir saber algo mejor.

Esa tarea de saber, en psicoanálisis, no tiene cierre. Es una tarea abierta. Pero no se está en el mismo lugar si se la hace que si no se la hace. Los casos de Freud, podemos decir que siguen abiertos. Costaría a alguien, si sigue la enseñanza de Lacan, decir que Lacan cerró definitivamente su consideración de un caso freudiano. Y en cada nueva consideración hay los aportes anteriores y modificaciones, y nuevas maneras de verlos. No creo que se le pueda poner un cierre. Dependerá de un deseo: si hay un cierre no es por un cierre estructural, será porque la gente no desea más leer los casos de Freud. Eso puede ocurrir, por supuesto. Esa es la parte que me parece clara para la presentación de casos. Y por eso insisto que su vigor y su camino realmente se producen cuando existe otro texto que toma como pie para su propia producción lo que ha sido la presentación de un caso clínico.

Recientemente he contribuido con un comentario en un libro - que se presenta el viernes – hecho por gente que trabaja en un hospital, con formación psicoanalítica. Trabajan con grupos de niños monosintomáticos según un dispositivo nuevo bien sostenido por referencias psicoanalíticas lacanianas. En el libro han tenido una idea que me gustó mucho, y por eso participé. Se trata de pedirle a otra persona que haga un comentario, un comentario escrito, con tiempo para hacerlo seriamente. De ese libro me gustó esa modalidad, y espero que se generalice. Es no dejar solito al caso clínico, y no hacer publicaciones solamente con casos clínicos anexados uno tras otro. Que haya otros colegas que los comenten, con gusto, con seriedad, extrayendo más de lo que dan a pensar. Es un libro con bastantes de estos dúos de presentaciones de casos clínicos seguidas de un comentario. Así al saber que pudo exponer la persona que realmente estuvo en el caso, otra persona, que está en otra posición, dice qué es lo que ve de importante, qué no, qué valor tiene para el saber un detalle escondido, la verificación que eso supone de un concepto, qué relaciones con otros temas se abren, etc.

GH: En ese caso, el caso clínico es el texto producido por el analista que escribió sobre su paciente. El comentario toma el escrito como caso.

JCI: Lo toma como lo único que hay: presentación del caso. En el caso como tal nadie puede estar. Es así. Lo demás, ya lo sabemos: si el comentario del comentario, el texto del texto, se piensa sin referente, eso puede navegar de aquí para allá para todas partes. El esfuerzo en psicoanálisis es que no pueden valer todos los comentarios en cualquier dirección porque nos interesan los que van precisando los puntos imposibles del psicoanálisis.

Era esa, al principio, la idea de alentar a la gente a que presentara casos más cortos y con un punto preciso para poder discutirlo. Pero, bueno, es nada más que una táctica.

Por supuesto, sin referente, la clínica psicoanalítica y sus comentarios se pierden en la ficción. Los psicoanalistas, a veces, se han tentado con eso. Y entonces cuentan un poquito un caso, y como el caso hace evocar algo parecido que hay en una película, entonces se pasan al análisis de la película. Por supuesto, no queda feliz ni la gente que se dedica al cine, ni la gente a la que realmente le interesa la

clínica. Eso pasa, pero, como les decía, depende, vez por vez, de cada uno, empujar adelante al psicoanálisis propiamente dicho.

MS: ¿No le parece que podamos pensar cada uno de estos tres dispositivos - presentación de casos, supervisión, y pase - como diferentes distancias a un caso?

JCI: No me parecen comparables. La supervisión es un dispositivo que está muy condicionado por cierta urgencia en la dirección de la cura, por parte del que pide la supervisión. El síntoma que se presenta en la supervisión de un paciente puede ser un síntoma que, a nivel de presentación de casos, llevaría a que uno diga: "momento, quiero discutir esto un mes entero, porque ese síntoma es inédito, increíble". Pero en una supervisión, es otro el tiempo y otro el deseo que está puesto en juego.

GH: ¿Ud. no piensa que son dispositivos de transmisión clínica diferentes, pero dispositivos de transmisión de la clínica, tanto la supervisión como la presentación de casos, como el pase, con todas las diferencias entre ellos?

MS: El mismo caso podría pasar por las tres instancias.

JCI: Bien, se pueden usar los tres términos. Clínica se puede usar para los tres dispositivos, y para los tres se puede usar saber, lo epistémico, y para los tres se puede usar política. Un nudo así está en juego en una supervisión, en la presentación de casos, en el pase. Pero, a veces, cuando se usan las mismas categorías, iguales para todos, perdemos lo esencial que es, al revés, encontrar una diferencia.

No estoy de acuerdo con un dispositivo de presentación de casos clínicos usado como supervisión, ni en dar supervisiones ‘teóricas’ para que alguien prepare mejor su presentación.

Del anudamiento de lo epistémico, lo clínico y lo político no conviene hablar mucho. No podemos estar todo el tiempo hablando de ese anudamiento porque no hay punto de apoyo. A ese anudamiento hay que hacerlo, de la buena manera, pero no hay desde dónde hablar de él. Por eso yo les contestaba según las categorías casi diría sociales, institucionales, que diferencian la presentación de casos, la supervisión, y el pase. Pero Uds. siempre me podrán dar contraejemplos. Me pueden decir que tal persona se presentó al pase habiendo terminado su análisis en una supervisión, y me pueden decir que en cierto modo en la demanda de pase se busca una supervisión del propio fin de análisis, etc. Pero lo importante es no corroer la distinción entre los dispositivos.

GH: Claro, yo pensaba el tema como clínica y transmisión.

JCI: Entonces mi propuesta sería sacarle tres ejes bien diferenciados. Podría haber más de tres.

GH: Se le ocurre algún otro eje para abordar el problema de la clínica y la transmisión?

JCI: También se puede transmitir mucho en clínica, y no exactamente presentando casos. O porque se discuten casos clásicos, o porque, efectivamente, con otros materiales puede haber una discusión clínica interesante. No es que no se pueda discutir una película, o un cuadro, si en el fondo se está buscando más datos para entender una clínica. Así que en los cursos, en los seminarios, en las conferencias, hay también transmisión.

Pero, vayamos a los ejes esenciales.

MS: En la conversación que tuvo con Cerdeiras, él estaba preocupado por los invariantes. Ud le planteó que desde el psicoanálisis tendríamos el de la no relación sexual. ¿Sería la transmisión, en psicoanálisis, transmisión de los saberes singulares sobre la no relación sexual?

JCI: El psicoanálisis, con todas sus teorizaciones y doctrinas y todo lo que se quiera, no tiene otro anclaje que el de su práctica. En esa práctica, a partir de Freud, se encuentra un punto – no es el único – en que se puede utilizar esa noción, muy pulida en lógica y matemáticas, de invariante. Yo lo podría hacer sin ningún problema, si me conviene a partir de mi práctica. Pero un filósofo está en otra práctica. Un filósofo

piensa una ontología. Y en su ontología puede que no le convenga que haya invariantes, porque le cerraría el camino a una manera de pensar los acontecimientos, las transformaciones, lo múltiple, la diversidad, lo nuevo, etc. Nada que decir, pero en psicoanálisis, desde su práctica, que no hay relación sexual escrita se presenta como un invariante, y así se ha presentado hasta ahora. No hay analizante que desde el diván nos haya traído la fórmula. Traen los síntomas y los sufrimientos relativos a esa ausencia de saber en lo real.

Pero no quiero entrar en la discusión de si mañana resulta que no es un invariante, o si dentro de un siglo o dos siglos aparece un saber sobre la relación sexual. No sé. Un analista no especula sobre esas cosas, de las que no sabe nada, atado como está a su práctica. Hasta el momento se presenta como un invariante. De la misma manera que el análisis, ya desde Freud, muestra hacia su final la verificación de que el síntoma, construido por el análisis, se presenta para el sujeto como un invariante. Lo que Freud llamaba un resto incurable. Ud. puede manejar de una nueva manera eso, y hasta encontrarle su veta contingente, su invariancia singular, pero nadie se saca de encima el síntoma tal como se constituyó originariamente. ¿Cambiará esto mañana? No se. Vamos estableciendo eso siempre en un campo de experiencia que es muy limitado pero perfectamente preciso, el de la práctica analítica caso por caso.

Por supuesto que en las construcciones de saber del psicoanálisis se toman nociones de todas partes. Y Lacan no se privó de eso. Como de la noción su significante es el mismo, se puede producir la idea de que se discute lo mismo, y de ahí los malentendidos.

Hay que escucharse de otra manera entre los distintos discursos, según las resonancias en cada cual. Pero no tiene ningún sentido andar buscando un campo unificado. Entonces, la palabra ‘invariante’, cuando la usa Lacan, pensando en la práctica analítica, es para eso, sirve o no sirve, confunde o no confunde, pero no es la discusión que puede hacer un filósofo sobre la misma.

Por la intensidad de la obra de Lacan, y sus referencias, de pronto el psicoanálisis apareció con argumentaciones ‘similares’ a las que se pueden mantener en ramas diversas de la filosofía, la lógica, la lingüística, el derecho, la literatura, la política, el arte, etc. Pero insisto, me parece que eso va a ser más bien moda pasajera. En un determinado momento las otras disciplinas, si se sostienen, se liberarán de los términos psicoanalíticos y tomarán otros. Lo único real que veo son las diferencias de las prácticas. Y el psicoanálisis solo se justifica por su práctica. Si uno le quita eso, es un conglomerado de nociones venidas de cualquier parte.

Esa era una de las discusiones en la amena conversación con Cerdeiras. Él reconocería perfectamente a Lacan como un gran pensador en la historia de la filosofía. Pero eso es exactamente tomar los textos y amputar lo único que, en cambio, a mí, me justifica esa obra, a saber, que fue la de un psicoanalista que se dirige a los que practican el psicoanálisis.

Admito que es increíble que la práctica analítica, tan jovencita, aún se mantenga, y que estamos en la pregunta de cómo se va a sostener en el siglo XXI, pero un destino de ideas en las historias de las ideas no nos dice nada.

GH: Siempre están augurando la muerte del psicoanálisis

JCI: Sí, pero no me refería a eso. Me refería a que todo lo que llamábamos "humanidades", en un sentido amplio, es algo que está siendo muy arrinconado, sobre la base de la extensión de la hegemonía de una disciplina pseudo científica que se supone que…

GH: Leí su comentario sobre un artículo de *Science*, sobre estos investigadores que descubrieron la mentalidad de los niños….

JCI: Van a tener de cosas así cinco por día. Me tomé el trabajo de seguir lo que hay atrás de eso. Y lo que hay atrás de eso, para hacer una comparación rápida, es un lobby que opera como McDonald’s cuando decide penetrar en la totalidad de los mercados de comidas. Y todos los psicoterapeutas, los psicoanalistas, los psiquiatras que trabajan a la antigua, es como si estuviesen alrededor de un choripan, con sus puestitos de choripán, y no nos damos cuenta que viene McDonald’s a dominar el mercado de manera ilimitada, a quitarles el trabajo a todos, y a imponer su dogma y su sistema.

Ese me parece que es un punto de vista importante para, a veces, no detenerse en sutilezas que están por fuera de lo que ocurre realmente. Para esa gente la presentación de casos clínicos de los psicoanalistas, y de los psicoterapeutas de orientación psicoanalítica, cualquiera sea su estilo, es algo a destruir. Van a utilizar todo lo que puedan para hacerlo. Van a decir que todo es narratología y variación de sentido y comentarios de comentarios sin prueba científica. Ya lo dicen. Van a utilizar todos esos argumentos para indicar que no hay eficacia ninguna en la práctica analítica.

Lo que les molesta es que haya práctica todavía. Los libros no les molestan, y los pueden adaptar. Lo que les molesta es que haya práctica y que haya transferencia con el psicoanálisis.

MS: ¿Por qué les molesta? ¿Por la cuestión del mercado?

JCI: Es un lobby de los laboratorios farmacéuticos con sus agentes universitarios de tipo nuevo, capaces de presentarse como expertos en neurobiopsicoinmunoendocrinología, y que solo admiten a los tratamientos cognitivos-comportamentales como socios menores. Es un lobby activo y totalitario. Aquí ya están entrando en los hospitales, en las universidades, en las instituciones de salud, en las obras sociales, etc., presentándose de la manera competitiva feroz que se usa para ganar un mercado aniquilando a los demás. Y no es que no presenten casos. Ellos también presentan casos, pero del caso no queda nada sino su valor numérico en un porcentaje.

MS: En el Clarín de hoy había justamente una nota sobre mapeos cerebrales en el momento de los orgasmos femeninos, de donde sacaban deducciones para obtener una farmacología que permita obtener esos orgasmos

JCI: Claro, se trata de vender píldoras para cuestiones que supongan millones de consumidores. No se andan con chiquitas. Los lectores de esas resonancias magnéticas, no son científicos. Imaginan propuestas comerciales de inmensas ganancias como único sentido para lo que no lo tiene. Pero es un aparato muy consistente, una impostura muy bien hecha, y la hacen pasar por ‘ciencia’. Ya han conseguido que los medios les den ese lugar de ‘ciencia’.

Imaginen el sesudo diseño de investigación. Los electrodos para ver el mapeo en una mujer a quien se le dice que finja. Y lo mismo en otra que... qué...que se le estimula el clítoris. Una diferencia de irrigación en una zona cerebral que se supondría tiene que ver con el goce femenino. En fin, una estafa para bobos, vender un buzón, y la promoción siempre termina en que "esto es muy importante porque puede dar lugar a medicamentos que..." Son promotores, y su retórica es del nivel de la de un vendedor ambulante. Pero pasa por ‘ciencia’. Y apuntan a más de un negocio, porque también está el de proponer la máquina que detectaría si el sujeto miente o dice la verdad sin equívocos. También promocionan una especie de drogadicción legal masiva, que ya alcanza a los niños, con la hiperkinesia y la falta de atención.

Entonces estamos hoy en ese frente. Por eso el problema en el que estamos ya no son las discusiones internas de los psicoanalistas en su nube.

GH: Hay también un problema de transmisión hacia la gente, en general? Dar cuenta de nuestra práctica a la comunidad no analítica.

JCI: Esas cosas llevan tiempo. Pero sabemos que, en el caso de la orientación lacaniana en psicoanálisis, con el lenguaje complejo que inventó Lacan alrededor de eso, el primer efecto fue un efecto de jerga muy fuerte. Y con gente poco formada, porque ¿quién podía estar formado cuando era algo tan reciente? Así hubo muchos fracasos en la transmisión, producidos por presentarse ante la gente con un discurso tan soberbio como inentendible. Era inentendible para los propios lacanianos entre sí, de modo que es fácil imaginar lo que pasaba con los demás. Pero, vean, lo escribí hace muchísimos años, en la época de Masotta, la verdad desencadenda es así, y sus efectos se van decantando con el tiempo. Ya hay mucha gente que ha desarrollado un estilo con el que consigue transmitir con precisión algo sin abrumar con un discurso inentendible, y los habrá cada vez más. Pero no veo eso, otra vez más se los digo, como algo que se soluciona por alguna postura "revelada". No se está afuera de los efectos de la verdad, que siempre enloquecen mucho, o bastante.

Cuando se empezó a transmitir Marx era algo también inentendible. Llevó todo su tiempo hacerlo, con manuales y comentarios para su transmisión. Y los pocos que estaban en la gran discusión consideraban que esos manuales pervertían por completo la verdadera problemática. Desde otro punto de vista se podrá decir que la habrán pervertido un poco, o todo lo que quieran, pero así se consiguieron millones con esa idea cuyo proyecto de fondo era político.

A Freud ahora lo entiende todo el mundo, digamos. Se popularizaron mucho sus grandes ideas, pero llevó mucho tiempo también. Y por supuesto, cuando se difunde, se deforma, se tuerce, se transforma. Pero en su momento no debía de ser nada fácil seguir el modo de pensar de Freud, para la gente que no había oído en su vida esas verdades y esa terminología. Hay una frase de Lacan que siempre me gusta evocar en este tema, en la que dice que al final de cuentas lo que vino a servirle a Freud fue, no la devoción de los discípulos, sino un desplazamiento del discurso. Y los cambios de discurso pasan por todo tipo de transformaciones impredecibles. En 20 o 30 años, ya está ocurriendo, en pocos años va a haber muchos discursos que utilizarán significantes como goce, significante, semblante, no hay relación sexual, etc. Los devotos de no se qué idea sagrada del texto de Lacan se van a horrorizar. Pero a la larga ¿qué le habrá servido más a la enseñanza de Lacan?

Sería extraordinario que el término goce termine siendo discutido entre políticos, economistas, etc., aunque no sea de la manera en que Lacan lo define, según parece, en un seminario u otro. Pero es un significante que no estaba y de pronto comienza a estar, y a trazar él su propio camino.

Y con el lacanismo, acá, pasó eso, con toda claridad. Visto para atrás, uno siempre piensa, uuhhh, tal vez, si hubiese habido un poco más de cordura se podría haber creado un clima más amplio de transmisión de entrada. El lacanismo produjo malestar en los demás intelectuales en Argentina, en sus primeros años de difusión. Fue manejado con un cierto fanatismo, y de forma segregativa. Y lo pagamos hoy, por supuesto, porque esas cosas se pagan. Han pasado los años y siguen heridos. Uno les habla de lacanianos y preguntan cuál, como diciendo "conozco algunos que no soporto". De acuerdo, por algo será.

Siempre doy ejemplos de que eso pasó con cualquiera. ¿Cómo hablaban los existencialistas, los hegelianos, los heideggereanos, los marxistas, los maoístas? Los que quieran. Cada irrupción del saber verdadero tiene ese efecto inicial de lenguaje nuevo, con sus cacofonías.

En ese sentido creo en la transmisión de los significantes, como más importante que la transmisión de los significados. Así que estoy encantado de que salga en una página *web* esta charla, porque estarán los significantes. Que cada lector haga sus desciframientos.

MS: Muchas gracias

Clínica y Transmisión

Presentación de la sección "Clínica y transmisión"

Michel Sauval

SUMARIO

- Ver editorial de este número
- Fábrica de un caso: Camille Claudel - *Marcelo Pasternac* (México)
- Acerca de la clínica y el caso desde una perspectiva psicoanalítica - *Ana Cristina Bianco* (Argentina)
- Problemas de construcción de un caso - *Rosa Imelda De la Mora Espinosa* (México)
- *Ella ahí donde no pensó*. Pasaje al acto y acting-out: una articulación clínica - *Julia Germani* (Argentina)
- Puntuaciones acerca del "Ateneo Clínico" presentado por Tomasa San Miguel en el n° 3 de la revista "*Relatos de la clínica*" - *Marite Ferrari* (Argentina)
- Una vuelta sobre el diagnóstico - *Marisol Cordero*, *Paula Lagunas*, *Paola Cano*, *Lorena Parra* y *Ricardo Comasco* (Argentina)
- Lo femenino, la estúpida y la mirada a la otra - *Silvia Pino, Mariel Ramirez y Paula Berenice Altayrac* (Argentina)
- Lucia Joyce y el psicoanálisis - *Sara Elena Hassan* (Brasil)
- De la correspondencia Lacan Joyce - *Oscar Zentner* (Australia)
- Escrituras da histeria em Freud e Schnitzler - *Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares* (Brasil)

- Sancho lee una carta o El valor de *cierto ángulo secreto* en la transferencia psicótica - *Raúl Vidal* (Argentina)
- O funcionamento do simbólico segundo Lévi-Strauss e sua aplicação, por Lacan, ao sofrimento neurótico - *Léa Silveira Sales* (Brasil)

En **Fábrica de un caso: Camille Claudel**, ***Marcelo Pasternac*** presenta el trabajo de Danielle Arnoux sobre Camille Claudel ("*Camille Claudel, el irónico sacrificio*", editado por Epeele en su serie "Fábrica de casos / casos en fabricación"), trabajo que da "*la oportunidad para reflexionar sobre la especificidad del psicoanálisis y las contradicciones que le impone la transmisión de cierto saber que surge de su experiencia y el carácter poco menos que inefable de la unicidad de cada una de esas experiencias*". El debate se plantea en torno al problema de la producción de un "*cierto saber transmisible"* y "*la compleja tarea que consiste en poder hacer circular como un saber pertinente algo que, a la vez, en cada caso está caracterizado por una exquisita singularidad, y hacerlo sin caer en una generalidad vacía o en un fantaseo desenfrenado y caricatural*". Contrapone dos ejemplos de cómo no hacerlo: uno, sobre "Los cantos de Maldoror", y el otro, el escrito por Abraham y Torok sobre "El hombre de los lobos".

Marcelo Pasternac es Psicoanalista. Miembro de la *école lacanienne de psyhchanalyse.* Director de EPEELE (Editoral Psicoanalítica de la Letra). Autor de Psicoanálisis o análisis reconstructivo, Comentarios a neologismos de Jacques Lacan, 1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en español
Email: pasternacman@laneta.apc.org
(México)

De las dos partes en que se organiza **Acerca de la clínica y el caso desde una perspectiva psicoanalítica,** el trabajo de ***Ana Cristina Bianco***, una general (recorre varias referencias históricas y una amplia gama de autores, con la pregunta ¿de qué trata *"la clínica"*?, para poder debatir su relación con la práctica del psicoanálisis) y otra particular, sobre la construcción de un caso, seleccionamos dos párrafos que nos parecen representativos e interesantes:

- *Podemos pensar en situaciones cotidianas de la práctica en las que, contrariamente a nuestra posición, se recurre a generalizaciones, en las que el caso es concebido como un caso de una especie y así se lo incluye en determinada categoría. Saber y verdad, en este caso, van de la*

mano. La formulación de Lacan, en tanto, pone al descubierto la escisión entre saber y verdad, y el síntoma adquiere un estatuto diferente. El síntoma irrumpe en Un saber y, topológicamente, podemos visualizarlo como un agujero en el saber, que abre por otra parte la posibilidad de que surja Una Verdad; verdad que, hasta ese momento, ese mismo saber venía obturando.

- *Construir el caso apelando a la clínica psicoanalítica consiste en intentar capturar esa singularidad, al amparo de la teoría. Teoría capaz de enunciar generalizaciones que se ofrecen, como dijimos, a modo de una red que nos protege en nuestro accionar, pero que a la vez nos posibilita escuchar lo que ella no dice, y desde ahí interrogarla nuevamente*.

Ana Cristina Bianco es Licenciada en Psicología y Profesora de Psicología, egresada de la Universidad Nacional de Córdoba en Noviembre 2002. Adscripta a las Cátedras de Didáctica General y de Didáctica Especial (Enseñanza de la Psicología). Formación de posgrado en Clínica psicoanalítica con niños y adolescentes. Formación de posgrado en Educación a Distancia. Administradora del Aula Virtual de la Facultad de Psicología. UNC
Email: abianco@psyche.unc.edu.ar
(Argentina)

En **Problemas de construcción de un caso**, ***Rosa Imelda De la Mora Espinosa*** también aborda los problemas de construcción de un caso, partiendo desde referencias de otra época histórica en el psicoanálisis, "*tales como las dificultades con las fuentes, el valor de los testimonios, la reconstrucción del momento histórico del caso en cuestión, y la implicación transferencial*". Como señala la autora "*Una de las razones en el psicoanálisis para construir y en su defecto publicar un caso obedece a la necesidad de transmisión de una enseñanza así sea por su costado fallido*", y para ello, irá marcando varias diferencias entre los procederes del biógrafo y el psicoanalista en su construcción del caso.

Rosa Imelda De la Mora Espinosa es Profesora-investigadora Fac. de Psicología, U.A. Querétaro. Doctorando en Psicología y Educación, UAQ
Email: rosidelamora@yahoo.com.mx
(México)

A continuación siguen una serie de presentaciones y/o discusiones de casos:

- En ***Ella ahí donde no pensó***, de ***Julia Germani*** establece las coordenadas de esa presentación tomando como referencia los ejes que circunscriben la lógica instaurada por Lacan a partir de la transformación del cogito cartesiano en el Seminario XIV, para realizar una articulación clínica del pasaje al acto y el acting out.

  Julia Germani es psicoanalista
  (Argentina)

- En **Puntuaciones acerca del "Ateneo Clínico"**, ***Marité Ferrari*** retoma y discute un caso clínico presentado en un ateneo, y publicado en el tercer número de la revista Relatos de la Clínica. "*Estos comentarios sin duda van edificando junto con el relato de Tomasa San Miguel, cierta construcción del caso, caso que ya no podrá ser de modo alguno ninguna "representación" de lo que aconteció en la experiencia real de ese análisis. Sino en todo caso la oportunidad de poder desplegar desde ese caso que se va fabricando cuestiones que expresan la necesidad de hacer saber de eso que aconteció y que sin embargo no puede hacerse transmisible sino como relato, como texto abierto a un sinnúmero de lecturas*". En este caso también están en juego las relaciones entre el acting out y el pasaje al acto, en un caso donde el trabajo de duelo por la muerte de dos hijos se vuelve sumamente complejo por las dificultades en el anudamiento de registros.

  Marite Ferrari es Psicoanalista. Directora de la escuela de Especialización en Clínica psicoanalítica del Colegio de Psicólogos de San Isidro. Supervisora del equipo de adultos del Hospital Perón de Avellaneda. Supervisora y Docente del equipo de niños y adolescentes del Servicio de Psicopatología del Hospital Provincial de Tigre. Ex supervisora del Equipo de niños del

Hospital Evita de lanús y de las Unidades de Atención Primaria del partido de Vicente López. Trabajos Publicados en Revista de psicoanalisis con niños Fort- Da. Dictado del seminario "La direccion de la cura en el analisis con niños: pulsion y objeto" en EduPsi (el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo). Otros trabajos publicados en la revista Encuentros (Publicación del Colegio de Psicologos de San Isidro) y en Cuadernos Sigmund Freud de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Libros publicados : "La clínica al borde del siglo"- autores varios, y "Suicidios: capitular a la sombra del objeto"- autores varios. Bs.As. Argentina.
Email: mariteferrari@fibertel.com.ar
(Argentina)

- En **Una vuelta sobre el diagnóstico**, ***Marisol Cordero***, ***Paula Lagunas***, ***Paola Cano***, ***Lorena Parra*** y ***Ricardo Comasco*** discuten, a partir de un caso clínico, "*la noción misma de diagnóstico en psicoanálisis, su función y uso en la práctica clínica*". Luego de presentar ese caso en un espacio de formación, "*con la intención de trabajar las maniobras posibles en la transferencia y el lugar del analista*", "*encontrarnos con que al parecer el problema no era la transferencia sino el diagnóstico produjo un efecto de sorpresa lindando con lo siniestro: el paciente devino otro*". El diagnóstico en psicoanálisis, ademas de ser un orientador sobre la estructura, corre el riesgo de transformarse en un obstáculo que hace perder de vista el trabajo sobre la singularidad y la aparición de lo imprevisible del sujeto.

  Residencia de Psicología. H.I.G.A. "Gral. San Martín". La Plata. Argentina.
  Lic. ***Marisol Cordero***. Jefa de residentes. corderomarisol@yahoo.com.ar
  Lic. ***Paula Lagunas***. Residente de 4to año. sichila@yahoo.com.ar
  Lic. ***Paola Cano***. Residente de 3er año. paolamcano@hotmail.com
  Lic. ***Lorena Parra***. Residente de 2do año. azul_lsp@yahoo.com
  Lic. ***Ricardo Comasco***. Residente de 1er año. rcomasco@yahoo.com.ar
  (Argentina)

- En **Lo femenino, la estúpida y la mirada a la otra**, ***Silvia Pino, Mariel Ramirez*** *y* ***Paula Berenice Altayrac*** presentan, de un caso clínico, el "*primer movimiento que se ha registrado en la cura: pasar de comportarse como un muchacho a poder interrogar algo de la mascarada de lo femenino, aunque esto sólo sea, en principio, en el plano de las apariencias, es decir, dentro del campo de lo imaginario. Esta dimensión aunque provisoria al momento, ha permitido un primer acercamiento a poder plantear la pregunta acerca de su posición, logrando que algo de lo femenino se vuelva enigmático*".

  Silvia Pino, Mariel Ramirez *y* ***Paula Berenice Altayrac*** son Psicoanalistas. Postgrado Clínico Psicoanalítico en el Centro DOS. G.A.F Segundo año
  Email: altayracpau@hotmail.com
  (Argentina)

En **Lucia Joyce y el psicoanálisis**, ***Sara Elena Hassan*** plantea que el destino de Lucía Joyce le interesa al psicoanálisis, "*no sólo por el lado del enigma de la hija* (de Joyce) *sino porque se trata de una historia donde el psicoanálisis tuvo algo que ver*". Autora de manuscritos ["*My dreams*", "*The real life of James Joyce*"] y una autobiografía [*Autobiography*], todos inéditos y de circulación limitada, la historia de Lucia Joyce inspirará ensayos y novelas, poemas, piezas de teatro y un musical a partir de la década del 90. Se pregunta Sara Hassan: "*En una especulación sobre las condiciones de posibilidad de una salida singular para Lucia: ¿Se daría para ella el camino del sinthome al modo de James Joyce, de haber sostenido la imposible –para ella - vía de la danza?*". Pero "*Lucia no persevera en este trabajo propio sino que se sitúa en la prolongación del síntoma de su padre en una complicidad tensa que se prolonga por años. El artificio de Joyce sobre el punto débil del cuerpo formalizado por Lacan, asegura en su lugar al anillo imaginario en un seudo-borromeo, no se habría producido en su hija, hospitalizada más de 30 años en casas de salud*".

Sara Elena Hassan es Médica. Psicoanalista. Ex Residente de Psicopatologia del Hospital Pirovano (Buenos Aires, Argentina). 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", Ed. Lumen Lohlé. Docente del CEP (Centro de Estudos Psicanalíticos) de São Pablo. Participó en el Encuentro de los Estados Generales, en Brasil. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: sara.elena@terra.com.br
(Brasil)

En **De la correspondencia Lacan Joyce**, desde una cierta correspondencia que bien podria aqui llamar “no biunivoca", ya que convoca a Joyce a responder desde un lugar al que no habria sido llamado, ***Oscar Zentner*** opta por no perderse en el laberinto joyceano al modo de los universitarios, y prefiere, en cambio, una entrada a lo Borges tal vez, experto en laberintos de otra especie. Se vale entonces, en dos cartas, de una ficción irónica para mostrar la paradoja de lo que llama "*efecto Joyce*" en el psicoanalisis: "*un efecto que afectó las posiciones teóricas de Lacan y por ende al psicoanálisis. La cuestión post-joyceana reside en saber si seremos capaces de tomar este efecto Joyce más allá de hacer semblante de hacerlo"*.

Oscar Zentner es 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@unimelb.edu.au
(Australia)

En **Escrituras da histeria em Freud e Schnitzler**, ***Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares*** realiza una comparación de las presentaciones de Freud y de Schnitzler, en dos campos diferentes ("*um relato clínico, apoiado em eventos – supondo, portanto, um referente - de um lado, e do outro, o produto da imaginação de um artista*"), de lo que se supone ser la misma estructura: histeria. Analiza estilo, forma y contenido, en la *Fräulein Else* de Schnitzler y la *Dora* de Freud.

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares es Psicanalista Membro de Maiêutica Florianópolis. Psicólogo, mestre em Literatura e doutorando em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista em Psicanálise pela Faculdade Estácio de Sá. Professor das disciplinas de Psicanálise da Univest (Lages) e no Programa de Formação de Maiêutica Florianópolis. Tradutor e professor de alemão na Universidade Federal de Santa Catarina.
Email: pedrohmbt@hotmail.com
(Brasil)

En **Sancho lee una carta o El valor de *cierto ángulo secreto* en la transferencia psicótica** ***Raúl Vidal*** analiza cómo en "la *diligencia* encomendada por Don Quijote a su escudero, y la posición que éste ocupa en tanto secretario (sin poder dejar de poner de sí), hace que se juegue en un *instante* la *función secretario*, dando como resultado que el escrito fruto de esa operatoria no sea ni la palabra del amo, ni la del mero repetidor (pura imitación), sino más bien, un equivoco que adquiere tal estatuto de escrito al exigir la puesta en juego del lector: algo que hace emerger La Carta a Dulcinea del Toboso como formando parte constitutiva de una *máquina de disparates con al menos tres*". Don Quijote le pide a Sancho que participe de la erotología del Amor Cortés. Pero este, "frente a la demanda de su señor, poniendo de su propia voz responde en un instante, con una respuesta de soslayo (*à côté*)... una respuesta de lado. Luego... ¿se trata acaso de una erotología de pasaje?".

Raúl Vidal es psiconalista miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*. Escritor. Autor de artículos de psicoanálisis y literatura publicados en Argentina y México, y de la novela *Elogio de la Ceniza*, Alción Editora, Córdoba, 2004. Reside en Córdoba (Argentina)
Email: ravidal@ciudad.com.ar
(Argentina)

En **O funcionamento do simbólico segundo Lévi-Strauss e sua aplicação, por Lacan, ao sofrimento neurótico**, con el análisis de "Introdução à obra de Marcel Mauss" y de otros tres ensayos lévi-

straussianos - "A eficácia simbólica", "O feiticeiro e sua magia", e "A estrutura dos mitos" - ***Léa Silveira Sales*** analiza los instrumentos que permiten entender el sentido de la conferencia "O mito individual do neurótico", en la que Lacan ejecuta una primera aplicación de los principios del análisis estructural en cuestiones propiamente psicoanalíticas

Léa Silveira Sales es Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos, Linha de pesquisa: Filosofia da Psicanálise. Bolsista CAPES.
Email: lea_silviera@uol.com.br
(Brasil)

.

Fábrica de un caso: Camille Claudel

Marcelo Pasternac

Las características del libro que hoy presentamos (2) nos dan la oportunidad para reflexionar sobre la especificidad del psicoanálisis y las **contradicciones que le impone la transmisión de cierto saber que surge de su experiencia y el carácter poco menos que inefable de la unicidad de cada una de esas experiencias.**

Paradójicamente circula en la cultura una imagen de la función del analista, a mi juicio equívoca, pero cuyas características han sido favorecidas por la actividad de algunos (o de muchos) que se presentan a la sociedad como exponentes del psicoanálisis. La confusión con la medicina, la pedantería con que algunos pontifican sobre cualquier tema con la pretensión de un saber poco menos que indiscutible, el estímulo que para el narcisismo de tales personajes constituye el hecho de que no faltan quiénes los interroguen a propósito de cualquier tema, y entonces esos "todólogos" no se privan de responder a semejante provocación, a esa incitación que coincide con sus propias tendencias, todo lo cual coadyuva en la producción de esa imagen fácilmente caricaturizable que, entonces, no ha dejado de ser efectivamente objeto de las caricaturas que merece.

Citemos a título de ejemplo un fragmento de un texto titulado "*Psicoanálisis del Conde de Lautreamont*" (3): al referirse a la estrofa 7 del Canto II de los Cantos de Maldoror el oficiante recuerda que en ella el gusano de luz ordena a Maldoror, cuya extrañeza provoca, que mate a la mujer que, dice, "se llama Prostitución". Entonces "con lagrimas en los ojos y furia en el corazón", y dotado de una extraordinaria fuerza, Maldoror levanta una piedra voluminosa, escala con ella una montaña y desde su cima aplasta al gusano de luz. El psicoanalista de este caso no titubea y se permite interpretar del siguiente modo: se trata de un conflicto con el padre en el que el gusano representa tanto a su propio pene como al padre, ante los peligros de una sexualidad incestuosa y de la masturbación. Ante la presencia de la mujer –llamada Prostitución-, agrega, se defiende atacando al padre y realiza el parricidio desde una montaña que representa el pecho de la madre, donde se inició en las prácticas del odio por la frustración oral.

No soy el primero que señala cómo **en este tipo de interpretación no se trata de una auténtica lectura.** (4)

Yo me permito agregar que no hay aquí la construcción de un caso con elaboración crítica de la imaginería del interpretante sino, justamente una especie de traducción simultánea, por aplicación de un código preexistente de símbolos, genérico, de-subjetivado. La caricaturización que he mencionado se instala desde el mismo texto con el desborde de la omnipotencia interpretativa. No debemos ignorar, para no caer en una crítica extemporánea, que el autor responde a lo que era bastante típico en su entorno en la época en que eso fue escrito. Aquí sólo nos interesa como ejemplo de lo que acecha a los que se prestan a ese estilo en nuestros días.

Otra forma expositiva de un caso, diferente de la anterior pero emparentada en el sentido de que lo que está construido proviene de la subjetividad del lector y no del caso analizado, la encontramos en lo que hacen Abraham y Torok con el caso freudiano del llamado Hombre de los Lobos. He descrito ampliamente en un libro (5) el discurso, **que Lacan califica de delirio de mal gusto**, en el que los autores despliegan su imaginación y su aparente sabiduría, ajena al caso, aplicándole todos los recursos necesarios para llegar a un objetivo prefijado por lo que ellos llaman una intuición clínica, con un forzamiento del material disponible del caso. Si de lo que se trata es de justificar un resultado establecido con anterioridad entonces aplicarán recursos variados que les permitan llegar a donde se habían propuesto. No reproduciré aquí todo ese recorrido que como dije ya he publicado recientemente, pero puedo ahora recordar que a partir de una palabra en ruso (*teret*), que proviene efectivamente del material del paciente, los autores recurren en sus asociaciones a cualquier manipulación semántica, lexicográfica, translinguística, etc. hasta poder, literalmente, forzar un resultado que corresponda a la expectativa prevista desde el comienzo, como un corsé al que el cuerpo debe ajustarse. (6)

Frente a estas formas de enfocar la problemática del caso con la aplicación de generalizaciones y con la subjetividad desbocada del interpretante, que en definitiva colocan en segundo plano o excluyen de hecho

al sujeto al que se debería abordar**, pretendemos, en nuestra colección "Fábrica de casos / casos en fabricación" ,** (7) **recuperar la dimensión estrictamente analítica que, sin desdeñar la existencia de un universo asociativo propio del lector, éste somete a una crítica imprescindible para que el resultado sea efectivamente la fabricación del caso y no una producción fantaseosa, respetable en su calidad de tal, pero sin valor psicoanalítico sustentable a propósito de la especificidad singular del sujeto.**

No se trata de renunciar a los recursos que brinda el sedimento de un saber producido en otros casos sino de respetar, ante todo, el ámbito de la singularidad irrepetible de cada uno. En efecto, el psicoanálisis en sentido estricto, aquél fundado por Freud, reformulado por la lectura que de él hizo Lacan a la luz de su propia experiencia clínica y enriquecido por los aportes ulteriores de sus discípulos, **produce cierto saber transmisible, pero debe dar cuenta de la compleja tarea que consiste en poder hacer circular como un saber pertinente algo que, a la vez, en cada caso está caracterizado por una exquisita singularidad, y hacerlo sin caer en una generalidad vacía o en un fantaseo desenfrenado y caricatural.**

¿Cómo entonces producir y transmitir ese saber? Hay un riesgo importante, sobre todo cuando no contamos con el material de las asociaciones del analizante. No corresponde a ninguna de las condiciones más frecuentemente requeridas (no es un caso de la experiencia analítica publicada, ni es el producto de un *cártel* de trabajo sobre un caso que ha caído -tomando literalmente el sentido original de la palabra caso, del latín cadere, caer-) y entonces, como digo, los riesgos de un deslizamiento a una aventura de lectura puramente asociativa del lector desvirtuaría la posibilidad de la producción de un saber transmisible y se derrumbaría en un charlatanismo, en una práctica sin valor psicoanalítico.

El riesgo correlativo es el de la renuncia a toda elaboración transmisible. Frente a eso hay recursos disponibles que se multiplican. Torok y Abraham utilizaban en el caso mencionado, el del llamado Hombre de los Lobos:

1) El relato que incluye la propia historia de éste y coloca en escena a los autores de dicho relato;

2) la novela, tanto en el sentido de la novela familiar como la de las guerras y revoluciones que atraviesan la vida del Hombre de los Lobos;

3) el poema, en el caso del Hombre de los Lobos, como recurso de las lenguas, de las voces, suyas y de todos los analistas que intervinieron, conocidos o no por él;

4) el mito, entendido como reconstrucción de un origen inmemorial; y

5) la traducción, que Derrida define, en este caso, como "circulación entre las escrituras, marcas corporales, verbales o no, que forman un corpus, poco más o menos [...] idiomático y reclaman la producción de otra escritura de traducción".

Pero esos autores sometían estos dispositivos al influjo arbitrario de los objetivos que se habían fijado y buscaban encontrar lo que previamente se propusieron encontrar.

Podemos decir que todos esos recursos, ya enumerados, son respetables si son puestos al servicio de la fabricación del caso y no de su introducción en un molde preconcebido y que, cumpliendo con este requisito, son útiles y pertinentes en esa producción. No sólo no discrepamos acerca de esa pertinencia sino que **podrí amos agregarles (si no se los considera ya incluidos en la referencia a la historia) la consulta de distintos aspectos de la crónica periodística, y de otras fuentes (dichos testimoniales, tradiciones orales, etc.) que rodean los acontecimientos a los que hace referencia el analizante o el material analizable y que aparecen en las versiones variadas del caso.** El **problema aparece, para nosotros, cuando no se toma en cuenta el límite, el conjunto de restricciones que impone desde el punto de vista del psicoanálisis ese material al abanico de asociaciones que vienen en el lector o en el analista a partir de los observables efectivamente disponibles.**

Eso es lo que efectuó Danielle Arnoux, lo que le permitió presentar una construcción del drama de Camille Claudel que se sostiene y transmite un saber sin violentar el respeto ineludible, psicoanalíticamente, por la singularidad del caso a la que ya hemos hecho referencia.

Danielle Arnoux, comienza con el reconocimiento de los límites de su elaboración (diferencia abismal con los dos ejemplos que he dado más arriba, de Pichon Rivière y de la pareja Torok-Abraham) y **expresa que su fábrica del caso concluye forzosamente de un modo provisorio pues puede sobrevenir un elemento nuevo que coloque sobre el yunque de nuevo todo el material. Pero no renuncia a una producción que incluye su apuesta y la dimensión en parte sabida, y en parte no, de su propia implicación. Anota las analogías con el trabajo del pintor** (que agrega material a la tela) **y del escultor** (que quita material al mármol). **Señala la importancia del contraste entre la riqueza del habla de Camille sobre la persecución y su silencio acerca de su obra. Esto no le impide correlacionar cuidadosa, minuciosamente los dichos testimoniales, los escritos de Camille, los acontecimientos sincrónicos y las imágenes que las esculturas materializan, sus transformaciones y los nombres que la escultora les adjudica y lo que esas nominaciones implican "como indicaciones de lectura", el paralelo con las temáticas sobre el sacrificio en la obra de Paul Claudel y el sacrificio de la obra escultórica destruida materialmente por Camille, etc. etc.**

Me limitaré aquí sólo a algunas menciones de esa fabricación que realiza con esos materiales Danielle Arnoux. **Así, en *L'âge mûr*** [La edad madura] **lee en las versiones sucesivas** de ese grupo escultórico **el pasaje de la cercanía de la joven con el hombre a la ruptura, la intervención de la rival que aleja de ella a ese hombre, generoso hasta entonces, y sitúa cronológicamente el pasaje al delirio** (pasaje de un Rodin que funciona como protector al Rodin perseguidor) **y, al mismo tiempo, el abandono de toda su obra escultórica cuando se instala el dominio de los temas delirantes persecutorios.** Entonces en *Clotho*, la escultura que presenta a la moira, a la parca, se da la ocasión de gritar la acusación al ladrón (Rodin, en su opinión), justamente en ocasión de esa obra desaparecida y jamás vuelta a encontrar.

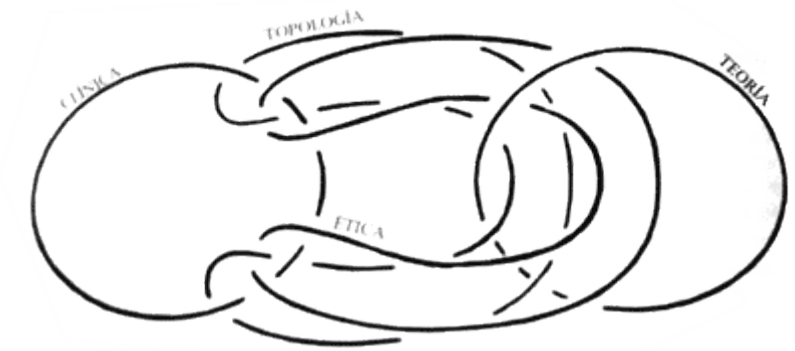
Las producciones no logran, como alegóricamente podría mostrar su escultura con el Perseo y la Gorgona, hacer fracasar a los enemigos reales o fantaseados, cuyo ataque se vuelve, en su reflejo, contra ellos mismos y entonces, justo cuando algunas obras logran pasar al público, Camille cesa su producción y se hunde en el abandono de su creación artística. **Arnoux cruza, confronta cuidadosamente los datos de las cartas de Camille de 1899 en los que ésta muestra su lectura de las opiniones críticas con el filtro de su problemática, el episodio de la desaparición de *Clotho* (con su conclusión sobre el perseguidor como ladrón),** las consideraciones que permiten formular los escritos de Freud sobre Schreber, los casos de Gaëtan de Clerambault, etc. Veamos esto muy someramente en dos fragmentos, pues el despliegue total merece justamente la lectura de las 500 páginas de este precioso volumen:

1899. Un critico menciona una "influencia rodinesca" a propósito de *Clotho*. Camille responde escribiendo que ese Rodin que acusa a otros de copiarlo es el que copia la obra de Rude, otro escultor. Deducción: Camille lee al critico como diciendo "Camille Claudel copió a Rodin" y esto como acusación que viene del mismísimo Rodin. Contestación: a) no conozco los dibujos de Rodin, b) es Rodin el que me acusa, c) es Rodin el que copia. A la manera de los mecanismos delirantes destacados en la gramática a partir del caso Schreber por Freud: "No soy yo, es él…". No soy yo, es él quien copia, lo que equivale a robar, es él entonces quien robó la escultura de *Clotho*.

1907. Una pregunta que formula una periodista es muy mal recibida por Camille quien escribe, como respuesta: "¿…qué necesidad hay de saber a quien pertenecen mis objetos de arte?" y expresa, en ocasión de un robo cometido en el Museo del Louvre, lo siguiente: "Conozco al autor de todos los robos y depredaciones cometidos en el Louvre". ¿De dónde lo sabe? De supuestas confidencias de una desconocida encontrada en el Jardín del Luxembourg… o sea justamente donde está el museo en el que desapareció la escultura *Clotho*. Y entonces la frase que escribe todo este despliegue es "Rodin robo *Clotho*".

Vemos en este ejemplo **como una producción singular puede elaborarse sometiéndola a una racionalidad que tiene en cuenta los límites que los elementos disponibles imponen al fantaseo de un investigador responsable.**

En un artículo ya antiguo me permití, para referirme a la doctrina que organiza específicamente al psicoanálisis, apoyarme en la topología borromea en la que, como es sabido, hay un anudamiento que se produce de tal manera que basta que uno de los lazos que constituyen el nudo se desligue para que todos queden libres. Con esto se escribe, entre otras cosas, que la consistencia de esa totalidad sólo se mantiene si todos y cada uno de sus integrantes se mantienen solidarios. Es decir que siendo todos diferentes, cuatro lazos anudados, son equivalentes en ese sólo sentido.



Pretendí inscribir con esta construcción la posición del psicoanálisis, con cuatro referencias inseparables y en cierto sentido insistentes, reiterativas en lo que constituye el rasgo que lo específica: la omnipresencia del tema de la singularidad del sujeto del que se trata:

1º. *Singularidad* del real de la clínica. El caso clínico es único, irrepetible y ante él la disponibilidad del analista debe ser total, con la suspensión de su propia subjetividad, sin excluirla;

2º. *Singularidad* del simbólico que se expresa en la formulación de la ética del psicoanálisis. Una ética que consiste en que el psicoanálisis no es una moral. Una práctica que no integra al sujeto singular en un rebaño y que, entonces, no lo conduce a ningún corral preestablecido por una bio-norma o una socio-norma o una etiqueta. Ética que se regula por la exquisita singularidad del enigmático deseo del sujeto;

3º. *Singularidad* del imaginario que se presenta en la generalidad teórica, pues el saber del psicoanalista como todo saber tiende a producir una generalidad transmisible y, en ese sentido, está acechado por el riesgo de caer en la tendencia a las formas plenas. Pero aquí tenemos una generalidad contradictoria. Lacan la formula en una paradoja cuando afirma que "Lo que debe saber el psicoanalista ante el caso es justamente ignorar lo que sabe " (lo que sabía de antes y de otros casos). He aquí **una generalidad teórica extraña: saber que no se debe aplicar, la suspensión de todo saber general.**

4º. *Singularidad*, finalmente, de la escritura del caso en una topología especial, la del cuarto lazo de este anudamiento borromeo de la doctrina del análisis. Lacan hizo una escritura del caso Schreber, o en el caso de James Joyce, que no es la escritura de las psicosis sino la escritura de cada uno de esos casos, y que puede resultar un saber iluminador de otros pero que debe ser suspendido en la tendencia a aplicarlo como una generalidad.

Singularidad: cuatro veces singularidad, sin embargo eso no impide sostener que, como se decía en 1990 en la presentación de una revista psicoanalítica que suspendió luego su aparición:

"… estamos obligados a distinguir la experiencia analítica de la experiencia religiosa y de la mágica. Esta última se caracteriza, en términos muy generales, porque el saber que en ella opera solamente se puede transmitir por la vía iniciática. Respecto a la otra, la experiencia religiosa, la transmisión del saber religioso no puede prescindir de la vía dogmática. Mientras que en el psicoanálisis, por el contrario no renunciamos a orientarnos según ciertas exigencias provenientes del campo de la ciencia, como la que impone **que en algún momento se desprenda algún saber de la singular experiencia analítica, saber que debería ser transmisible y, en consecuencia, compartido por una comunidad."**

Entonces **no renunciamos a un saber transmisible** y esto justamente porque no caemos en la pendiente ridícula del psicoanalista omnisciente que generaliza su saber y lo aplica impertinentemente fuera de su único ámbito legítimo. Y una de esas formas pertinentes de producción de saber transmisible es precisamente la de **la fabricación de casos explorados en extensión y profundidad con un extremo respeto de la materialidad y la literalidad de los elementos disponibles y un cuidado de no transponer los límites** que esos materiales explorados plantean a la imaginación del analista. Éste no renuncia a sus ocurrencias, como **no renuncia en la situación propiamente analítica a lo que le surge de su "atención flotante" ante las "asociaciones libres" del analizante, pero no deja de interpretar sus propias ocurrencias de modo que diferencia** en ellas lo que es propio de la imaginería de su subjetividad sin frenos y lo que sintoniza con la producción del sujeto protagonista de la experiencia allí sostenida por él.

He aquí lo que el libro de Danielle Arnoux nos ofrece realizado en acto y que hoy se trata de hacer circular por su propio valor y como un paradigma de lo que puede y debe ser la fabricación de un caso.

Notas

1 Anteriormente aparecido en la revista me cayó el veinte, nº 6, México, otoño 2002

2 Presentación, realizada en el Museo Soumaya, del libro de Danielle Arnoux, *Camille Claudel, el irónico sacrificio*, México, epeele, 2002

3 Enrique Pichon Rivière, *Psicoanálisis del Conde de Lautréamont*, Buenos Aires, Ed. Argonauta. 1992.

4 Rosa López, *El estilo en la transmisión del psicoanálisis*, Topía, Buenos Aires 2000. pags.255-256.

5 Marcelo Pasternac, Lacan o Derrida. *Psicoanálisis o análisis reconstructivo*, México, epeele, 2000.

6 Ibíd, pp. 88-126.

7 La editorial psicoanalítica de la letra (epeele) ya ha publicado en esta colección, además del libro que presentamos aquí los siguientes textos: Jean Allouch, *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*, 1995; Jean Allouch, Eric Porge y Mayette Viltard, *El doble crimen de las hermanas Papin*, 1995 y Jacques Maître, *Una célebre desconocida*,1998.

Acerca de la clínica y el caso desde una perspectiva psicoanalítica
Una aproximación a la clínica y la construcción del caso con relación a las intervenciones del psicólogo

Ana Cristina Bianco

"*…parece que por una paradoja insigne, el espíritu científico vive en la extraña esperanza de que el propio método fracase totalmente; ya que el fracaso es el hecho nuevo, la idea nueva…"*
La noción del método científico en Epistemología
Gastón Bachelard

En nuestra práctica solemos utilizar conceptos sin reparar en sus implicancias. Comúnmente hacemos referencia a "*un caso*", a nuestra "clínica", etc., pero ¿de qué hablamos cuando decimos "la clínica"? ¿A qué nos referimos con "método clínico"? Resulta fundamental dejar en claro estos conceptos ya que esta definición incidirá en nuestras intervenciones como psicólogos ante un caso.

En la búsqueda de conceptualizaciones nos encontramos con definiciones muy diversas que alternan la clínica como acción y como calificativo.

En numerosas introducciones al tema hallamos su origen etimológico en la palabra griega "*kliniké*". Con ella se denominaba a la práctica médica junto a la cama (*kliné*) del enfermo. El médico, de pie al lado del paciente, para dictaminar un diagnóstico.

El diccionario agrega "*clínico*" es todo aquello que involucra la observación directa del paciente, lo que es diagnosticable o está basado en esa observación.

Hasta aquí podríamos señala que "clínica" es un concepto utilizado en numerosas ocasiones para calificar, para calificar una práctica o una acción; pensemos, por ejemplo, en experiencia clínica, fenómenos clínicos, método clínico, o bien, el calificativo aplicado a conceptos como enfoque, diagnóstico, intervención. La clínica se manifiesta como un modo de hacer. José Bleger (1973), por su parte, define al método clínico como un método por el cual "*se procede a un estudio detallado y profundo basado en la observación directa y en la anamnesis, con un enfoque global y unitario. Tiene siempre objetivos prácticos y se caracteriza, además, por un contacto directo y personal del investigador con la persona estudiada, contacto que se puede extender a los miembros principales de su medio*" (2).

Ahora bien, nuestra búsqueda arrojó otros resultados que caracterizan a la clínica como el conjunto de conocimientos adquiridos mediante la observación directa de los fenómenos naturales que se suceden en el organismo enfermo, o bien como una práctica fundada en una ética y en la singularidad del caso por caso donde no existe "la técnica" ni la convicción de un saber definitivamente constituido.

Recuperamos del discurso de apertura de la Sección Clínica de Lacan, que "*la clínica tiene como base lo que se dice en un psicoanálisis, (...), la clínica no es el acto sino lo que de él se deduce, o sea, la reflexión sobre el mismo*" (3). Según este autor, la clínica consiste en interrogar al analista y solicitar sus razones, convocarlo a formalizar la experiencia misma.

Frente a este panorama, la pregunta sigue en pie: ¿de qué se trata *"la clínica"*? ¿Es una práctica, una forma de hacer y, por lo tanto un calificativo, es un conjunto de conocimientos?

Recurrimos entonces a la historia para iluminar nuestra pregunta. En "*El nacimiento de la clínica"*, en su capítulo IV "*Antigüedad de la clínica*", Michel Foucault destaca que la clínica tiene un origen remoto: "*En el alba de la humanidad, antes de toda vana creencia, antes de todo sistema, la medicina residía en una relación inmediata del sufrimiento con lo que lo alivia*" (4). Esta era una relación de instinto y de sensibilidad por la cual el individuo reconocía aquello que lo aliviaba o atormentaba; relación establecida por el hombre mismo y para sí mismo, sin la mediación del saber.

Con el correr del tiempo, estas experiencias individuales fueron transmitiéndose, comunicándose de padres a hijos, "*todo el mundo practicaba esta medicina indistintamente*" (5) y cada individuo se transformó en sujeto y objeto a la vez.

> "*Antes de ser un saber, la clínica era una relación universal de la humanidad consigo misma: edad de felicidad absoluta para la medicina. Y la decadencia comenzó cuando fueron inaugurados la escritura y el secreto, es decir, la repartición de este saber en un grupo privilegiado, y la disociación de la relación inmediata, sin obstáculos ni límites, entre Mirada y Palabra: lo que se había sabido no se comunicaba ya a los demás y vestido* (vertido?) *de nuevo en la cuenta de la práctica sino una vez pasado por el esoterismo del saber*"(6).

En este sentido señala que la medicina ha sostenido una doble relación con el tiempo: "*lo que en ella no es sino historia, es decir caída del tiempo, señalaría teorías*" (7), sucesión cronológica de sistemas teóricos. Pero por otra parte, la *historicidad* de la medicina, en la cual una verdad se conserva en el tiempo, se encamina y tiende, sin llegar a ello, a concluirse; historicidad que indicaría un *no sistema*, un invariable llamado *la clínica*. Mientras existe una historia manifiesta y estéril, en la que los sistemas se suceden, la historia de la clínica contará aquello por lo cual la medicina significa y mantiene su verdad. La clínica no está enteramente ni en el tiempo, ni fuera del tiempo, "*porque es el umbral y la llave de este reino en el cual se anudan el tiempo y la verdad*" (8).

Con su método arqueológico (9), Foucault recupera el reemplazo de una enseñanza de la medicina realizada en presencia del enfermo, por otra, la de un saber ciego, saber carente de Mirada. "*Después que Hipócrates (siglo IV a.C.) hubo reducido la medicina a sistema*" (10) se abandonó la observación, se perdió la relación con el sujeto enfermo. Aprender el arte de la medicina consistía en incorporar los sistemas y teorías especulativas. En el caso de que esta modalidad de enseñanza contemplara algún contacto con los individuos enfermos, estos estaban organizados didácticamente según una experiencia ideal. La necesidad de una enseñanza por la práctica era cada vez más reconocida y las clínicas reunían los casos que parecían mas adecuados para instruir, o bien, los enfermos eran agrupados según la especie patológica.

La clínica no constituía un encuentro entre médico y enfermo, sino un *campo nosológico enteramente estructurado.* El papel del médico de hospital era descubrir la enfermedad en el enfermo y éste era apenas el portador de esa enfermedad, el individuo se tornó indiferente, tan solo un ejemplo.

A fines del siglo XVIII, la clínica observó una brusca reestructuración; desprendida del contexto teórico, recibió un campo de aplicación ya no limitado a éste en el cual *se dice un saber*, sino coextensivo con *el todo* de la experiencia médica.

No se tratará, entonces, del encuentro con el enfermo desde una experiencia ya formada y de una ignorancia por informar, sino de ausencia de toda estructura anterior, de un dominio en el cual la verdad se enseña por sí misma y, de la misma manera, a la mirada del observador experimentado y a la del aprendiz todavía ingenuo. Continúa Foucault, "*contra los sistemas, que pertenecen al tiempo negativo, la clínica es el tiempo positivo del saber*" (11). No se trataba, entonces, de inventarla sino de descubrirla de nuevo; existía ya en las primeras formas de la medicina; "*basta negar lo que la niega, negar lo que con relación a ella es nada, es decir el prestigio de los sistemas, y dejarla al fin gozar de todos sus derechos*"(12).

Resultaba necesario recuperar las variaciones individuales que habían sido eliminadas por la medicina de las especies.

Cabe acotar en este punto que, si bien Foucault se refiere al campo de la medicina del siglo XVIII, podemos pensar en situaciones de nuestros días que nos devuelven a aquella nosología de las especies. Diagnósticos apresurados que subsumen un caso dentro de un cuadro o sistema, donde la generalización desdibuja al sujeto enfermo y lo transforma en ejemplo de la especie.

Decíamos que a fines del XVIII la clínica se reorganiza. En este giro, la Mirada y la Palabra se tornan fundamentales y la clínica se organiza en "*un cuerpo complejo y coherente en el cual se reúnen una forma de experiencia, un método de análisis y un tipo de enseñanza*" (13).

Es decir que ya, para ese entonces, la clínica se presenta como una práctica, un método y un tipo de enseñanza.

Nuestra pregunta pretendía ubicar categóricamente a la clínica, o bien como práctica, o bien como una actitud, o bien como un cuerpo de conocimientos. Pero observamos que estas formas no se excluyen sino que se articulan en "*la clínica*".

Situados al comienzo del siglo XX encontramos en Freud un planteo similar. Sabemos que su enseñanza, mas allá de una teoría o una técnica, es una enseñanza de casos. Aprendimos que cada caso debe tomarse como el primero, por lo que al tiempo que se plantea a sí mismo como primero, no puede constituir al siguiente como segundo. Parte de su legado se basa en la enseñanza de la clínica, pues, una particularidad del psicoanálisis, en tanto práctica, es que se encuentra subordinado por vocación a lo más singular del sujeto, y en ese sentido no le caben los sistemas ni los cuadros de especies.

Freud plantea que:

> "*Psicoanálisis es el nombre: 1.º De un método para la investigación de procesos anímicos … 2.º De un método terapéutico de perturbaciones neuróticas basadas en tal investigación; y 3.º De una serie de conocimientos psicológicos así adquiridos, que van constituyendo paulatinamente una nueva disciplina científica*" (14).

Vemos que también para Freud se trata de una actitud o un método, una práctica y un cuerpo de conocimiento.

Si bien señalamos estos puntos de coincidencia con la clínica de la experiencia médica historizada por Foucault, debemos señalar, antes de continuar, algunas diferencias profundas entre el discurso médico y el psicoanalítico.

Frente a la luminosidad de la razón, la visibilidad puesta en la mirada y la metáfora mecanicista de la medicina, el psicoanálisis subvierte la concepción del síntoma, modifica la pregunta del médico, introduce la prehistoria, pone el acento en la escucha… Valiosos aportes del psicoanálisis que posibilitan una aproximación a lo singular, al sujeto.

En la reestructuración de la experiencia médica de finales del XVIII se observa un cambio en la pregunta "*¿qué tiene ud.?*" por otra, "*¿dónde le duele a ud.*?. Mirada y saber vuelven a reunirse luego del alejamiento que se produjo entre los sistemas (saber) y el individuo enfermo. El psicoanálisis transforma el "*¿qué le pasa a ud.?*" en "*¿por qué cree que le pasa?*" dando lugar a la significación subjetiva. Al respecto, Cecilia Moisse citando a E. Galende, afirma que *"la intervención psicoanalítica resulta una respuesta interrogativa que no quiere centrar el saber del lado del terapeuta; aspira a plantearle al paciente una interrogación acerca de su saber relativo a su propio padecimiento"* (15).

Asimismo, en lugar de buscar la enfermedad en el enfermo, apunta al sujeto en el síntoma. Para la experiencia médica, el síntoma tiene un valor de señal preestablecido, en tanto el psicoanálisis no opera por traducción simultánea ni por recurrencia a un método preestablecido. El síntoma se erige en mensajero, como un signo a descifrar y en el que se conjugan la historia del sujeto y el signo de los tiempos. En esta concepción, la historia del sujeto no se limita a lo transcurrido desde su nacimiento sino que incluye también una prehistoria que lo antecede y determina.

Finalmente, el psicoanálisis pone el acento en la escucha, aunque sin descartar la mirada. La palabra tiene plenos poderes; es en el discurso donde algo de lo singular se puede capturar. El saber en juego nos llega en el decir del sujeto.

La verdad finalmente habla por sí misma, en las producciones del inconsciente, en el síntoma, en las equivocaciones del discurso. El saber sistematizado *"habla para acallar la verdad rechazada del sujeto que musita en las fallas del discurso"* (16).

Retomando, en *la clínica* se articulan: práctica, método y saberes. Pero, esta clínica no se limita al encuentro médico-enfermo ó analista-analizante. Ya en 1930 Freud plantea que "*en modo alguno me atrevería a sostener que semejante tentativa de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural sea insensata o esté condenada a la esterilidad*" (17). Traemos esta cita para refutar aquellos prejuicios que asocian la clínica y en particular la clínica psicoanalítica de manera exclusiva con un tratamiento.

Práctica, método y cuerpo de conocimientos atraviesan el portal del consultorio de la psicopatología, por lo tanto, podemos pensar también el método clínico psicoanalítico, trascendiendo la asistencia psicoterapéutica de un paciente en un consultorio. Nos referimos a las intervenciones posibles de los psicólogos en las instituciones.

Ahora bien, de lo anterior se desprende que la clínica es una práctica, un método y un cuerpo de conocimientos. Pero esto no es suficiente para explicarla. Se trata de una práctica sostenida en una teoría que permite definir su objeto de intervención y un método que interroga a la teoría a partir de la práctica dando lugar a nuevos saberes. Esta práctica permite investigar, diagnosticar, prevenir, abordar una situación, intervenir ante el malestar de un sujeto, siempre contenidos en la teoría pero respetando individualidades. Es el estudio intensivo del caso por caso.

Método, práctica y saber se interrogan permanentemente y el psicólogo se vale de ello para llevar a cabo su tarea.

La clínica permite mirar al sujeto en su singularidad. Pero no sólo al sujeto. Lo clínico atraviesa la institución y las intervenciones del psicólogo allí situado: frente a un sujeto en problemas ó como un enfoque posible para interrogar a la institución misma. Si pretendiera asimilarse al método experimental, se trataría de manipular variables que se subsumen en universales y ello implica desubjetivizar a los sujetos involucrados, perder de vista la singularidad.

Pero, ¿cómo hace el psicólogo para abordar cada caso como si fuera único? ¿Cuál es su relación con la teoría? ¿Con la ciencia? ¿Cómo es que cuestiones generales toman, en un caso particular, un rasgo que le es propio, y es ese rasgo el punto que dirige la intervención? Es fundamental pensar este dilema para quienes trabajan en relación al sufrimiento humano, pero atendiendo al malestar de *cada* sujeto.

Cuando hacemos referencia a la clínica, en el sentido amplio que defendemos, resulta necesario hacer algunas salvedades de corte epistemológico, pero que, sin duda, tienen efectos en la práctica.

Habitualmente se escuchan discursos que la descalifican como un "método" no científico que ha perdido lo que la ciencia ha ganado en extensión. A esta crítica subyace una concepción de ciencia en el que la física suele instituirse como modelo. Para ser consideradas científicas, las disciplinas deben cumplir con requisitos generalmente impuestos desde un lugar exterior a ellas: objetividad, neutralidad, rigor metodológico… Este modelo de ciencia aspira a descubrir las regularidades escondidas en la naturaleza para dar cuenta de ellas a partir de leyes generales y en un lenguaje común, por ejemplo, el matemático. Las teorías se ofrecen como sistemas en los que dichas leyes se articulan prolijamente para dar cuenta de la realidad; existe una incuestionable correspondencia entre realidad y enunciados teóricos. Las teorías son el reflejo de esa realidad.

Un modelo epistemológico tradicional es el de la física galileana, preocupada por las generalizaciones y las coincidencias, donde se prioriza lo repetible, lo medible y cuantificable, centrando su interés en lo universal, en las reglas, descartando las características sólo individuales para abocarse al estudio de lo típico.

A mediados del siglo XIX se enarbola una concepción empirista de la ciencia donde la validación se cimentaba en la recopilación de leyes que expresaran regularidades entre fenómenos observables. La propuesta de Newton, por ejemplo, intentaba explicar la regularidad de los fenómenos en términos de leyes de aplicación universal que permitieran modelar matemáticamente los fenómenos. Esta concepción dominante apuntaba al monismo metodológico, el conocimiento nomotético, la correspondencia entre conceptos, observaciones empíricas y hechos u objetos. "*Es así que la precisión, la exactitud, el control, la predicción y la contrastación con la realidad se convirtieron en factores imprescindibles en la definición de la verdad*" (18).

Este paradigma ha sido ampliamente cuestionado en muchos de sus puntos: en cuanto el lugar de "La Verdad", al monismo metodológico, al lugar desde el cual se establecen los criterios de demarcación, la correspondencia entre enunciados teóricos y la realidad, entre otros. En "*La formación del espíritu científico",* Bachelard dice: "*los conocimientos largamente amasados, pacientemente yuxtapuestos, avariciosamente conservados son sospechosos. Llevan el mal signo de la prudencia, del conformismo de la constancia, de la lentitud".*

Si bien las críticas han surgido principalmente desde las ciencias sociales, también desde las ciencias naturales comenzaron a repensarse algunas debilidades del modelo, por ejemplo, acerca de la supuesta objetividad y la incidencia del investigador en la experimentación.

Debido a los límites de este trabajo no podemos adentrarnos en este complejo y siempre presente debate, pero nos es útil para interrogarnos acerca de la clínica en este contexto.

Más allá de estas discusiones, la ciencia aspira a formular enunciados generales. Entonces, nos preguntamos, cuál es el lugar que le cabe a la clínica en tanto prioriza lo irrepetible, lo singular, lo original, con un interés particular por lo individual, el caso.

Sobre la clínica psicoanalítica pesan quizás sospechas acerca de su falta de cientificidad y de rigor. Entre lo singular y lo general nos preguntamos, "*cómo llegar a resultados que no respondan a la única característica de un particularismo estéril?"* (19).

El enfoque clínico, y en nuestro caso particular la clínica psicoanalítica, no se desentiende de la teoría, pero establece con ella una relación diferente. En tanto pretenda mantenerse en el marco de lo científico, no perderá de vista los enunciados generales: la clínica articula lo singular a lo general, pero devolviendo al caso su status de originalidad.

La teoría psicoanalítica enuncia generalizaciones pero no olvida que los procesos de constitución subjetiva tienen lugar de manera única en cada sujeto.

Concentrarnos en las generalizaciones sería, por ejemplo, intentar una psicología evolutiva que describa los procesos regulares que, cronológicamente, se presentan en todo y cada individuo. Nos quedamos, así, con una generalización descriptiva que termina por transformarse en prescriptiva y perdemos de vista, por ende, lo singular.

El psicoanálisis posibilita poner en tensión lo singular y lo general. Recordemos, por ejemplo, la teoría freudiana de las fases (oral, anal, fálica, etc.) en donde la formulación general no niega la posibilidad de pensar que cada sujeto las transita singularmente.

Recapitulando, la teoría que sustenta nuestra práctica es el psicoanálisis y la cuestión teórica es fundamental en tanto sostiene nuestra definición del objeto (no hay empiria desprovista de teoría). Tener en claro nuestra posición nos señala desde dónde intervenir; la teoría nos brinda herramientas para nuestra práctica, pero, parafraseando a Maud Mannoni:

> "*no hay que buscar en la práctica una pura aplicación de la teoría (...) Una actitud dogmática sólo podría hacer que el analista se vuelva sordo a lo que el paciente trata de hacerle entender en su idioma, con sus palabras. Está claro que en mi propio proceso, estoy obligada, según los hechos concretos que se presentan en la práctica, a privilegiar a veces el aporte de Lacan, a veces el de Winnicott o Bleger (...) Cuando me preguntan con qué parámetros trabajo, contesto: con todos estos parámetros, sin olvidar aquellos que el mismo paciente me indica, ya que es él quien me sirve de guía*" (20).

Nuestra teoría y nuestro modo de teorizar, posibilitan un modo de investigación diferente que permite escuchar la riqueza de un saber que no puede sistematizarse. Es necesario oír lo que la teoría no dice. Es necesario superar aquella concepción en la cual la teoría es el fiel reflejo de la realidad, sin caer en un relativismo extremo.

Recuperando una analogía de Alicia Fernández (21), la teoría es como una red que permite un libre accionar. Como la red de un equilibrista, la teoría nos protege, pero resulta imposible caminar sobre ella. Caeríamos en los agujeros de lo singular.

La teoría, dice la autora, *"nos brinda un espacio de creatividad y juego*" para un trabajo creativo. Permite descubrir, decidir y elegir cuáles son las técnicas que se van a utilizar.

En tanto cada caso es único, el psicoanálisis debe recrearse cada vez y evitar las respuestas técnicas sobre el qué hacer en cada situación.

Esta es la diferencia y la importancia de la clínica, ya sea que hagamos referencia a la práctica, al método o al conjunto de conocimiento. Podemos pensar en situaciones cotidianas de la práctica en las que, contrariamente a nuestra posición, se recurre a generalizaciones, en las que el caso es concebido como *un caso de una especie* y así se lo incluye en determinada categoría. Saber y verdad, en este caso, van de la mano. La formulación de Lacan, en tanto, pone al descubierto la escisión entre saber y verdad, y el síntoma adquiere un estatuto diferente. El síntoma irrumpe en*Un* saber y, topológicamente, podemos visualizarlo como un *agujero en el saber*, que abre por otra parte la posibilidad de que surja *Una* Verdad; verdad que, hasta ese momento, ese mismo saber venía obturando.

El método clínico no es un método en tanto normas y pautas, sino una actitud que exige el reconocimiento de lo singular y utiliza la teoría, pero no lo es. La teoría como punto (o red) de referencia desde donde lo singular del caso se articula a lo general.

Pero, por la definición misma de la teoría, éstas tienden a hacer masas de las cosas. Esta tendencia de la teoría hacia la masificación de las personas tiene consecuencias trágicas. En su afán de objetivar al sujeto, lo que hace es desubjetivizarlo. Lo que se percibe es el borramiento de las diferencias individuales y el psicoanálisis, por el contrario, apuesta a las diferencias. La clínica psicoanalítica se mueve interrogando a la teoría desde los avatares de la práctica, a partir de lo que surge en la escucha de *un* padecer. *"El pretendido rigor de las ciencias exactas quizás sea inalcanzable e incluso indeseable para las formas de conocimiento... donde el carácter único e irremplazable de los datos sea decisivo para quienes allí están implicados"* (22).

El error está en no respetar la singularidad del caso, la subjetividad del individuo involucrado. Y, a lo mas singular, podemos aproximarnos a través del enfoque clínico. La clínica es el modo de encuentro de una teoría con un real, real en términos del Real-Simbólico-Imaginario lacaniano, real como instancia desde la que se piensa el objeto " *a*".

La construcción del caso

Nos hemos ocupado hasta aquí de caracterizar "la clínica". En este recorrido nos hemos referido a la posibilidad de intervención del psicólogo cuando un caso se constituye, casos que involucran a sujetos y en los que procedemos clínicamente. Pero resta definir, entonces, de qué hablamos cuando hablamos de *un caso.*

Vamos a concentrarnos en la actividad del psicólogo en una institución, la educativa, pues este trabajo se desprende de una investigación realizada en ese contexto. No obstante, consideramos que las ideas aquí expuestas pueden hacerse extensivas a otro tipo de instituciones o bien a la práctica en el consultorio.

El Licenciado Horacio Maldonado, docente de la Universidad Nacional de Córdoba, sostiene con relación a las intervenciones del psicólogo en la escuela:

> "*La función básica del psicólogo es trabajar en la resolución de conflictos y diferencias que suelen presentarse entre los actores involucrados en los procesos educativos (formales o informales) o en establecer las mejores condiciones psicológicas posibles para la realización de los mismos. Tal es el objetivo que debe perseguir en su actuación profesional*" (23).

Por su parte, las disposiciones del ejercicio profesional para el psicólogo educacional le señalan la posibilidad de "*operar en todos los niveles de la educación en la medida que en ella incidan factores psicológicos con el fin de crear, juntamente con el educador y con los datos provenientes de los otros profesionales, el clima más favorable para lograr el éxito del aprendizaje"*.

Contribuir al proceso de enseñanza aprendizaje es un objetivo que comúnmente las instituciones fijan para el asesor psicopedagógico.

En la cotidianidad de la escuela se encuentran sujetos y de ese encuentro enmarcado en la institución surgen conflictos intra o intersubjetivos que inciden en el proceso específico que los convoca: el hecho educacional en tanto acto de transmisión y recreación de cultura.

Ante un conflicto, el síntoma suele ser una respuesta del sujeto. Pero, a veces, el síntoma no alcanza a constituirse y la respuesta al conflicto se percibe como malestar. El sujeto en la escuela acude al Equipo Técnico Psicopedagógico con la queja por su dolor, o bien, alguna otra persona que, a raíz del silencio, la hiperquinesia o la violencia de aquél, recurre a los Asesores Psicopedagógicos solicitando su intervención.

Es aquí donde se invoca su función: *establecer las mejores condiciones psicológicas*, *crear el clima más favorable*, *contribuir al proceso de enseñanza-aprendizaje.*

Una demanda puede ser formulada por cualquiera de los actores de la institución y, por lo tanto, está teñida de un modo original la lectura que del problema realicen; *"por lo que al trabajar sobre esa demanda es indispensable, es imprescindible, contextualizar, problematizar e historizar tal formulación trabajando sobre ella*" (24).

Tenemos, entonces, la emergencia de problemas (según la percepción de quien lo padece), en un contexto particular, la escuela y, en cada caso, una institución singular. Institución que implica procesos específicos y una territorialidad donde los mismos se asientan. Y en esta realidad surgen requerimientos de intervención psicológica

"*Las demandas son expresadas en términos de problemas o dificultades por quien las enuncia y deben ser transformadas en objetos de intervención por quien las recepta*" (25). El proceso de delimitación de un objeto siempre se debe interpretar como un proceso de *construcción o producción*del mismo. El *caso* ha de ser constituido.

¿Cuál es, entonces, el objeto de nuestra intervención? No es, pues, el acontecimiento en sí. No es el conflicto, ni tampoco el sujeto, sino esa construcción a la que llamamos *"caso"* y **que en el mismo proceso de su configuración da cuenta, ya, de nuestra intervención**.

En el proceso de deconstrucción del pedido, vamos construyendo el caso, objeto posible de nuestra intervención, tratando de descubrir su singularidad, como aquello que lo hace esencialmente único. La respuesta de un sujeto (o de la institución, por qué no) a un conflicto, *"no por ser típica deja de ser única en su estilo"* (26).

Para poder comprender el *caso* como una construcción debemos introducir previamente la diferencia entre acontecimiento y dato, en tanto ello nos permite dar cuenta del "salto" que se produce al constituirse un caso.

La palabra *acontecimiento* denota el presente irrepresentable del acto en el instante en que se produce; el *hecho* o *dato*, por su parte, implica un registro o lectura retroactiva de lo ya acontecido "*que lo articula - como un dato - al universo simbólico" (27)*.

Así, un acontecimiento que involucra a un sujeto, una demanda que se esconde detrás de un pedido, se vuelve un hecho o dato en la medida en que pretendamos explicarlo, asignarle un lenguaje, una lectura.

Dice Lacan: "*No hay hechos que no sean hechos del discurso*" (28) y, con referencia a ello, retoma una cita de George Devereux: "*Ningún fenómeno, por limitado y específico que sea, pertenece a priori a ninguna*

disciplina en particular. Se le asigna a determinada disciplina por el modo de su explicación, y es esta asignación la que transforma un fenómeno (acontecimiento) en un dato, y concretamente, en un dato de una disciplina determinada".

El predicado más universal y general es el "*es…*". De cualquier acontecimiento podemos, una vez que lo hemos representado, predicarle el "*es…*". Pero por ese mismo acto deja de ser un acontecimiento, siendo capturado por el lenguaje como un dato o hecho. La palabra (o palabras) que representa a aquel acontecimiento es ya una representación, algo de un nivel totalmente heterogéneo al acontecimiento que lo inspiró.

Las palabras, los hechos, los datos entran en la dialéctica particular - universal. El acontecimiento no, ya que su estatuto es heterogéneo al orden simbólico.

Autores como Roxana Ynoub, de la UBA, afirman que al singular se lo aborda reconociéndolo formado por una infinidad de particularidades. Conociendo estos particulares podemos acercarnos al singular. Así, en el intento de singularizar un hecho (recordemos que el hecho, por haber sido articulado al orden simbólico, es ya del orden particular - universal), según esta autora, debemos continuar particularizándolo según un conjunto de dimensiones que resultan significativas a los fines de la descripción.

Decíamos que el enunciado de máxima generalización es aquel que predica que algo "*es*" ; a partir de ello, debemos ir particularizando con conceptos mas acotados. Cuando acotamos, lo que se acota es el predicado y no el acontecimiento sobre el que se predicó. E inversamente este acotamiento es guiado por el acontecimiento y no por aquel predicado abstracto "*es*".

En coincidencia con la autora, podemos señalar que *la descripción* de lo singular se alcanza por medio de un trabajo de particularización, pero según vimos al definir a nuestro sujeto, lo singular es de otro orden y por lo tanto imposible de ser capturado. Sostenemos la heterogeneidad de niveles entre lo singular, por un lado, y lo particular y universal por el otro. Cuando se trata de interpretar los "acontecimientos", debemos dar un salto y conectar el andamiaje simbólico-racional con aquello que no lo es. Así concebimos de una manera más rica a la singularidad que no puede agotarse en una totalidad de particularidades

"*Al final, lo singular acaba rebasando siempre a los particulares con lo que se lo quiere ceñir*" (29). En términos del psicoanálisis, ahí donde se pretende encapsular al sujeto (singular) en un saber universal/particular, algo desborda, irrumpe o "reacciona".

Lo singular es irreductible a lo particular, podemos aproximarnos a aquél con particularizaciones, pero sin olvidar que sólo se trata de rodeos. Lo singular es mas que la suma de infinitas particularizaciones; lo particular es un constructo teórico, una forma de intelección de la conciencia epistémica que interpela los fenómenos. Lo novedoso sólo aparece cuando hacemos "reaccionar" lo real, aquello que era hasta entonces desconocido y estaba fuera de nuestro sistema de saber, y de nuestro universo de representaciones. Aquí cobra sentido la frase de Charles Sanders Peirce citada por Manson y colaboradores, "*Lo que no es general es singular; y lo singular es aquello que reacciona*".

Existe, entonces, una diferencia esencial entre "fenómeno-acontecimiento" y "hecho-dato", ya que entre ambos media la operación por la cual ponemos en palabras algo del mundo que nos interesa. En nuestro caso, por ejemplo, el padecer de un sujeto.

Y esta diferencia es fundamental para dar cuenta de qué hablamos cuando hablamos del "caso" y cuál es la importancia de la clínica en esta tarea.

El *caso* es una construcción, sumatoria de particularizaciones que, abordadas desde la clínica, pretenden dar cuenta de un singular, reconociendo que no lo es.

Hemos definido a la clínica como una forma posible de abordar un *caso* en el que estén involucrados sujetos, mas no cualquier sujeto, sino el sujeto entendido como escindido. Y la clínica exige una actitud de respeto por el *caso* concebido como único.

El sufrimiento del sujeto es singular, *ese* sufrimiento es de *ese* sujeto; y al caracterizarlo, al nombrarlo, le asignamos una serie de enunciados particulares, lo predicamos. Decimos algo acerca de él, decires que nos permiten rodear, aproximarnos a eso singular con los recaudos necesarios a raíz del peligro que implica clausurar el saber en una particularización en relación a un universal.

La teoría se constituye en nuestro referente y posibilita que prediquemos acerca de ese acontecimiento y lo pongamos en relación a universales: que construyamos un *caso*. Pero como no se trata de cualquier teoría, es la teoría psicoanalítica y su clínica, no perdemos de vista su singularidad.

El psicoanálisis nos brinda una teoría. Por lo tanto, ofrece enunciados universales y particulares, pero que, paradójicamente, refieren a la singularidad del sujeto.

Construir el *caso* apelando a la clínica psicoanalítica consiste en intentar capturar esa singularidad, al amparo de la teoría. Teoría capaz de enunciar generalizaciones que se ofrecen, como dijimos, a modo de una red que nos protege en nuestro accionar, pero que a la vez nos posibilita escuchar lo que ella no dice, y desde ahí interrogarla nuevamente.

Decimos, entonces, que el *caso* se construye pues es leído; al decir de Lacan, el *caso* es un hecho del discurso y, en tal sentido, se construye y por este acto deja de ser un acontecimiento para transformarse en un dato sobre el que hay que operar. Pero la intervención del psicólogo, a partir de la clínica, consiste en devolverle el status originario del acontecimiento singular y constituir un saber a partir de él, de lo nuevo, de lo sorprendente.

Reconocer que ante un caso nos enfrentamos a una construcción mediada por lo simbólico también nos advierte sobre los riesgos que se corren y sobre la necesidad de vigilar permanentemente nuestra posición.

El mismo fenómeno puede ser "leído" de formas diferentes y ello trae consecuencias en la realidad.

Pensemos una situación concreta, cualquiera que involucre a un sujeto y su malestar. Una forma posible de encarar la tarea consistiría en operar, según lo señala Foucault, como lo hacían los médicos de mediados del XVIII; método aún vigente que, a partir del síntoma, subsume el caso en un universal o generalización. El síntoma es tomado como un particular y la desubjetivización opera en el instante en que el sujeto deja de *ser* tal para transformarse en síntoma (recordemos que el síntoma es ya un dato, pues ha sido leído desde una teoría).

Este aséptico proceder podemos expresarlo, también, en términos hipotético deductivos. Por ejemplo: una alumna llega al Equipo Técnico Psicopedagógico derivada por el equipo médico a raíz de los persistentes dolores de cabeza.

Enunciados universales (supuestos):

- los hijos de padres alcohólicos tienen mayor propensión al alcoholismo.
- el consumo de alcohol produce fuertes dolores de cabeza

Particulares:

- a la alumna le duele la cabeza
- su madre es alcohólica

Consecuencia: la alumna bebe

¿Qué nos dice esto acerca de la singularidad de la alumna?

Una opción diferente y consecuente con la clínica psicoanalítica que proponemos apela a la escucha del decir de esta niña y su dolor, atento a lo "no nomenclado", a la pesca de un saber no sabido que está en juego en ese dolor. Nuestra actitud es diferente.

El primer caso se asemeja a la nosología de las especies que se apresura en ubicar el ejemplo dentro de la categoría que lo contiene. El cuerpo evidencia signos que confirman la validez de un sistema teórico, ciego y dogmático.

Un *caso* puede llegar como un pedido, detrás del cual debemos escuchar la demanda del sujeto. Es necesario estar alerta a la mirada, la palabra, el gesto, el silencio. La construcción apela a datos que se obtienen por distintas vías: la voz de la maestra, los padres, la secretaria.

Al construir un *caso*, desde la clínica, detectamos ciertos elementos que permiten formular una hipótesis sobre un cuadro de la situación. Nuestro hecho clínico, el *caso*, "*se construye a partir de una hipótesis teórica que interroga la experiencia*" (30). Ello exige de un posicionamiento teórico-metodológico, una concepción del sujeto y una forma de intervenir. "*Se trata de poner a prueba la teoría, suspendiendo todas las suposiciones previas sobre su diagnóstico, evolución y pronóstico*" (31). Esto requiere cierta prudencia para evitar los riesgos de una precipitación.

En la construcción del *caso*, para la formulación de una primera hipótesis, podemos, por ejemplo, apelar a la escucha de el ó los involucrados y de otros, que pueden estarlo sin saberlo o que pueden aportar a nuestra tarea. Pero, hemos de tener en cuenta que el proceso mismo forma parte de nuestra intervención. Podemos realizar interconsultas, proponer pasos para nuestra acción y, fundamentalmente, recordar que no se trata de recetas sino que es necesario contar con la flexibilidad necesaria para realizar giros en nuestro accionar.

Diferentes datos, distintos predicados, permiten construir el *caso*, el objeto de nuestra intervención, con una actitud clínica que le devuelve el status de originalidad en un proceso en el que, desde los avatares de la práctica, se interroga a la teoría y, desde éstas, podemos escuchar lo "no-nomenclado".

Referencias

(1) Fragmento del Trabajo de Tesis para la Licenciatura, Facultad de Psicología, UNC, Noviembre 2002

(2) Bleger, José (1973) *Psicología de la Conducta* Cap. XV pág. 199 Editorial Paidós

(3) Lacan, Jaques *Apertura de la sección clínica,* Revista Ornicar nº 3, 1981

(4) Foucault, Michel (1.963) *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica,* pág. 85

(5) ib. Pág.85

(6) ib. Pág. 85

(7) ib. Pág. 84

(8) ib. Pág. 84

(9) Foucault denomina *Arqueología* a su método en función de la idea de estratos superpuestos de civilización. Plantea que la estabilidad de los sistemas de pensamiento y discurso pueden existir durante períodos relativamente extensos y, luego, de manera repentina, puede acaecer el cambio. *El Nacimiento de la Clínica*, se centra en el cambio sucedido en el pensamiento y la práctica médica a finales del siglo XVIII.

(10) ib. Pág. 86

(11) ib. Pág. 87

(12) ib. Pág. 87

(13) ib. Pág. 90

(14) Freud, S. (1922) *Psicoanálisis y Teoría de la libido (Dos artículos de Enciclopedia) Capítulo (A) Psicoanálisis,* Obras Completas, Editorial Losada, Bs. As., Argentina, pág. 2661

(15) Moisse, Cecilia *Prevención y psicoanálisis. Propuestas en salud comunitaria* (ref. a E. Galende)

(16) Zoroastro, Gastón A. (1.997) *El Oficio del Clínico,* Revista La Fuente, Año 1, Nº 3, Córdoba, Arg.

(17) Freud, S. (1930) *El malestar en la cultura*, Obras Completas, Editorial Losada, Bs. As., Argentina, pág. 3066

(18) Aguado López, E. y Rogel Salazar, R (2002) *La recuperación del observador en la construcción del dato. Una lectura constructivista* Revista Cinta de Moebio, nº 13, pág. 2, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

(19) Pourtois Pierre y Desmet Huguette (1992) *Epistemología e Instrumentación en Ciencias Humanas*, Edit. Herder, Barcelona, España.

(20) Mannoni, Maud (1.988) *Winnicott* Revista E Psi, B. A. Nº 7, Bs. As., Arg.

(21) Fernández, Alicia (2.000) *Para aprender, poner en juego el saber*, Ponencia

(22) Púlice, G.; Manson, F.; Zelis, O. (2.000) *Investigación y Psicoanálisis, Cap. IV, El pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales*, Letra Viva Editorial, Bs.As., Arg.

(23) Maldonado, Horacio (1.997) *La intervención psicológica en el k-campo* educacional, Apunte de Cátedra Psicología Educacional, U.N.C., CBA., Argentina

(24) López Molina, Eduardo *Un modelo de abordaje institucional*, Apunte de Cátedra Psicología Educacional, U.N.C., Cba., Argentina

(25) Maldonado, Horacio (1.997) *La intervención psicológica en el k-campo educacional*, Apunte de Cátedra Psicología Educacional, U.N.C., Cba., Argentina

(26) Zoroastro, Gastón A. (1.997) *El Oficio del Clínico,* Revista La Fuente, Año 1, Nº 3, Córdoba, Arg.

(27) Púlice, G.; Manson, F.; Zelis, O. (2.000) *Investigación y Psicoanálisis, Cap. IV, El pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales*, pag. 141, Letra Viva Editorial, Bs.As., Arg.

(28) Lacan, Jaques (1.971) *Seminario del 13-01-71*

(29) Púlice, G.; Manson, F.; Zelis, O. (2.000) *Investigación y Psicoanálisis, Cap. IV, El pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales*, pag. 142, Letra Viva Editorial, Bs.As., Arg.

(30) Zoroastro, Gastón A. (1.997) *El Oficio del Clínico* Revista La Fuente, Año 1, nº 3

(31) Tizio, Hebe (1.994) Seminario II del texto *De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis*, Colegio Freudiano de Córdoba, Córdoba, Arg.

Bibliografía

Aguado López, Eduardo y Rogel Salazar, Rosario (2.002) *La Recuperación del Observador en la construcción del Dato. Una lectura constructivista*, Revista Cinta de Moebio, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Bachelard, Gastón (1.971) *La noción del método científico en Epistemología*, Anagrama, Barcelona, España.

Barán, Leticia Ileana (2.001) *"Reflexiones en torno a la práctica supervisada realizada en el Departamento Psico-Pedagógico de la Escuela Superior de Comercio Manuel Belgrano: Acerca del trabajo del Psicólogo en una institución educativa"* Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Bleger, José (1973) *Psicología de la conducta*, Editorial Piados, Argentina.

Colombatti, Ileana *Trabajo Final de Sistematización* Eje temático: Intentos de dilucidar las lógicas que sostienen los discursos y las prácticas de los sujetos ... , en este caso, en la institución.

D'angelo, Rinty; Carbajal, Eduardo y Marchilli, Alberto (2.000) *Una introducción a Lacan*, Lugar Editorial, Bs.As., Argentina

Fernández, Alicia (2.000) *Para aprender, poner en juego el saber* Ponencia

Fillingham, Lydia Alix y Susser Moshe (1998) *Michel Foucault para principiantes* Ediciones Errepar

Foucault, Michel (1.963) *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica* Siglo XXI Editores

Freud, Sigmund (1.903) *El método psicoanalítico de Freud* Obras completas, Editorial Losada, Bs. As., Arg.

Freud, Sigmund (1.922) *Psicoanálisis y Teoría de la libido (Dos artículos de enciclopedia) Capítulo (A) Psicoanálisis*, Obras completas, Editorial Losada, Bs. As., Arg.

Freud, Sigmund (1.930) *El malestar en la cultura* , Obras Completas, Editorial Losada, Bs. As., Arg.

Galende, E (1.990) *Psicoanálisis y salud mental para una crítica de la razón psiquiátrica*, Edit. Paidós, Bs.As., Argentina

Guyot, Violeta y Dueñas, Teresa Dolores *Método y Psicoanálisis: una aproximación a su problemática*, U.N.S.L., San Luis, Argentina. Recuperado en julio 2002: http://www.topia.com.ar/articulos/int-metodo.htm

Helman, Jorge (1.996) *Reacción Terapéutica negativa*, conferencia dictada en el ciclo de Ateneos Teóricos organizados por el Centro de Estudios S. Freud, 7/9/96

Ingaramo, Melina Sofía (2.002) *Trabajo de sistematización de la Práctica Supervisada en el Colegio Superior de Comercio Manuel Belgrano*

Preguntas eje: Cómo ocurre el proceso de institucionalización del equipo técnico en las instituciones educativas? Cómo ocurre el proceso de institucionalización del equipo técnico en el Colegio Superior de Comercio Manuel Belgrano.

Lacan, Jacques *Apertura de la sección clínica*, Revista Ornicar nº 3, Ediciones Petrel, 1981

Lacan, Jacques (1.987) Seminario XI *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Editorial Paidós, Bs. As., Arg.

López Molina, Eduardo *Un modelo de abordaje institucional* Apunte de cátedra Psicología Educacional, Fac. De Psicología, U.N.C., Córdoba, Arg.

Mannoni, Maud (1.988) *Winnicott* Revista E Psi B.A., nº 7, Bs. As., Arg.

Maldonado, Horacio (1.997) *La intervención psicológica en el k-campo educacional* Apunte de cátedra Psicología Educacional, Fac. De Psicología, U.N.C., Córdoba, Arg.

Manson, F.; Púlice, G.; Zelis, O. (2.000) *El pensamiento mágico, el paradigma indiciario y las ciencias conjeturales"* en *Investigación y Psicoanálisis, De Sherlock Holmes, Peirce y Dupin a la experiencia Freudiana*, Letra Viva Editorial, Bs.As., Argentina (publicado en Acheronta, revista de Psicoanálisis y Cultura, nº 12)

Moisse, Cecilia (1.994) *Prevención y psicoanálisis. Propuestas en Salud Comunitaria.* Piados, Bs.As.

Pourtois, Pierre y Desmet, Huguette (1.992) *Epistemología e Instrumentación en Ciencias Humanas*, Edit. Herder, Barcelona, España.

Sabulsky, Jacobo (1996) *Investigación científica en salud-enfermedad* Edit. Triunfar

Schlemenson, S. y Untoiglich, Gisela (1.999) *Niños que no aprenden, niños que sufren* Revista Novedades Educativas Nº 120 pág.8

Singeser, Paula (2.002) *"Acerca del concepto de demanda y los efectos en la práctica"*

Tizio, Hebe (1.994) Seminario II del texto *De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis*, Colegio Freudiano de Córdoba, Córdoba, Argentina

Ulloa, Fernando (1.970) *Novela Clínica Psicoanalítica. Historial de una Práctica*, Editorial Paidós, Bs.As., Argentina

Voldman, Mirta (2.000) *Foto aérea del espacio áulico - La distribución de los alumnos en el espacio del aula: elementos para un diagnóstico.* U.N.C. Córdoba, Arg.

Zimmerman, Daniel (1.999) *Merodear lo real* - Intervención en el Coloquio de Verano de la E.F.B.A. "La clínica psicoanalítica"

Zoroastro, Gastón A. (1.997) *El Oficio del Clínico*, Revista La Fuente, Año 1, Nº 3, Córdoba, Arg.

Ley 7106/84 *Disposiciones para el ejercicio de la Psicología*

Problemas de construcción de un caso

Rosa Imelda De la Mora Espinosa

Abstract: En este artículo se enuncian algunos de los problemas de construcción de un caso de alguien que vivió en otra época histórica, desde el psicoanálisis, tales como las dificultades con las fuentes, el valor de los testimonios, la reconstrucción del momento histórico del caso en cuestión, y la implicación transferencial.

El psicoanálisis, en la producción de un saber, procede caso por caso, con un sujeto que asiste a consulta en virtud de un sufrimiento *psíquico* que lo conduce a buscar la ayuda de un analista por *el que se apasiona* y del que supone que sabe que lo va a ayudar. Así, en la intimidad de la consulta va hablando de sí y haciendo asociaciones por sí mismo y a partir de las intervenciones de su analista, esto lo va conduciendo a plantearse sus cosas, poco a poco, desde otra perspectiva y si se me permite la expresión, a ir planteándose de otra manera situaciones de su vida y de sus sufrimientos. El psicoanálisis no se detiene en una búsqueda de un bienestar, sino que apunta a saber muy particular que concierne a la falta de lo inconsciente que condiciona la repetición.

La ventaja clínica psicoanalítica de esto, es que el analista dispone de las asociaciones de su analizante y esto lo lleva a no hacer conjeturas sobre el mismo o en todo caso si las hace, las asociaciones del mismo le pueden mostrar que algo que él dijo es una conjetura o no y entonces se marca un camino distinto, de este modo puede entretejer aspectos de la historia del analizante antes inconexos, valga la redundancia, esta construcción la hace el analista para su analizante.

Es importante diferenciar la construcción de casos, de personas que pertenecieron a otra época histórica, de la publicación de fragmentos de casos clínicos de analizantes. Estos últimos aparecen en literatura psicoanalítica, en ocasiones solamente como ejemplos de un punto clínico que se revisa, otras veces se muestran sesiones completas o en partes y también se han publicado análisis fragmentarios de casos. Esta fue una manera de proceder del psicoanálisis, con la intención de producir una enseñanza que se ha realizado conservando en secreto la identidad del analizante.

Ejemplo de lo anteriormente dicho es, lo que hizo Freud con sus casos publicados en Estudios sobre la histeria (1893), a saber, Elizabeth von R., Emmy von N., Katharina y Miss Lucy R. El consideró necesario que pasaran al orden público para mostrar diversas vicisitudes de la histeria y del tratamiento psicoanalítico con fines de enseñanza. Lo mismo ocurrió con sus casos: Dora, El hombre de las Ratas, el pequeño Hans y el Hombre de los Lobos. Fueron casos de neurosis tratados por él con el psicoanálisis. Para su publicación se cuidó de preservar la identidad de sus pacientes para que no pudiera ser identificada por los lectores. En primera instancia porque todos estos nombres y nominaciones son ficticios, inventados por Freud. Aún cuando otros psicoanalistas posteriores a él investigaron quienes fueron estos pacientes y algunos avatares de sus vidas posteriores a sus análisis con Freud.

También Jacques Lacan cuidó la identidad de Marguerite Anzieu, quien fue su paciente. Su estudio fue su tesis doctoral en psiquiatría. Lo publicó con el nombre de *Aimeé.*

No se pueden soslayar los testimonios tanto de pacientes de Freud (como Abram Kardiner y Smiley Blanton), como de Lacan (Pierre Rey) quienes han publicado su experiencia analítica con sus psicoanalistas y cuyo valor es distinto de todas las otras publicaciones referidas con anterioridad.

Es importante mencionar que en el psicoanálisis de la actualidad, ya no se hacen este tipo de publicaciones por parte de los analistas, se respeta la privacidad e identidad de los analizantes. Sin embargo, esto no excluye el hecho de que se pueden hacer construcciones de casos con sujetos que no estuvieron en análisis y que pertenecieron a otras épocas.

Una de las razones en el psicoanálisis para construir y en su defecto publicar un caso obedece a la necesidad de transmisión de una enseñanza así sea por su costado fallido. Pues es vía la clínica y los casos, como el psicoanálisis puede ir avanzando y descubriendo nuevos aspectos y vicisitudes de la subjetividad humana.

Así, la construcción de un caso desde el psicoanálisis es un entretejido de discursos obtenidos de documentos y fuentes primarias, entretejido que se auxilia del método historiográfico pero que no se reduce a él. El objeto de estudio del historiador es distinto al del psicoanalista. El modo de leer y de poner a dialogar los documentos tiene como referente doctrinal la producción del saber de lo inconciente y como meta la búsqueda de algo singular que sólo podría aportar ese caso y no otro. En eso consiste la perspectiva de la lectura analítica con sujetos que no estuvieron en análisis.

La construcción de un caso se distingue de una biografía, en virtud de que quien hace una biografía, hace su versión del caso. El biógrafo no pretende darle voz al biografiado sino dar su propio testimonio, por más objetivo y objetivable que éste sea. Una biografía recrea generalmente una secuencia de la vida, infancia, juventud, madurez y muerte. En la biografía no busca explicitarse necesariamente la implicación transferencial. No es un analista quien lo realiza en calidad de tal, buscando encontrar lo que el caso aporta en su singularidad a la doctrina y experiencia analítica sino que se busca destacar la relevancia social e histórica de un personaje.

En la construcción de caso no hubo analizante y tampoco se disponen de las asociaciones del personaje en cuestión pues ya está muerto. Se dejan halar los textos por sí solos, sin interpretar o traducir. No dejan por ello de formularse preguntas intentando darle voz a partir de los discursos con que se cuenta.. Por ello ocurren diversos problemas.

1. Inicio con problemas que surgen que tienen que ver con las fuentes.

En primer término es importante considerar el acceso que se tiene a las fuentes, si están disponibles en bibliotecas, en librerías, en archivos históricos, en el internet, si se han editado recientemente o si las ediciones son antiguas y de difícil acceso. Existen fuentes que ya están establecidas, hay otras fuentes que uno tiene que buscar, o que se encuentran a partir de algún resto, un fragmento de un testimonio que conduce a una serie de preguntas y éstas a su vez a otras fuentes que no se habían contemplado que tuvieran que revisarse.

Un asunto importante aquí es si el sujeto, cuyo caso se está tratando de construir hizo testimonios sobre sí mismo, si es así, es necesario buscar el testimonio original en la forma en que se publicó, ya sea a través de la escritura o en otras formas artísticas.

Un testimonio tiene un valor primordial, en cuanto a que alguien habla algo de sí, de lo que hace, de lo que piensa, de lo que siente, de cómo lo cuenta. Se puede acotar que la manera en como se da un testimonio implica diferentes modos de subjetivación en cuanto a como se transmite, como se cuenta. En el caso que estoy trabajando, Sacher-Masoch se hace cargo de su acto, de su placer, de su contrato, se reconoce en esa experiencia erótica, de ser esclavo de la dama envuelta en pieles, y escribió su testimonio, asumiéndolo, en virtud de que él era además escritor.

En cuanto a otras formas artísticas, me refiero, a obras pictóricas, escultóricas. Un ejemplo de esto es el caso de Christoph Haizmann, (Una neurosis demoníaca del S XVII), que Freud intentó analizar a partir de documentos históricos. Una de sus tres fuentes principales, consistió en las*copias* fieles de las pinturas originales de Haizmann, una sobre el pacto con el diablo y la redención en la capilla de Mariazell y ocho dibujos más sobre las posteriores apariciones del demonio 1.

No soy una experta en cuestiones de arte, pero, por lo que he logrado investigar la iconografía es un método que observa cuidadosamente una obra de arte y a partir de ahí hace una lectura particular. Es decir, cada obra de arte no es estrictamente forma, es también contenido y la misma puede leerse como un texto, un ejemplo de esto es la lectura iconográfica que hace Panovsky 2 sobre una pintura de Tiziano y que lo llevó a hacer serias investigaciones sobre la forma y el contenido de la misma, hasta remontarse a obras y mitos religiosos egipcios, griegos, latinos y renacentistas para poder dar una interpretación del

cuadro en cuestión. El valor de la iconografía estaría dado siempre y cuando no esté ahí la subjetividad del lector en términos de que no sean sus asociaciones.

El análisis que puede hacer la iconografía es muy diferente al que se haría desde el psicoanálisis, sin embargo, una interpretación iconográfica puede ser de gran ayuda, si nos arroja luz sobre un aspecto del momento histórico que rodeo al sujeto o sobre un pasaje de su vida.

2. Hacer conjeturas o inventivas sobre el caso sin ningún apoyo en documentos. Es pretender hacerle decir algo que nunca dijo.

Otro problema consiste en el tratamiento de las conjeturas, con esto me refiero a que cuando uno lee los testimonios de alguien, solo cuenta con eso, pero es insoslayable que la lectura de uno sea una versión, una lectura particular y uno no puede evitar caer en una conjetura, la cual puede manejarse como un indicio y si uno logra en las mismas fuentes o con otras fuentes primarias cotejarla, podría sostenerse y si no, es importante o publicarla como conjetura aclarando que es eso, o en su defecto marcar que uno emprendió un camino equivocado y que ha rectificado la lectura del mismo.

3. Otro problema es si el sujeto del caso que uno está trabajando escribió en la lengua materna de uno o si escribió en otra lengua.

Si es otra lengua distinta a la de uno, esto conlleva un problema, en virtud de que existen un sinnúmero de expresiones lingüísticas que son intraducibles, así, si uno revisa una traducción, siempre será necesario cotejar en el idioma original, en virtud de que una traducción siempre tendrá implícita la subjetividad del traductor, quien elige determinadas palabras o expresiones idiomáticas desde su formación académica, cultural, personal, familiar; esta formación es insoslayable, pues uno es producto de la cultura en la que se crió, y por supuesto de las vivencias que ha tenido.

Por ejemplo, en el caso de Sacher-Masoch, con respecto a la novela testimonial "La venus de las pieles", existen dos traducciones al español[3]: una incluye un lenguaje cuidado y otra incluye un lenguaje más procaz. Esto se debe precisamente a las diferentes subjetividades de los traductores, y no se puede soslayar el hecho de que probablemente una de las versiones sea más fiel, que la otra, a la escritura de Sacher-Masoch, aparte de la traducción también se ponen en juego la transliteración y la transcripción.

Incluso podría comentar que en ocasiones, cuando uno revisa un texto traducido, solo aparece el nombre del traductor y no aparece ni su nacionalidad, ni su cultura, ni ningún dato para cotejar el enfoque desde él cual está traduciendo.

Uno también puede hacerse la pregunta de quién es un biógrafo, porque se dedica a escribir sobre la vida de otro o de otros, y a veces los textos si nos dan algo de información sobre ellos.

De este modo, una traducción se convierte en una fuente secundaria, a diferencia de trabajar con el material original escrito por un autor. El asunto empeora si la traducción que estamos trabajando ha pasado por ejemplo del alemán, al inglés y luego al español, como es el caso de las obras de Freud publicadas por Amorrortu que para nosotros, los hipanoparlantes, prácticamente consisten en una fuente terciaria.

El tratamiento de las fuentes impone necesariamente el respeto a la palabra de un sujeto, es decir, a no conjeturar más allá de lo que él escribió, pues si bien uno puede estar capturado por saber más acerca de esa persona, por hacer una construcción de caso lo más amplia posible, la verdad es que si está muerto y no está en análisis, será muy difícil comprobar una conjetura de uno, a menos que uno pueda localizarla en otra fuente primaria. Una de las cosas que es sumamente importante en este tenor, es cruzar las distintas lecturas de las fuentes, para mostrar algo del caso en cuestión, como una contradicción o un hallazgo, o un indicio que conduce a modificar la forma de pensar sobre el caso.

4. Con respecto a la transferencia, ésta implica la pasión por saber algo acerca de un caso, más que de ningún otro, se elige por circunstancias estrictamente personales, subjetivas, académicas, culturales, por saber de ese caso y las propias resonancias del lector, así, cuando uno elige un caso y se ve capturado

por él aparecerá la subjetividad de diversas maneras que son incontrolables, inconscientes, por ejemplo un lapsus. A mí me ocurre un lapsus repetitivo sobre el sujeto Sacher-Masoch, por ejemplo hay un lapsus recurrente y publicado sobre su fecha de nacimiento; Deleuze dice 1835, Elena Rangel dice 1838, yo digo 1938, y finalmente él nació en 1836. Para alguien dedicado a la historia, esto no tendría la menor importancia, pero para alguien que reconoce el valor de algo inconciente que se repite, el lapsus ya no tiene un carácter meramente fallido al estilo de que a uno se le trabó la lengua, sino adquiere una valor primordial en el sentido de que lo no dicho escapa, por otro lado, en este caso el lapsus. Este lapsus que insiste, que se repite con Sacher-Masoch revela un aspecto enigmático de él que habrá que dilucidar.

5. En lo que respecta a la reconstrucción de un momento histórico determinado en el que vivió el sujeto del caso, éste conlleva necesariamente una labor investigativa a conciencia del contexto social del sujeto, de las cuestiones geográficas y económicas, del orden sociopolítico que prevalecía, de la extracción de clase del sujeto en cuestión, de su profesión y su actividad productiva, de cómo era la ciudad donde vivió en ese momento, de las cuestiones históricas relevantes que le tocó vivir y si le atañeron o no de manera directa o indirecta y de otros aspectos cuya relevancia varia en cada caso.

En el presente artículo es retomado el trabajo de Freud con Haizmann, como muestra de algunos problemas que aparecen cuando uno construye un caso de alguien con quien no se dispone de sus asociaciones.

De Certeau 4 hace una crítica al tratamiento que Freud da al contexto histórico del caso Christoph Haizmann. Uno podría hacer una nueva construcción del caso de Haizmann, pero eso implicaría prácticamente hacer casi una tesis de grado. Freud no contaba con las categorías actuales de análisis históricos de casos. De Certeau, comenta que una es la historia que se cuenta y otra la historia que ocurre, y en este sentido, como historiador, critica severamente a Freud en cuanto al poco cuidado que tuvo con Haizmann. Es innegable que las construcciones de casos no competen solo al psicoanálisis, también competen a otras disciplinas, como sería el caso de la historia.

Lo que hace Freud es descontextualizar a Haizmann, en el sentido de que lo diagnostica como una neurosis del siglo XVII, usando las categorías del siglo XX sobre las neurosis y obviando las maneras peculiares de tratar un caso como el de Haizmann de pacto con el diablo, como lo fue en su época. Parte de estas categorías es su insistencia sobre el complejo de Edipo en Haizmann, en virtud de sus pactos con el diablo.

Un asunto muy delicado aquí, dicho por Freud 5, es que él dice que su manera de abordar el caso de Haizmann, solo puede ser compartido por quien cree en el psicoanálisis, lo cual nos introduce en un problema muy serio, pues si uno cree de manera dogmática (como acto de fé) en un saber, no hay manera de hacer una crítica, una discusión seria sobre el mismo

Puedo comentar, que para mí la parte más interesante de Haizmann es la última que Freud construye, en la que describe las visiones del pintor, en virtud de que, a mi parecer, expresan la subjetividad de Haizmann, más allá de diagnosticársele como neurótico o como poseído por el diablo y después salvado por la virgen de Mariazell.

6. Otro aspecto importante a considerar es si un tópico que se aborda en un caso, responde a una preocupación social compartida del momento histórico social en que se está llevando a cabo, por ejemplo, con respecto a Sacher-Masoch, puedo comentar que es sumamente llamativo que sus libros, si bien están registrados en las librerías mexicanas dedicadas a temas de psicoanálisis y/o sexualidad, lo que es cierto es que no están *en stock*, sin embargo, si uno teclea la palabra masoquismo en cualquier buscador de internet, aparecen incontables páginas web que ofrecen sexo masoquista, ropa, accesorios, fetiches, e incluso dominatrices que uno puede contratar para poner en acto fantasías sexuales que comprendan sufrimiento. En la construcción de caso que estoy realizando sobre Sacher-Masoch, abordo precisamente el problema de que su testimonio erótico, no coincide con lo que se denomina masoquismo, sin embargo, a pesar de él, y de su abuelo materno (quien no quería que se perdiera su apellido), el término masoquismo se utiliza para designar múltiples y variadas formas de tener sexo con sufrimiento, con golpes, con vejaciones, con ataduras, convirtiéndose en esclavo de otro, etc. Fue Krafft-Ebing quien utilizó el apellido materno de Sacher-Masoch para denominar una entidad nosológica psiquiátrica y hacer una generalización de una erótica, así, se cumplió el deseo del abuelo materno de Sacher-Masoch de que no

se perdiera su apellido, pero por otra vía. Puedo agregar que no debió ser nada agradable para él como se utilizaba su apellido materno, pues esta situación le ocurrió en vida. Krafft-Ebing publica su texto *Psychopahia sexualis*, en 1886 y Sacher-Masoch fallece hasta 1895, aunado al hecho de que ambos vivían en la misma ciudad, Viena y ambos eran profesores universitarios.

Como notas finales, deseo comentar que posterior a Lacan, el psicoanálisis, ha ido avanzando en cuanto a la construcción de casos, sea de manera individual o de manera colectiva, las construcciones que se han publicado por la Epeele, son rigurosas, han llevado mucho tiempo a sus autores, han cuidado no caer en conjeturas, han realizado las reconstrucciones histórico-sociales pertinentes, de alguna manera los casos no han sido construidos en su totalidad porque han respetado rigurosamente las fuentes y los testimonios con los que han contado.

En el psicoanálisis, como un saber dedicado a la subjetividad humana que implica el abordaje clínico desde el inconsciente, es importante construir casos y llevar al gran público cualquier nuevo aspecto que un caso nos pueda enseñar, así mismo, las publicaciones son una manera de hacer lazo con otros, en virtud de que el trabajo clínico es solitario. Los temas son incontables, los casos también, pero siempre y cuando se respeten los límites que se despliegan en este artículo habrá la opción de aportar algo nuevo e importante.

Rosa Imelda De La Mora Espinosa
Querétaro, Qro., abril de 2005

Notas

1 Sigmund Freud; *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*; (1923 [1922]), O. C.; Ed. Amorrortu; Argentina; 1979; T XIX; p. 77

2 Coral García Valencia; *El análisis de Panovsky a una pintura de Tiziano*; Seminario permanente de iconografía DEAS-INAH; México; 2000 Num. 19

3 Leopold von Sacher-Masoch; *La Venus de las pieles*; Ed. Tusquetes; España; 1993, 201 pp. Leopold von Sacher-Masoch; *La Venus de las pieles;* Ed. JVE Escritos Polémicos; Argentina; 1996; 126 pp

4 Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, UIA, Departamento de Historia, México, 1999, pp.273-291.

5 Sigmund Freud; op.cit.; p. 86

Bibliografía

Blanton Smiley; *Diario de mi análisis con Freud*; Ed. Biblioteca de la Esfinge; Argentina; 1974; 121 pp.

De Certeau, Michel; *La escritura de la historia*; UIA; México; 1999; 334 pp.,

Deleuze, Gilles, *Presentación de Sacher-Masoch*, Lo frío y lo cruel, Amorrortu editores, 1967, 159 pp.

Freud, Sigmund, *Obras Completas*; Ed. Amorrortu; Argentina; 1978, 24 T.

_____ *Obras Completas; «Freud total» 1.0* (versión cd); Ed. Nueva Hélade; 1995

García Valencia, Coral; *El análisis de Panovsky a una pintura de Tiziano*; Seminario permanente de iconografía DEAS-INAH; México; 2000 Num. 19

Kardiner, Abram; *Mi análisis con Freud*; Ed. Joaquín Mortiz; México; 1979; 119 pp.

Krafft-Ebing, Richard von; *Psychopahia sexualis;* 1886; Ed. La Máscara, S.L.; España; 2000; 190 pp.

Krafft-Ebing, Richard von; *Psicopatía sexual*; Ed. El Ateneo; Buenos Aires; 1955; 904 pp.

Lacan, Jacques; *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*; Ed. S XXI; México 1998; 353 pp.

_____*Escritos*; Ed. Siglo XXI; México; 1980; 2 T.

_____*Seminarios*; Ed. Paidós; México; 1980

_____*Los Seminarios*; Folio Views 4.1; versión electrónica; 1999

Michel, Bernard; *Biografía. Leopold von Sacher-Masoch*; Circe ediciones; Barcelona; 1992; 411 pp.

Pon Ricardo; "*El legado de Caín*"en Revista Litoral No. 32, epeele.; México; 2002; pp. 167-181

Pasternac, Marcelo; *Fábrica de un caso*; en Revista Me Cayó el Veinte No. 6; epeele, México; 2003; pp. 11-18

Rangel Hinojosa, Elena; *Ultrasensual*; en Revista Litoral No. 33, epeele, 2003, pp. 129-142

Rey, Pierre; *Una temporada con Lacan*; Ed. Seix Barral; Argentina 1997

Sacher-Masoch, Leopold von; *La Venus de las pieles*; Ed. Tusquets; España; 1993; 201 pp.

_____*La Venus de las pieles;* Ed. JVE Escritos Polémicos; Argentina ; 1996; 126 pp.

_____ *El amor de Platón*; Ed. El cuenco de plata; Argentina; 2004; 123 pp.

_____ *Historias de amor y sangre*; Ed. La Máscara; España; 2000; 189 pp

Ella ahí donde no pensó
Pasaje al acto y acting-out: una articulación clínica

Julia Germani

"Transmitir (uberliefern), délivrer, es un liberar(...)
hacia la libertad de la conversación con lo sido." 1

Intentaré establecer las coordenadas de esta presentación tomando como referencia los ejes que circunscriben la lógica instaurada por Lacan a partir de la transformación del cogito cartesiano en el Seminario XIV. Allí la opción alienante "o yo no pienso" "o yo no soy", dará lugar, vía la repetición, "*a los dos modos bajo los cuales el sujeto puede aparecer diferente*": *"uno representa la elección necesaria del no pienso acorneado por el Es de la estructura lógica, y el otro un no soy que no se lo puede elegir más que de la alternativa que opone y conjuga el núcleo del Icc, como no tratándose de un pensamiento atribuible al Je" 2.*

La elección primera, forzada, de la alienación nos remite al polo en dirección al "yo no pienso", positivado en un *soy (ser sin yo)* que funda el Ello freudiano, elección obligada de la alienación para todo sujeto. Del lado del Ello situamos entonces ese modo "ejemplar" de instauración del sujeto que es el pasaje al acto. Es en esta posición donde se encuentra el sujeto al comienzo de un análisis.

La operación analítica irá en la dirección de inclinar al sujeto, a partir de la opción alienante hacia el lado de la otra opción, imposible de elegir inicialmente para el sujeto, que es la elección del *"yo no soy*", elección del Inconciente, polo dónde Lacan situará el acting out.

I - Un encuentro

Todo empezó ahí, dice Juan en la primera entrevista, intentando establecer las coordenadas de tiempo y lugar que ocasionaron esta consulta.

Ahí, en el bar que decide poner en marcha junto con María, su novia desde hace varios años, luego de un período de separación durante el cual estuvo *tirado en la cama*, estado del que sale luego de un llamado de ella.

Ahí, conoció al *pibe*, y es ella quien se lo presenta.

Ahí, en esa estrechez de tiempo y lugar, que signa el instante de la angustia;

Todo empezó ahí: Un encuentro sexual del que sale sintiéndose una *mierda* precipita la consulta.

Juan, se *presenta* entonces en un tiempo posterior a aquel en el que el *presente* irrumpió en la forma de la angustia. Cierto desgarro de aquello que lo *representaba* se instaura según un proceso cuya estructura es de *pura presentación.* La caída de la escena del mundo en la que se sostenía constituye su respuesta.

Un encuentro homosexual que *todo el día está presente* y en el que no puede dejar de pensar, no pudiendo pensarse allí, en ese momento, haciendo *eso*, que dice nunca haber imaginado aunque se había jurado no hacerlo, será lo que, no sin dificultad, relatará Juan al inicio de esta consulta.

II - La ruptura de una promesa

Los efectos de mortificación y vergüenza producidos por la contingencia de este encuentro que *aprés coup* será leído como un pasaje al acto, se anudan y correlacionan desde el comienzo de su relato a una *promesa* sostenida en el tiempo: *Nunca iba a estar con un pibe.*

Al comienzo entonces, un *encuentro*, y con él la *ruptura de una promesa, promesa* que Lacan lee en la *Versagung* freudiana marcando su ambigüedad de promesa y rechazo:

Siempre prometía que nunca lo iba hacer pero siempre lo pensaba; de chico, pensando en que nunca iba a pasar y pensando en que por ahí le gustaría que pase.

Una promesa *anticipada* que marca la relación de *señuelo* en la que se funda para el sujeto el anudamiento con el Otro en la medida en que es, en una dependencia con la demanda del Otro, que él intenta fundar, instituir su deseo.

III - La salida de la escena del mundo

La *ruptura* con María un tiempo antes y lo que allí se revela se constituye en una de las coordenadas que enmarcan la escena desde la cual Juan se precipita al encuentro con "el pibe".

No podía hacer nada, no podía ni ir hasta la esquina que le molestaba, estaba celosa... celosa del pibe este, por eso se armó tanto despelote cuando se enteró que fue a pasar un fin de semana con nosotros porque estaba solo.

Resalta que es ella la que produce la entrada del *pibe* en la escena, al punto de sugerirle que lo lleve a vivir con él en circunstancias en que el "pibe" no tenía lugar dónde vivir. Luego comienzan los celos, *ella estaba acostumbrada a que yo pasara todo el día en casa.* Pero ahora Juan y el pibe pasan mucho tiempo juntos y María comienza a decirle que no le gustan ciertas actitudes de éste.

Una noche, en medio de un *ataque* en que *se queda dura*, María comienza a pegarle y profiere gritando*: Preferís un hombre a estar conmigo*. Juan aclara: *en un tiempo en que a mi no me pasaba nada con él.*

Este señalamiento de María respecto a "su" deseo será redoblado por un decir de la madre, y quedará inscripto sobre el suelo de aquella promesa infantil, constituyendo una de las coordenadas anteriormente referidas: es ella, su madre, que en su afán de saber, afán que Juan nombra *desesperación*, le pregunta *si tenía novia..... ¿y novio?.*

Momento de máxima barradura, en que el sujeto ya no puede sostenerse; al supremo embarazo se le agrega la emoción por la súbita imposibilidad de hacer frente a la escena en que se presentifica el deseo del Otro. Desde allí, no sin alcohol, *se precipita* al encuentro sexual.

Estaban tomando y Juan le pregunta al pibe si le gustaban los chicos**.** En esa charla hablaban de matarse juntos, y el pibe le dice que le recordaba a un amigo que había muerto: *tenía miedo que le pase lo mismo, que yo me termine yendo; decíamos que nos íbamos a matar..... a veces me daban ganas, después ya no sé que me pasó.....*

Allí, entre ellos, en la charla antes del encuentro, la muerte*, ese concepto abstracto para el cual no se descubre ningún correlato inconsciente 3,* estaba presente. Hablaban de matarse y podemos estar seguros de que *luego* se mató de algún modo. El encuentro con el pibe cobra el valor de un *matarse*, y determina el advenimiento de un sentido nuevo, *nos íbamos a matar*; anudando sexualidad y muerte.

> *Después no sabía qué hacer, no quería vivir más, porque no podía "ser" lo que me estaba pasando. No quería más nada. Me sentí una mierda.*

Lo que llega en ese preciso momento al sujeto es su identificación absoluta con ese pequeño *a* al que se reduce. *Una basura, una mierda*, nombran ese punto de identificación con el *objeto a* como *sobra*.

En el pasaje al acto, sostiene Lacan, la causa del deseo se libera pero por medios que nada tienen que ver con ella. Apertura, o salida, pero con un desconocimiento radical de lo que se hace.

Así, entonces, resulta que el pasaje al acto opera como un contrasentido. Se encamina en sentido contrario a la escena donde el sujeto es llamado a sostenerse como sujeto historizado; obrando en contra del efecto de sentido que revelaría a ese sujeto como deseante.

La dimensión de desconocimiento absoluto característica del pasaje al acto será marcada con insistencia:

No entiendo, ahí no pensé… por qué si pensé tanto, ahí no pensé?.

Y a pesar de tener ganas de estar con una chica siente que no puede, pensar en *eso* se constituye en un *tormento: Eso no me va a permitir estar con una chica…* p*orque siempre voy a estar pensando en lo que hice.*

Lo que sigue al encuentro es el arrepentimiento, un incesante *estar buscando* de qué arrepentirse que se desplaza a diversas situaciones. Arrepentimiento y vergüenza, único signo, dice Lacan, que tiene una genealogía segura: *"Morir de vergüenza (…) Aquí la degeneración del significante es segura- seguro que se ha producido por un fracaso del significante, o sea, el ser para la muerte en la medida en que concierne al sujeto (…) El ser para la muerte, o sea, la tarjeta de visita con la que un significante representa a un sujeto para otro significante (…) morir de vergüenza es el único afecto de la muerte(…)que la merece." 4*

IV - La construcción de un cogito

La construcción de un cogito y lo que de fracaso del mismo leemos luego del encuentro homosexual, abrirán la vertiente del pasaje al acto, ya no en su dimensión clínica o patológica de salida de la escena, sino en tanto instauración del sujeto (en el marco del fantasma) como "yo no pienso".

La defección de su deseo, trae como correlato una insistente queja respecto a la falta de ganas en lo que hace y la convicción de que si *hace* lo *hace por ella*(su madre y María en la serie): *No tengo ganas de nada. Me levanto por ella para que no se preocupe.* No sin sorpresa, repara en que también había sido por ella, ahora María, que tiempo atrás se había tirado y luego levantado de la cama.

El relato de una *boludez* que ocurrió estando en su casa lo confronta en su decir al punto en que a la consistencia de su *ser* se anuda la demanda del Otro:

Estaba comiendo y se ahogó, se atragantó con un pedazo de pan, en ese momento pensó *ojalá se me hinche y me muera*; bajo la insistencia de su madre y, para que se quede tranquila, terminó en el hospital: *ya "quería" que me vaya a dormir con ella para que no me ahogue... a veces pienso que soy un boludo por ella*.

Y concluye: *Sé lo que hago cuando hago por ella, pero lo demás no sé por qué lo hago.*

Así, en el cogito, lo que sabe está del lado de lo que piensa, pero empieza a escucharse la intromisión de *ella* en el fracaso del mismo. *Ahí* dónde no pensó, ahí donde situamos él fracaso del pensamiento y la respuesta precipitada del pasaje al acto, *ella,* aunque todavía el no lo sabe, está presente (pasó de la esfera del pensamiento a la acción). Se instaura un *hacer- ser*, sin saber, sin pensamiento.

V - El sujeto moebiano

La dimensión de la escena se reinstala y con ella cierto recorrido en que Juan comienza a historizar algo respecto de su deseo.

> *Sé lo que no quiero. Quisiera saber que me pasa... no sabiendo como estoy, sé que mal no estoy pero bien tampoco. Quisiera saber qué quiero, que voy a querer, estar con una chica o con un chico, eso me explota la cabeza.*

De la posición en la que queda situado luego, podemos leer que el encuentro deja irresuelta para el sujeto la cuestión respecto de su posición sexual. *No sé que quiero ¿una chica o un chico?*

Primero le daba asco. El asco se fue, pero después no sabía si podía volver a estar con una mujer. Pero es que acaso ha estado alguna vez con *una?*

En el intento de responderse la pregunta que sostiene: ¿qué es lo que quiero?, se encuentra con aquello que *necesita*: *Hay cosas que no sé por qué las hago. Siento que sigo estando con alguien porque*

necesito... que me contengan, por ahí no es porque yo quiero; todo el día estoy buscando respuestas, estoy tranquilo cuando puedo hablar.

Pero en la necesidad de un abrazo, *ese algo que tenía antes porque estaba María,* en la búsqueda de ese abrazo que necesita y que demanda aparece, irrumpe, lo imposible, *lo real que no cesa de no escribirse***.** Y su *presencia* se verifica, en cierto *nerviosismo*, con el que dice haberse ido luego de hablar de ella:

María y su mamá, dice Juan *son iguales* pero hay una diferencia, y por allí se cuela lo insoportable: respecto a los *abrazos* no soporta que su madre se acerque: *Está todo el día pendiente, siempre estoy esquivando; me abraza, me... por ahí es por eso la bronca de lo que soy, un poco de culpa tiene ella, que siempre está.*

Y allí se debate la cuestión de su ser, en tanto lo que encuentra no es lo que demandaba; y el abrazo que *necesita* es aquel que le aparece como imposible.

Refiere que en su intento de poner límites hace mal las cosas *no abrazar, no contar,* advirtiendo que allí, en *eso* puede decir *no.*

Frente a la presencia de la madre, el padre en principio, aparece como ausencia, *ausencia de padre* que ella, su madre, interpreta como el problema de Juan.

Un padre que calla y no reacciona; y *no existe*, más que nombrado como *boludo* tanto por su madre como por sus hermanos; boludo que Juan deliberadamente se exime de pronunciar.

> *Él no sabe que hacer, ella es la que manda, no sé cómo la aguanta... por ahí es ausencia de marido, no de padre, él no sabe qué hacer para que estemos bien, pero ella, no sé que más quiere.*

Impotencia del padre para responder a ese querer *de más* de la madre, padre que sin embargo, en silencio, mira; y esta mirada del padre, en su impotencia, encuentra un lugar en la escena:

> *Hay algo que me pasa... cuando llego a mi casa si ella está durmiendo me voy a mi pieza... me falta algo, necesidad de que esté.* Y él... *viene hasta la puerta a ver que estoy haciendo, se queda mirando y no sabe qué decir.*

En el discurrir de su discurso, sorpresivamente, se produce una inversión de los términos: en el momento en que ella, la madre, siempre *necesariamente* presente, se ausenta, ella, la mirada, la del padre, se hace presente.

Allí, enmarcada por la puerta de la habitación, y en ausencia de la presencia necesaria de la madre, irrumpe la mirada: *hay algo que me pasa y no sé qué máscara porto*. Allí dónde él no dice y mira, cierta inquietud, y una incógnita.

Pero el padre que no habla, que no dice, en algún momento, antes del encuentro, había articulado algo en referencia a la cuestión de la elección sexual: *No importa lo que seas*... y nunca dijo nada.

Sé lo que hago cuando hago por ella, enunciaba el cogito... no sé lo que hago cuando hago por él?.

Ahí, en el encuentro, ahí donde no pensó, podemos suponer, que *ella*, la *mirada*, se hizo presente.

Frente a lo articulado y sostenido en aquella promesa que enunciaba: *Nunca iba a estar con un pibe,* Juan comienza a esbozar aquello que podemos pensar, estuvo funcionando como su contraparte, *contrapresión incesante* diría Freud, caracterizando a la defensa como equivalente a la posición del sujeto.

Invertidos los términos y sobre el fondo de una promesa infantil dirigida a Otro (el padre?), promesa en la que estaba implicado un deseo infantil; *estar con una chica* se inscribe como *necesidad de estar con una chica* y se dirige a la mirada del Otro.

Si se enunciaba *no estar con un pibe*, se trataba entonces de *estar con una piba*, *estar* que estaba así *destinado* a mostrarse:

> *Quiero algo normal, algo que pueda mostrar, mostrar una chica.*

Tener una chica para mostrar: esta es la forma con que, podemos hipotetizar, históricamente se estableció su relación con las mujeres, aquello que *venía siendo* y que puede leerse en la vía del acting out.

Combinemos los términos nos propone Lacan 5, mostrar, demostrar y deseo, sin duda un deseo cuya esencia, cuya presencia es ser, mostrarse, como otra cosa, y al mostrarse como otra cosa, sin embargo, designarse. En el acting-out diremos que el deseo, para afirmarse en cierto modo como verdad, se embarca por un camino al que sin duda no llega sino de una manera singular.

Notas

1 Heidegger, M: *¿Qué es eso de filosofía?,* Ed. Sur, Buenos Aires

2 Lacan, J: *Seminario XIV; La lógica del fantasma*, Inédito, clase del 15/02/67

3 Freud, Sigmund: *El yo y el Ello (1923),* Obras Completas, Tomo XIX, pág.58, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

4 Lacan, Jacques: *Seminario XVII: El reverso del Psicoanálisis,* pág.195.Ed.Paidós, Buenos Aires.

5 Lacan, J: *Seminario X: La angustia*, Inédito, clase del 23 de enero de 1963.

Puntuaciones acerca del "Ateneo Clínico"
presentado por Tomasa San Miguel
en el n° 3 de la revista "Relatos de la clínica"

Marité Ferrari

En su presentación del caso, Tomasa plantea su inquietud por discutir las intervenciones y las hipótesis que guiaron las entrevistas, y la sensación de que "*todo* estaba *terriblemente* dicho".

Como participante en esta página, me sentí convocada a interrogar estos decires, y aquí van algunas preguntas que el material- realmente interesantísimo- dejó planteadas. Estos comentarios sin duda van edificando junto con el relato de Tomasa San Miguel, cierta construcción del caso, caso que ya no podrá ser de modo alguno ninguna "representación" de lo que aconteció en la experiencia real de ese análisis. Sino en todo caso la oportunidad de poder desplegar desde ese caso que se va fabricando cuestiones que expresan la necesidad de hacer saber de eso que aconteció y que sin embargo no puede hacerse transmisible sino como relato, como texto abierto a un sinnúmero de lecturas. El analista dice en el tiempo en que la experiencia ya está perdida, y en ese decir pretende interrogarse todo el tiempo por la lógica de sus intervenciones, de sus impasses y sus fallidos. Y en ese interrogar, es al menos dos, quien conduce la cura y quien pretende decir de esa experiencia en otro tiempo. Y en este ser dos, habría que enunciar que el primer caso, al que se le pone el cuerpo, será otro que el segundo, este del relato. Este segundo ya es texto, abierto entonces a la fábrica del caso.

Cuando serlo todo es lo terrible

En este final de texto quedan retroactivamente enunciadas estas dos cuestiones que prevalecen en el material. P se muestra como culpable por ser una madre terrible, tan terrible que ha perdido dos hijos de meses de muerte súbita, y ahora se encuentra con una hija que ha intentado matarse para irse con sus hermanitos, y por cuyo estado se siente involucrada. Pero también por haber sido una hija terrible, golpeadora, mala, loca, que vivía en la calle, que a veces no encontraba quién fuera a buscarla hasta terminar alojada en el loquero, la institución psiquiátrica.

Esto va prefigurando cierto significante la representa para Otro, en principio para la madre y para la hija: basura. P es la basura del Otro, arrasada por cierto goce del Otro- que ella está llamada a hacer consistir desde su versión masoquista- prestar su cuerpo para que fuera vaciado, prestar su cuerpo para ir a parar a la calle, como los desperdicios, no poder ni siquiera ver las imágenes de ella sosteniendo en brazos a los bebés antes de que murieran, ser "toda" madre o "toda "hija", en una fijeza dual que le impide hacer corte con el deseo de la madre, para abrir el camino de su femineidad- que aparece también arrasada, barrida.

Ser toda madre o hija basura, tal parece el modo de apresamiento subjetivo, con el exceso de goce que denota su presentación manicomial, que viene a decir de cierta falla en el funcionamiento de la metáfora paterna, operación simbólica, de corte entre el sujeto y el deseo de la madre. Fracaso enunciado en el episodio del relato de su propio intento de suicidio, siempre con medicación- es interesante la vía de apelación al otro institucional que venga a suturar la falla de la función de terceridad del padre, no dice pastillas sino medicación, lo que alude al significante Medicina, Hospital, como Otro de su alojamiento subjetivo. Dice " en el primero me tomé unas pastillas, y me subí a un colectivo, el chofer era amigo de mi papá, me dormí, la terminal quedaba al lado de donde trabajaba mi papá, el me acompañó a la salita. " Se trataba de abordar el espacio exogámico, el colectivo, dormirse para despertar a un padre, que al menos la conduce a la salta, pide ayuda a ese otro institucional para que acote el goce materno donde el sujeto está deglutido, arrasado. Esto en forma consistente con lo actual, donde es a la institución a quien hay que convocar para que el corte entre N y su hija pueda sostenerse y acotarse el exceso de goce que se despliega en la escena endogámica. Esta intervención del tercero la rescata aún al precio de la nominación de loca, de ser barrida como la basura del Otro. No en vano refiere la experiencia en el Tobar como amena, el lugar donde "hacíamos lindos espejitos". Espejitos que pese a mostrarla loca y medicada, le hacían posible encontrarse amable en ese espejo de loquero, al menos a esos médicos ellas les hacía falta como paciente, Medicándola la querían, ella era así su falta. Dejaba con esto de ser la basura que el Otro había barrido hacia la calle.

Con esta línea, este fracaso en el corte con el deseo de la madre, P va constituyendo una posición de goce donde se deja arrasar todo el tiempo por este saber- medio de goce- del Otro. Por boca de ella habla lo peor, la cara superyoica- de la madre. Y plantear esta hipótesis deja varias consecuencias para pensar la lógica de las intervenciones del analista en la dirección de la cura.

En un punto la analista se percata muy pronto de que el modo de intervenir no puede asimilarse al que supondría una neurosis, donde el anudamiento existente hace posible interpretar haciendo jugar la metáfora, es decir extrayendo goce por la vía de hacer valer la equivocidad del significante. Hacer valer esta equivocidad supone intentar producir un vaciamiento de los saberes – goces donde el sujeto queda acorralado. Pero en el caso de la neurosis el sujeto cuenta con el funcionamiento de la metáfora, es capaz de " pasar a otra cosa, producir otros S1, producir otros sentidos, haciendo vacilar la fijeza del goce- del sentido en el que el síntoma lo apresa.

En el caso de P, el fracaso en la dimensión simbólica, el fallido funcionamiento de la metáfora paterna- produce a la vez sus efectos en las otras cuerdas. En el campo de lo imaginario, lo que aparece es cierta dificultad en la narcicización, esta dificultad de verse amable en el espejo, consistente con ese significante basura que la lleva todo el tiempo a la amenaza del pasaje al acto, a la caída de la escena, basura, desecho, no resto del Otro. Porque la diferencia entre el desecho y el resto, es que el resto denota la cualidad de lo que al falo le falta por estructura, y en ese punto orienta al deseo como causa- función lógica del a. En tanto desecho el sujeto oscila entre el acting- intento de quedar alojado procurando dejar el falta al Otro, y el pasaje al acto- echarse a la calle, hacerse vaciar.

Estas cuestiones suponen un estrecho margen para las intervenciones del analista. Tomaré algunas cuestiones que me parecen relevantes, sobre todo porque estas dificultades en el anudamiento ponen de manifiesto la fragilidad subjetiva que vuelve hasta ahora imposible la subjetivación de la pérdida de los hijos, que se revela en el permanente riesgo de pasaje al acto de la hija - modo mostrativo que intenta escribir lo que no aparece escriturado en la estructura: " puedes perderme". Lo real del "puedes perderme"- puesto en acto en la muerte súbita de los hijos impide la simbolización que ese " puedes perderme" el sujeto necesita escriturar en la oposición simbólica presencia ausencia, donde puede anotar el trazo en el lugar de la falta. El trabajo de duelo se vuelve entonces sumamente complejo por las dificultades en el anudamiento, sólo puede hacerse el duelo por aquello de lo que el sujeto es la falta. Aquí en el lugar de la castración aparece lo real de la privación, de allí la apelación al Goce del otro: ¿por qué Dios se la agarró conmigo?. En este sentido, las intervenciones del analista mirándola desde otro lugar- viéndola querible y diciéndoselo crean el efecto sorpresa, que producen el mensaje invertido: "vos sos loca pero no boluda".

La analista invierte el mensaje y le confirma que la espera Este ser loca de P es lo que por ahí la lleva a saber algo de su verdad, más allá del decir y del saber del Otro en el cual está aplastada. En este levantarse e irse de A, a la vez que indica el día del regreso se denota esta transferencia necesaria al Otro institucional sobre la que podrá armarse la transferencia a la analista. Si la transferencia deja de ser de a tres, P, la analista y la institución, algo del dos letal se jueg a- ese dos donde es toda para la madre o toda para la hija, o es toda madre o es toda hija, no dejando ningún espacio para la mujer, el marido, el padre.

La analista trabaja al modo de la construcción, aportando trama simbólica imaginaria al episodio de la muerte del chanchito de la india- que después de muerto es arrojado por P al tacho de basura. La intervención de la analista aportando la necesidad del ritual supone el establecimiento del lugar aún para el muerto- cierto quiebre con este desalojamiento subjetivo de " ser la basura". A partir de allí se produce un viraje en el sentido de poder empezar a transitar algo de poner a hablar esto terrible de la muerte de los dos pequeños, de comenzar a encontrarse con el desarrollo de angustia que su posición en acting viene eludiendo todos estos años. Aún pagando el precio de la locura propia y de sus hijos.

No casualmente en este viraje de la paciente hacia la angustia aparece el padre a quien se le debe algo crucial- el haberse hecho cargo de la reducción de los dos cadáveres. Y correlativamente al padre, aparece la cuestión del amor- al padre, al marido, y la vergüenza, lo que Tomasa señala como cierta libidización del cuerpo, un cuerpo que a diferencia del impudor con que se muestra la basura, debe ser velado, porque algo de valor fálico emblematiza y debe velar. Pero este camino hacia lo femenino no es sin el corte con lo peor de la madre- su costado gozante, superyoico- madre que es nada más que Otro a quien ella de consistencia. Pero no le es fácil a P desentenderse de los dichos de su madre. Por eso, cada vez que aparece el marido, recuerdos de cómo lo conoció, referencias a sus actitudes, incluso un sueño con él,

reaparece tras cartón la hija, o la madre, en una dualidad sin diferencia. En este sentido me parece importante insistir allí con la cuestión simbólica de hacer diferencia: lo que a P le pasa con su madre no es lo mismo que le pasa con su hija, que todo lo que le pasa a su hija no está en relación con ella, su hija no es sólo hija, también es mujer, y podría ser que algunas cosas que le pasan tiene que ver con otras cuestiones no relacionadas con P.

El problema es que paciente misma se refugia en esta duplicidad de los espejos- que es la reduplicación de la duplicidad agobiante de la esfera madre- hija. No es casual que se tome cuatro pastillas, cuatro, duplicación de dos. Creo que hay allí un acting relacionado a lo transferencial en este punto. La paciente comenta con angustia que su madre le dijo que si la de su sangre no la quiere es culpa suya, y que ella es una basura. Allí la analista le señala que lo mismo dijo que le decía su hija, y le señala que cuando se enoja con su hija se enoja con su madre. A lo que la paciente contesta: "igual es mi vieja, yo la quiero". Creo que el comentario de la analista, que en caso de una neurosis apuntaría a que el sujeto pudiera implicarse preguntándose, porque ambas me tratan de basura, qué hago yo para ponerme en ese lugar de hacerme basurear, en este caso llevan- por esa dificultad en el anudamiento simbólico imaginario- a que la paciente diga eso del igual es mi madre- como si ubicara los dichos de la analista en el mismo plano de los decires de la madre, como si se viera nuevamente culpabilizada, injuriada por el "sos una basura". Pese a que la analista intenta acotar este goce materno con su frase. "las madres no saben lo que dicen", la paciente no logra, por este déficit que señalamos en la estructura, acotar este goce que encarna de ser la basura del Otro, y allí entonces produce el acting, dejando en falta a la analista y queriendo con ello quedar alojada. Allí me pareció muy importante un comentario de P, que serviría para apuntar a esto de escribir las diferencias entre la relación de ella con su madre y la de ella con V. Cuando dice: "No seguí tomando (se refiere a las cuatro pastillas de Meleril) porque pensé que V. No iba a tener para la noche y que M era muy chiquito". La analista refuerza esto de que pensó en sus hijos, pero parece necesario pensar algo de la diferencia con la madre. Porque ya en la sesión anterior al acting había aparecido un comentario en relación a un episodio donde la madre le había vendido todas las alhajas que le habían regalado nada menos que para sus quince años- despojándola de los adornos que recibe por su presentación femenina en sociedad. Y a diferencia de una madre que se traga todo lo de la hija. Incluyendo los atributos de su femineidad, ella aparece dejándole a su hija los medicamentos que necesita para controlar su enfermedad. Se abstiene de comerse todo, de tragarse todo lo de su hija, dejándole los remedios que necesita para curarse, y curándose poder acceder a su tiempo a la posición femenina, dejando de ser todo hija para esta madre. Para lo cual ella debe abstenerse de comérsela toda. Creo que este acto produce el viraje, porque le permite construir una imagen diferente en el espejo, si puede verse como no toda madre, acotando su propia voracidad, entonces algo de la mujer podrá comenzar a circular, en tanto posibilidad de dejar de ser toda.

Una vuelta sobre el diagnóstico

Marisol Cordero - Paula Lagunas - Paola Cano - Lorena Parra- Ricardo Comasco

"*En el cultivo de la ciencia hay un expediente muy socorrido: se escoge una parte de la verdad, se la sitúa en el lugar del todo y, en aras de ella, se pone en entredicho todo lo demás, que no es menos verdadero."*
Freud,
Conferencia 22.

Este escrito surge del interés por trabajar sobre una escena repetida que hace a nuestra práctica; situación que en nosotros generó muchos interrogantes, de los cuales decantó la pregunta sobre la noción misma de diagnóstico en psicoanálisis, su función y uso en la práctica clínica.

Para esto presentaremos como punto de partida el material clínico que precipitó nuestras preguntas, motivándonos a poner en palabras un recorrido que trasciende la particularidad de este caso.

Material clínico 1

Alfredo tiene 46 años, es soltero y vive con su madre. Su motivo de consulta está ligado a la idea de que está enfermo y va a morir del mismo modo que su padre, fallecido un año atrás de cáncer de pulmón. Esta idea que lo angustia se sostiene desde hace varios meses, a pesar de que los diversos estudios clínicos realizados han descartado cualquier posible enfermedad.

Sin embargo, el paciente sitúa que su problema no es pensar en morirse, sino que su madre se quede sola; enunciado que señala ya algo de su posición en relación al Otro, que desplegará a lo largo del tratamiento. Alfredo es quien ayuda a todos, es el protector de su familia, quien ha renunciado a proyectos personales para cuidar de sus padres y ayudar económicamente a sus dos hermanos. Lugar de protector que sostiene desde pequeño, y que se reafirma ante una violación sufrida a los 10 años de edad. Situación que prefirió callar para, según sus palabras, *"proteger a sus padres de ese sufrimiento "*, padres cuyas vidas se hallaban signadas por el abandono y la desprotección. Alfredo esgrime este argumento como explicación racional de su posición, estrategia que intenta velar la falta del Otro.

En cuanto a la idea de muerte, desde un inicio sitúa como hipótesis etiológica de la misma a la enfermedad y muerte de su padre, hecho que conmociona su posición y la refuerza: no sólo tiene que ayudar, como siempre lo ha hecho, sino que es el único que económicamente puede hacerlo.

Ahora bien, otro acontecimiento en su vida podría situarse como aquel que produce un corte y genera la precipitación de sus síntomas: el reencuentro con una mujer, la única que tuvo lugar en su vida. Aparición que lo confronta con su propio deseo, postergado, devenido imposible en función de responder continuamente a la demanda del Otro.

A lo largo del tratamiento, mejoría sintomática mediante, algunos sentidos que ordenaban el mundo de Alfredo fueron puestos en cuestión, pero su posición distaba de poder ser conmovida. Frente a esa dificultad se trabajó para encontrar el sentido que el tratamiento tenía, para poner luego en forma la demanda. El paciente sitúa así al tratamiento como lugar de contención y como sostén de aquello que había generado su malestar. Concurría porque solo no podía afrontar las obligaciones que lo agobiaban, y sentía que lo ayudaba que alguien lo escuchara para *"descargarse"* y cumplir así mejor con esas obligaciones.

Considerando que para iniciar un tratamiento se trata de poder ceder algo del propio goce, y que esto es justamente a lo que Alfredo no estaba dispuesto, se evaluó interrumpir el tratamiento, entendiendo esta intervención como un corte que apuntaba a instalar las condiciones mínimas de un análisis posible.

Habiendo llegado a este punto, con la intención de trabajar las maniobras posibles en la transferencia y el lugar del analista, presentamos este caso en un espacio de formación. Encontrarnos con que al parecer el problema no era la transferencia sino el diagnóstico produjo un efecto de sorpresa lindando con lo siniestro: el paciente devino otro.

Material clínico 2

Alfredo se da un ser, él es el protector de su familia. Solución que le permite sostenerse y hacer lazo con otros. Hay un momento de ruptura y de quiebre en su historia donde podemos ubicar la "muerte del sujeto" y la consecuente caída de las significaciones que lo sostenían hasta ese momento. Alfredo dice haber sido abusado sexualmente, y esta situación marca un antes y un después en su devenir: *"yo morí a los 10 años",* dice Alfredo: *"nada volvió a ser como era antes*". A partir de este quiebre el sujeto reorganiza su mundo vía metáfora delirante, "ser el protector de su familia". Alfredo no tiene dudas de que es la familia la solución a sus problemas y que es él quien tiene cumplir con esa función; aquí, la palabra familia cobra un valor neológico.

Con la muerte del padre, Alfredo se enfrenta a la caída del sentido de familia tal como él la concebía. Dado que el padre era el sostén real de la familia, a la vez que su sostén imaginario, aparece la angustia frente al encuentro con la posibilidad de desanudamiento y los síntomas que vienen a suplir el orden faltante.

La dirección del tratamiento analítico apuntaría a acompañar al paciente en su respuesta, "ser el protector", intentando aliviar la exigencia y el padecimiento que esto conlleva.

Los criterios en donde se apoyaban las versiones diagnósticas no dejaron de hacernos pregunta. El límite que encuentra el tratamiento con este paciente ¿tiene que ver con la posición del sujeto o con condiciones estructurales?; que un sujeto no ubique al analista en el lugar de Otro ¿es un indicador de estructura o habla de un momento del tratamiento?; la fijeza de algunos de sus enunciados y la dificultad para hacer lugar a otros sentidos ¿tiene que ver con algo indialectizable o se trata de núcleos resistenciales que dan cuenta de puntos de fijación de goce?; que un sujeto no se avenga al dispositivo analítico clásico ¿lo hace psicótico?; el "ser el protector" ¿puede ser entendido como una respuesta delirante o es una forma de cubrir la castración del Otro?.

Hasta aquí las dos versiones clínicas, o los dos casos que se pueden armar con un mismo material. Debemos confesarles que hubo un momento en el cual, la existencia de ambas lecturas, nos dejó capturados e impotentes, tratando de discernir cuál era el diagnóstico "correcto". Pero hubo un tiempo después en el que comenzamos a pensar en los criterios donde se apoyaban las versiones diagnósticas, ya no para escoger entre una u otra lectura, sino para indagar el modo en que los utilizamos.

Sabemos que un diagnóstico no se hace en función de elementos aislados sino que se debe tener en cuenta la composición de los mismos y la lógica que los rige. El relato de la experiencia implica ya la construcción del caso, donde se pone en juego la lectura de quien escucha, lectura marcada por un real inasible.

La experiencia con este caso nos condujo a preguntarnos de qué modo diagnosticamos. Esta pregunta no sólo habla de la complejidad de nuestra práctica, sino que nos lleva a cuestionar la noción misma de diagnóstico y a preguntarnos sobre lo que hacemos cuando diagnosticamos.

Diagnosticar en psicoanálisis

El problema del diagnóstico pone en tensión la necesidad de producir un saber que oriente la práctica del psicoanalista y la necesidad de preservar el lugar de la singularidad en cada caso clínico; difícil tarea de no dejarnos llevar por el saber referencial ni perdernos en lo particular.1

Tenemos entonces, en el centro del problema, la distinción entre saber textual y saber referencial2. La forma radical del saber textual es una cadena significante, el inconsciente que implica la empresa del analizante, el texto que el sujeto de la transferencia se supone que sabe. El saber referencial, el que se vincula al referente, es un saber ante todo acerca de los efectos del lenguaje -el sujeto en primer lugar-, y lo que se designa con el término amplio de estructuras lógicas. Ahora bien, ¿qué uso puede hacer el analista del saber referencial a la hora de formalizar un caso? , y, lo que es más importante, ¿de qué le vale ese saber en el seno mismo de la experiencia?. Este saber puede ayudar al analista a situarse y a maniobrar en la transferencia, pero no puede anticipar el acto analítico. En palabras de Lacan: "es indispensable que el analista sea al menos dos, el analista para tener efectos y el analista que, a esos efectos los teoriza".3

Según la consideración estructural, es necesario tomar una decisión diagnóstica excluyente: ubicar a un sujeto en una de las categorías de la nosografía implica descartar las otras. Las categorías diagnósticas intentan cernir tipos de respuestas a partir de la posición de los sujetos en sus dichos; son modos de ordenar con conceptos la diversidad de lo que se presenta en el encuentro con la particularidad de los sujetos en el dispositivo analítico. Pero, justamente, el diagnóstico no puede dar cuenta de nada de la singularidad de cada sujeto que demanda un análisis: ni de sus formas de goce, ni del sentido de sus síntomas, ni de los significantes que lo marcaron, ni de sus recursos fantasmáticos. No hay análisis sino de lo particular, es decir, de lo que escapa a todo intento de categorización.

Desde una posición extrema se podría plantear la tesis según la cual lo único que existe son los individuos, reduciéndose las clasificaciones a meros semblantes. Los seres son lo que son, uno por uno. Esto es algo muy repetido en psicoanálisis: se trata de la clínica del ‘caso por caso’, como suele decirse. Miller sostiene que hay dos momentos en la clínica, "un momento nominalista4, ese en el que recibimos al paciente en su singularidad, sin compararlo con nadie, como lo inclasificable por excelencia. Pero hay un segundo momento estructuralista, en que lo referimos a tipos de síntomas y a la existencia de la estructura"5.

Desde lo que acontece en nuestra experiencia, pareciera que dicha tensión de la que se habla, se ha ido inclinando hacia el polo de lo generalizable, del saber teórico, dejando caer, en parte, aquello que da sentido al psicoanálisis, el respeto por lo singular, por lo que resiste a ser categorizado. En este sentido el intento de establecer un diagnóstico desde el inicio de un tratamiento, ¿no podría llegar a sesgar la escucha del psicoanalista?. Se sostiene que las entrevistas preliminares deben servir para poder formular una aproximación diagnóstica, y en función de eso establecer una dirección de la cura. Pero cuando la búsqueda del detalle que confirme la estructura se transforma en el objetivo principal difícilmente se pueda hacer lugar a lo singular. La lectura de un caso desde un saber cristalizado puede llevar a interpretaciones forzadas de algunas manifestaciones clínicas. Así, puede suceder que según el diagnóstico que se sostenga, los mismos fenómenos sean leídos desde la lógica de la neurosis o la de la psicosis, según convenga. O tal vez algunas manifestaciones clínicas sean dejadas de lado porque no se compaginan bien con la hipótesis diagnóstica. Estos y otros ejemplos dan cuenta de cierta tendencia que en pos de sostener un saber sin fallas, ha perdido el legado freudiano, donde la clínica interrogaba y cuestionaba la teoría.

Practicar el psicoanálisis.

El psicoanálisis es una producción de saber a partir de la clínica. Como todo saber, será siempre un saber parcial, no universal. Saber que intenta cernir algo de la verdad que lo causa, sin proponerse como la verdad misma. Lógica en la que se funda el psicoanálisis. Paradójicamente los promotores de la singularidad y el no-todo, muchas veces elevamos nuestro discurso a la categoría de verdad, donde no hay resquicio para la pregunta. Perdiendo así de vista que todo discurso está históricamente determinado, organizando los sentidos de una época, y lo que es más importante aún, que todo discurso amo tiene como efecto la homogeneización, donde lo que se pierde es la singularidad. Estar advertidos de esto tal vez permitiría hacer lugar e incluir aquellos límites que aparecen en nuestra práctica y que a veces desbordan nuestras categorías conceptuales.

En este marco se inscribe la noción de diagnóstico y el uso que hacemos de él. Un uso que algunas veces hace lugar a lo singular y reconoce sus limitaciones, pero que otras veces convierte en problema de diagnóstico aquello que se nos presenta resistente al dispositivo analítico. Así, en nombre de ciertos presupuestos en los que se funda nuestra teoría asimilamos lo diferente, lo heterogéneo, a las categorías con las que pensamos lo ya conocido.

Los casos que se construyen de este paciente nos permiten pensar, cómo el atravesamiento conceptual determina nuestra escucha, y cómo la formalización se realiza en función de determinados elementos clínicos que se interpretan obedeciendo a ciertas tendencias teóricas de la época.

Nuestra intención no es discutir sobre el diagnóstico de este caso; la idea es poder pensarnos como sujetos de nuestra práctica, revisar nuestra relación con la teoría y con la clínica. Si concebimos a la teoría psicoanalítica como un ideal que puede aplicarse a todo, difícilmente podamos hacer lugar a lo que no encaja en ella, por ello es fundamental la posición del analista en relación al saber y la práctica psicoanalítica.

Al principio de este trabajo mencionamos una escena repetida, escena de la que éramos objeto y sobre la que no podíamos accionar. No se trata de pararnos por fuera de la misma, sino de saber que inevitablemente somos parte de ella. Tal vez el punto sea volvernos sujetos de la misma, no para dejar de repetir, sino para hacer algo diferente con aquello que insiste.

Notas

1 Adriana Rubinstein aborda con este lineamento el tema del diagnóstico en el libro "Un acercamiento a la experiencia" .

2 Distinción establecida por Lacan en la "Proposición del 9 de octubre de 1967".

3 Lacan. Seminario R.S.I., clase del 10 – 12- 74. Inédito.

4 Nominalismo: Corriente filosófica que se identifica con una de las soluciones al problema de los universales, es decir, a la cuestión de si los conceptos universales (género, especie) tienen o no realidad ontológica. Para el nominalismo carecen de ella, siendo simplemente *flatus vocis*.

5 Miller, Jacques Alain y otros. Los inclasificables de la clínica psicoanalítica. Pág.404.

Bibliografía.

Eidelsztein, A. Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Ed. Letra Viva. Buenos Aires 2001.

Escars, C. Los nombres de los lobos. Ed De la Campana.

Rubistein A.. Un acercamiento a la experiencia.

Lacan J. "Proposición del 9 de octubre de 1967". Reseña de la enseñanza.

Lombardi, G. La clínica del psicoanálisis 3. Las psicosis. Ed. Atuel, Bs. As. 2001.

Lombardi, G. La clínica del psicoanálisis 2. El síntoma y el acto Ed. Atuel, Bs. As. 1993.

Mazzuca y otros. Curso de Psicopatología 5. Neurosis obsesiva. Ed. Tekné.

Mazzuca y otros. Las dos clínicas de Lacan.

Miller, J. y otros Los inclasificables de la clínica psicoanalítica. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1999.

Miller, J. y otros. La psicosis ordinaria. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2003.

Lo femenino, la estúpida y la mirada a la otra

Paula Berenice Altayrac

"La femineidad depende de un significante,
y esta particularidad permite captar por qué ciertas mujeres
parecen estar perfectamente convencidas de que
aquello con lo cual la naturaleza las ha gratificado
vale como cualquier otro miembro viril,
y por qué ciertos hombres pueden creer que están desprovistos de él,
y organizar su existencia en función de tal creencia"
Gerard Pommier
"La excepción femenina"

Introducción:

M es una paciente a quien escucho desde hace varios meses. En su discurso se repite incesantemente la queja hacia la madre formulada en los siguientes términos: *"mi mamá no me miraba" "no tuve la mirada de mi mamá que me constituyera"* y a partir de ahí, según ella, parten todos sus problemas, sus inseguridades, sus miedos... por eso ella mira a las otras, *"para constituirse"*, dice remarcando que allí donde ella mira no se trata de homosexualidad. Y no, no se trata de eso. Se trata de la pregunta por lo femenino, por su lugar de mujer o por la mujer que hay en ella. Se trata de intentar darle un nombre a eso que ella rechaza pero que al mismo tiempo la interroga, se trata de cuestionar su sexualidad, en términos de posición sexuada. En este intento de preguntarse acerca de qué es ser una mujer, ella ensaya una respuesta para nombrar lo femenino, que aparece dada por el significante *"estúpida"*, significante que también emplea para nombrar a la madre. En su pregunta por lo femenino -que sólo puede hacer a partir de mirar a las otras mujeres- también aparece la extrañeza de porqué *"asocia"* mujer con "*estúpida"* sin poder todavía cuestionar desde qué lugar ella le da ese nombre a lo femenino. En su discurso se recorta que es desde el lugar de la identificación con el padre que ella va y viene asumiendo por momentos una posición masculina, de rechazo hacia la mujer y a todo lo que en ella podría ubicarla como mujer, y en otros momentos aparece una exaltación de lo que ella llama *"la estética de la mujer"*, poniendo el énfasis así en el parecer, es decir, en la mascarada. A partir de esta doble vertiente –de la identificación con el padre y su consecuente posición masculina- van a aparecer frases en el discurso de la paciente en las que la madre es sostenida en este lugar de "*estúpida"*.

Lo femenino y la estúpida

Como mencioné antes, el punto de la identificación simbólica con el padre le brinda a M una respuesta a esa pregunta propia de la histeria. Si hablamos de una identificación al padre, no es porque haya habido algo de la madre que no haya podido satisfacer la demanda de la niña, dicho de otro modo: si la paciente se queja de que no pudo identificarse a la madre – porque supone desde su imaginario que esto sería lo esperable- esto no se debe a una particularidad de la persona que allí estuvo presente sino de una cuestión estructural. Tanto la enseñanza de Freud como la de Lacan nos muestran una disimetría fundamental del complejo de Edipo para ambos sexos, disimetría de orden simbólico el cual determina que la niña deba identificarse con la imagen del otro sexo.

Sin pretender retomar la extensa teorización concerniente al Complejo de Edipo, quiero centrar la cuestión en el modo en el que el complejo se relaciona con el hecho de que la mujer asuma cierto tipo femenino y vinculado a esto, la función del Ideal del Yo 1.

Es a partir de que el padre –dice Lacan- se convierte en el Ideal del Yo para la niña que ella puede reconocer que no tiene falo. La identificación que constituye el Ideal del Yo no implica que la niña se convierta en un hombre sino que se da a través de ciertos significantes a los que Lacan les da el nombre de "insignias del padre". De ahí en más dichas insignias de aquel al que el sujeto se ha identificado desempeñan la función del Ideal del Yo 2. Dicho Ideal del Yo, en lo sucesivo modelará las relaciones del sujeto con su objeto, de ahí que en M su posición masculina esté dada por su Ideal y ello ejerza efectos en el encuentro con el objeto.

A partir del discurso de la paciente, se escucha que el punto de identificación con su padre está dado por los ideales relacionados con la cultura y el estudio, lo que los lleva de alguna manera a denigrar a una madre que no participa en ellos ya que nunca estudió. La paciente relata situaciones en las que ellos comparten programas culturales de televisión, escenas de las que la madre queda excluida. En la relación con este padre idealizado ella se ubica como *"débil frente a alguien omnipotente"* y también habla de un *"constante poder sobre mí que me hace estar siempre demandando y esperando su aprobación"*. Además de él parte la exigencia de que todos los hijos estudien. En relación a esto cada vez que ella duda de continuar con sus estudios universitarios se le aparece un imperativo de terminar la carrera y se angustia.

La mirada a la otra

Cómo decía antes, es a partir de las otras que M intenta dar cuenta de qué es ser una mujer, ya que esto es lo propio de la histeria. Así en sus sesiones dice: "*Yo a la mujer la miro mucho, cómo está vestida, la miro demasiado, miro mucho y adopto gestos*" y luego agrega: "*Lo que estoy buscando es encontrarme a mí en esas mujeres, miro lo que admiro, lo que no soy, lo que me gustaría ser*" "*Estoy viviendo con un montón de personas dentro mío"*. A partir de la mirada a estas diferentes mujeres ella se identifica desde una posición histérica a ellas. Si bien antes mencionaba que su posición masculina esta sostenida en la identificación al padre, a partir de la cual se constituye su Ideal del Yo, en su discurso también aparecen otras mujeres de las que ella toma insignias, se trata de una *"identificación con la máscara, con las insignias del Otro" 3*, por un lado las insignias masculinas que como el Sr. K ofrece a Dora, el padre de mi paciente le ofrece a ella, y por otro lado se trata de las insignias femeninas que las otras mujeres -amigas- le prestan a ella, al punto de no poder sostenerse como mujer si no es a partir de la imitación de estos rasgos. Sin embargo, la identificación no es simple imitación sino que se trata de tomar como propio algo de la otra. Así, varias sesiones las ocupa hablando de una amiga suya, Ayelén a quien ella dice imitar *"estuve hablando como Ayelén"* y a la cual nombra como "*divina"*.

Estas otras mujeres aparecen como portadoras de un saber hacer con el deseo de un hombre, un saber hacer en relación a qué es lo que a un hombre le gusta, punto enigmático para ella. Se trata de un saber hacer con eso que falta, lugar de la falta al que van las vestimentas y las joyas con las que la mujer se adorna para velar eso que no tiene. A este respecto Gerard Pommier dice: *"El peinado, las joyas, el vestido, el perfume son los ropajes inesenciales que bordean este agujero. Envoltorio de una vacuidad, la vestimenta de lo femenino trata indefinidamente si no de dar una respuesta, al menos de hacer mascarada a una cuestión insoluble..." 4*. De allí que en su intento de encarnar algo de lo femenino, lo haga a partir del arreglo personal, de la mascarada. Comienza a "vestirse de mujer" y "actuar como" mujer, quedando lo femenino asociado a una suerte de señuelo/engaño sostenido por estos velos. Sin embargo cuando este intento fracasa, es decir, cuando a partir de estos medios no logra articular algo de su posición femenina, retorna rápidamente a su posición masculina y es desde este lugar de varón desde el cual intenta *"seducir"* al hombre. Significante que ya da cuenta de su posición fálica en la escena que se juega con un hombre. Y es justamente en dichas escenas donde todo se le complica a M. Si lo femenino es estructuralmente soportar ser tomada como objeto de deseo de un hombre, ella no es mujer ya que en las escenas en que aparece algo del ser tomada como objeto, ella desaparece. De manera que podríamos decir que en el encuentro con el hombre, no es mujer, es histérica. Para ejemplificar esto voy a tomar dos ejemplos de la historia de la paciente, uno tomado de su vida adulta y otro de una escena infantil, ambos relacionados por ella. Elijo para presentarlos el mismo orden en el que aparecen en el material: Hace unos años conoció a un hombre en un bar, cuenta que luego de haber estado hablando con este hombre que le tira las cartas y que le *"inventa una cosa mística"* tienen relaciones sexuales. Ella en ese momento le pide a él que utilice un preservativo y él le responde que no va a haber penetración. Al contar esto, la paciente se angustia y agrega: *"No pude decir que no porque no pude oírme a mí, escucharme, hacer lo que sentía. Me sentí manipulada donde yo no tenía ni un sí ni un no. Me quedó una sensación de vacío, de dónde estaba yo. Yo quería ser un varón y encamarme con alguien a quien no conociera. Escuchaba a Joaquín Sabina y quería vivir sus historias. Ahí estuve yo en donde yo quise cumplir esta fantasía mía de acostarme con una persona que conocí en la vereda. No estuve yo en eso de no querer usar preservativo".*

La siguiente escena es relatada poco tiempo después en el análisis: cuenta que cuando tenía 6 o 7 años, a la hora de la siesta iba al almacén con sus hermanas y que el almacenero las tocaba *"si dejábamos que nos tocara nos regalaba caramelos" "A mí me sentaba en una pierna y a Paula en la otra. Mi hermana Agustina un día dijo que no fuéramos más"*. Dice que no recuerda demasiados detalles pero que cree que quizás Agustina le contó a la madre y que por eso dejaron de ir al almacén a la hora de la siesta, pero no

está segura si ella volvió a ir en otro horario. Este recuerdo además cobra particular valor si se tiene en cuenta que en dicha escena, ella no se encuentra sola sino que está acompañada por otras niñas (sus hermanas), lo que le permite correrse del lugar de único objeto de deseo para un hombre.

En resumen, si la histérica se sustrae de aquellas escenas en las que queda tomada como objeto de deseo es para eludir algo de la castración que se juega en el encuentro con el hombre.

Conclusión

En el transcurso de su tratamiento conmigo, este ha sido el primer movimiento que se ha registrado en la cura: pasar de comportarse como un muchacho a poder interrogar algo de la mascarada de lo femenino, aunque esto sólo sea, en principio, en el plano de las apariencias, es decir, dentro del campo de lo imaginario. Esta dimensión aunque provisoria al momento, ha permitido un primer acercamiento a poder plantear la pregunta acerca de su posición, logrando que algo de lo femenino se vuelva enigmático. Habrá que dar muchos más rodeos para recortar algo de su posición fantasmática, para recortar qué es lo femenino en su fantasma. En este sentido, me parece pertinente retomar la siguiente frase de Lacan: *"...Es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada" 5.* De modo que, M rechaza lo femenino en la mascarada identificándose a los rasgos fálicos que toma de las otras.

Si acordamos con Lacan en que preguntarse acerca de qué es la mujer es lo contrario a serlo, allí podemos ubicar el lugar que este interrogante tiene en M, pero ¿acaso, no nos revela el Psicoanálisis que el sexo femenino interroga tanto a hombres como a mujeres y que para ambos sexos se constituye como el Otro sexo?

Notas

1 Lacan, J.: Seminario V, Clase IX "La metáfora paterna", pág. 170.

2 Lacan, J.: Seminario V, Clase XVI "Las insignias del ideal", pág. 302 y siguientes.

3 Lacan, J.: Seminario 5, Clase XX "El sueño de la bella carnicera", pág. 378.

4 Pommier, G.: "La excepción femenina", pág. 35.

5 Lacan, J.: "La significación del falo", Escritos II.

Bibliografía:

Lacan, J.: Seminario III "Las Psicosis", Clase XII "La pregunta histérica", Ed. Paidós.

Lacan, J.: Seminario III "Las Psicosis", Clase XII "Qué es una mujer", Ed. Paidós.

Lacan, J.: Seminario V "Las formaciones del Inconsciente", Clase IX "La metáfora paterna", Ed. Paidós.

Lacan, J.: Seminario V "Las formaciones del Inconsciente", Clase X "Los tres tiempos del Edipo", Ed. Paidós.

Lacan, J.: Seminario V "Las formaciones del Inconsciente", Clase XVI "Las insignias del Ideal", Ed. Paidós.

Lacan, J.: Seminario V "Las formaciones del Inconsciente", Clase XX "El sueño de la bella carnicera", Ed. Paidós.

Lacan, J.: "La significación del falo", Escritos II, Ed. Siglo XXI.

Lacan, J.: "La dirección de la cura y los principios de su poder" Punto 5, Escritos II, Ed. Siglo XXI.

Miller, J.: "Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma", Ed. Manantial.

Pommier, G.: "La excepción femenina", Ed. Alianza Estudio.

Lucía Joyce y el psicoanálisis

Sara Elena Hassan

Resumen:

Lucia Joyce surge como un enigma más provocado por James Joyce. En el seminario XXIII, Lacan ofrece una puntuación en la que ella aparece en los dichos de su padre como telépata, prolongando así el síntoma de éste último. Datos autobiográficos y biográficos recientes permiten cuestionar y enriquecer lecturas anteriores sobre la posición de Lucia y su contribución a la obra de su padre, como también su propio recorrido artístico como bailarina. El trabajo del sinthoma y su relación al escrito, al modo de Joyce, sirven como referencia para pensar: a) las condiciones que inviabilizaron el trabajo de Lucia, b) las condiciones de posibilidad de una clínica psicoanalítica. El esquema L de Lacan es evocado para leer la posición subjetiva de Lucia en el eje a- a'. Siguen algunas articulaciones sobre la escritura de las "lettrines" y reflexiones sobre algunas particularidades de la transferencia y de la contratransferencia - esta última como conjunto de prejuicios del analista - en la determinación de la interrupción precoz del tratamiento aon C.G. Jung, "vigésimo doctor" de Lucia.

Résumé:

Lucia Joyce émerge comme encore um énigme provoqué par James Joyce. Dans le séminaire XXIII, Lacan offre une ponctuation dans laquelle elle apparait dans les dits de son père comme télépathe, prolongeant ainsi le symptôme de ce dernier. Des données autobiographiques et biographiques récentes permettent de questionner et d'enrichir les lectures antérieures sur la position de Lucia et sa contribution à l'oeuvre de son père, tout comme son propre parcours artistique comme danseuse. Le travail du sinthome et sa relation à l'écrit, de la façon dont il se produit chez J.Joyce, sert de référence pour penser : a) les conditions qui ont rendu impossible le travail de Lucia, b) les conditions de possibilité d'une clinique psychanalytique. Le schéma L de Lacan est évoqué pour lire la position subjective de Lucia, dans l'axe a-a'. S'ensuivent quelques articulations sur l'écriture des « lettrines », et des réflexions sur quelques-unes des particularités du transfert et du contre-transfert – ce dernier en tant qu'ensemble des préjugés de l'analyste – dans la détermination de l'interruption précoce du traitement avec C.G.Jung, le « vingtième docteur » de Lucia.

- - - - - - - - -

L'invention, c'est l'écriture
Les non dupes errent - Lacan

Lucia Joyce encarna un enigma más vinculado a la vida y a la literatura de James Joyce. En mensaje a su papá dice ser un acertijo, y que si no le importa encontrar un acertijo que vaya a verla (1).

Jacques Lacan se refiere a ella en el seminario sobre Joyce (2): en aquel momento todavía vive y es, dice, "lo que se llama, corrientemente, 'una esquizofrénica', internada en una 'casa de salud' en Inglaterra". Fallecerá en el 82, en vísperas del día de Santa Lucia.

Afirma Lacan en el mismo seminario, que no quiere "caer en la historia pequeña", pero que James Joyce "no articulaba otra cosa: que su hija era una telépata (clairvoyante) (…) más inteligente que todo el mundo", "que lo informa milagrosamente de todo lo que le sucede a un cierto número de personas, que para ella esas personas no tienen secretos". Lo sorprendente, para Lacan, es que Joyce le atribuye a la hija algo que está, "en la prolongación de su propio síntoma". Joyce testimonia en ese punto mismo que es, según Lacan, el de la carencia del padre. La ambigüedad del genitivo "del" permite evocar de sola vez tres generaciones de la familia Joyce, deducir la clínica de una psicosis no desencadenada en James y vislumbrar la locura de Lucia como resultado del trabajo de dos generaciones anteriores. (3). De ser verdadera esta afirmación ¿explicaría las particularidades de Lucia?¿Habrá sido esta historia tan pequeña como insinúa Lacan?. Pienso que no.

Carol Loeb Shloss, biógrafa de Lucia (4), descubre una gran historia de amor velada por la historia pequeña, como resuena en… anama anamaba anamabapa… (5) No se trata aquí de medir la letra de

Lucia con la de James Joyce como escritor que cambia el curso de la literatura – y por lo que parece, del psicoanálisis - sino de definir si lo que le pasó a Lucia interesa al psicoanálisis. Entiendo que si, que se trata de una historia donde el psicoanálisis tuvo algo que ver.

R. Ellmann, y Brenda Maddox, biógrafos de James y de Nora respectivamente, enfocan la historia de Lucia principalmente por el ángulo de su condición psiquiátrica (6), no cuestionada, estigma de enfermedad mental incapacitante, simplificando lo que la hija de James Joyce porta de enigmático: su problemática enunciación. Ellmann menciona pero no usa el registro de la palabra de Lucia y hasta produce un error interesante que exige del lector una estratagema para acceder a la referencia del único registro preservado de la época de su tratamiento con Jung (7). Las maniobras activas por parte de la familia Joyce y entorno para destruir testimonios directos de la letra y la palabra de Lucia – cientos de cartas quemadas - crean un efecto instigante que genera preguntas y allí donde tal vez se dio a leer la banalidad de una existencia reaparece la paradoja de la locura como "permanente virtualidad de una fisura abierta" en la esencia del humano hablante…. "Lejos de ser la fisura contingente de las fragilidades de su organismo", "lejos de ser un insulto a la libertad es su mas fiel compañera, sigue su movimiento como una sombra". (8) Lucia: luz y sombra de James Joyce.

Shloss muestra el hilado que va y viene entre lo cotidiano y la literatura. En el claroscuro de este entretejido Lucia reluce con su chispa, destella en la danza, ilumina diseños, brilla en una publicación surrealista de los años 20.Los diarios de la época dicen que "alguna vez se recordará a James Joyce como el padre de su hija" (9).Autora de manuscritos ["*My dreams*", , "*The real life of James Joyce*"] y una autobiografía [*Autobiography*], todos inéditos y de circulación limitada. Habría indicios de algún otro escrito, posiblemente perdido o descartado. La historia de Lucia Joyce inspirará ensayos y novelas, poemas, piezas de teatro y un musical a partir de la década del 90.

En los *papers* de Lucia, escritos a pedido de Richard Ellmann, de Patrícia Hudchins y de otros profesionales, se esbozan los movimientos de un sujeto: una poe sía, el relato de sus sueños, su rabia contenida por las restricciones de la internación, el orgullo de ser hija del famoso escritor irlandés, algo valioso y constitutivo de su identidad, trazo por lo cual ella es amada. Un periódico le informa que es loca: dice que no lo sabe, aunque desearía no serlo. Sus escritos, memorial de una devastación, dejan escuchar una voz silenciosa.

Tapa del libro de Carol Loeb Shloss,
"*Lucia Joyce - To dance in the Wake*",
de Farrar, Straus & Giroux, New York, 2003

Lucia se forma entre los 15 y los 25 años con maestros destacados de la danza modernista (10), y con artistas del surrealismo. Una fotografía en la tapa del libro de Shloss capta un instante inspirado: Lucia

bailarina, estilista y modelo, vestida de sirena, sostiene su posición en la fragilidad inestable de la diagonal evoca, al menos para mí, el eje imaginario a-a' en el esquema L de Lacan, enlazando significante (S) y A (lugar del Otro/Autre) a través de la diagonal a-a'.

Enredada en una trama personal y familiar compleja, Lucia va tomando distancia de la danza, aún cuando ésta parece ofrecerle un espacio de realización y una carrera. No se puede dejar de ponderar el efecto de las palabras de su padre, quien le sugiere que cambie de arte (11) y de su madre, que minimiza sus éxitos artísticos y no aprueba sus opciones (12). Carol Loeb Shloss, para quien este momento es decisivo por demarcar el fín de la vida productiva de Lucia y anticipar lo que vendrá, sospecha que esta interrupción de su carrera como bailarina no fue, en esa época, el único aborto…(13). El *Finnegans Wake*, según esta autora, se hace cifra de un mes de lágrimas de Lucia, derramadas ahora desde el cuerpo imaginario de una nube/nubil - *Nuvoletta, a lass* – metamorfosis literal e imaginaria de la tristeza y el llanto de Lucia cuando "rechaza la oferta de Darmstadt" para enseñar danza. (14).

Es Joyce quien procesa este momento marcante, *work in progress*, trabajo del *sinthome* (para el psicoanálisis), mientras Lucia parece estar en dificultades con su imaginário. Resulta significativo que en ese momento aumente el malestar de Lucia por el desvío de un ojo. Una cirugía no le resuelve el estrabismo. ¡¿Qué clase de operación podría corregir aquel desvío que es falla de otro orden?!.. Quería ser artista, comenta años mas tarde, pero le faltó resistencia física. Este sentimiento de fragilidad corporal no pasa desapercibido para algunos amigos. (15). Lucia afirma " que para crecer seria necesario tener um hijo. Y ella no puede tener hijos (muestra su vientre, a pesar de ser muy normal, pero que le parece muy exiguo)" (16). Algo no está en orden con su imagen que, dependiente de la mirada del Otro, es encarnada por su padre, único lector cuya mirada se entrecruza con la de una muchacha que goza haciendo gozar al Otro, pero reniega de sí. La musa se transforma en medusa, estatua, catatónica el día de su compromiso con Alec, su novio. Lucia cae bajo el foco de un padre que para ella, todo lo sabe, y por eso mismo no está supuesto poder reconocer lo invisible de un sujeto. La ceguera del padre se conjuga con la avidez de la mirada del artista. Lucia cede la buena forma, deslizando peligrosamente a lo no uniforme, no conforme al ojo del Otro de sus semejantes, es decir de sus contemporáneos, pero sí conforme a la mirada de su progenitor.

Lucia habría participado activamente como proveedora de significantes, pero sin servirse de ellos para una construcción propia. Para Lacan, ella y su padre habrían padecido la imposición de la palabra, pero Lucia, por alguna razón, no alcanza la invención, o sea de la escritura, como en el epígrafe encima. Carol Loeb Schloss llega a decir que Lucia participa de un lenguaje silencioso y secreto con su padre, y que a partir de esta "comunicación" ambos construyen lo que llama un hijo espiritual: el *Finnegans Wake*, trasliteración de la danza de Lucia, escribiendo con Lucia, contra Lucia – que toma el libro en gestación como gemelo rival – y para Lucia, como sugiere Christine de Boheme Saaf, otra estudiosa de Joyce.

En todo caso, el pasaje de Lucia Joyce por el arte dura poco, no se puede sostener en el eje básicamente narcisista que la liga a su padre. Como afirma Lacan en "Cuestión preliminar…", es una solución precaria...(17). Joyce va en socorro de Lucia con las *lettrines*, letras iluminadas de Pomes Penyeach. El ornamento de las letras joyceanas, "forma menor de arte decorativo", n o podrá "substituir la danza"(18). Sin embargo, posibilita a Lucia el pasaje por una actividad artística por la que es recompensada. Por añadidura, ese movimiento la ubica en una genealogía: en el arte de iluminación de letras de Irlanda, en línea directa con el libro medieval de Kells.

Lucia va dejando de bailar y quiere dar clases como "entrenadora" pero su padre decide mudarse de ciudad y este proyecto queda truncado. El deterioro al escribir es percibido por Joyce para quien su hija ahora, "escribe con una sombrilla japonesa embebida en tintas del golfo de Neo-Nápoles" (19). Sin escritura, no hay efecto de sujeto. Escritura en psicoanálisis no son anotaciones; es un concepto que implica el remanejamiento posible del síntoma. *Sinthome* es el síntoma transformado en un proceso de escritura con efecto de nombre propio, que amplia y revira la concepción del síntoma, subrayando su potencialidad productiva, de invención y de gestación de obra.

Pensando en Lucia: ¿Hasta qué punto se pueden leer los movimientos de la danza, "puro trazo en movimiento" (20) como escritura? La coreografía, escritura del movimiento subtiende la posibilidad de otra escritura. En una especulación sobre las condiciones de posibilidad de una salida singular para Lucia: ¿Se daría para ella el camino del *sinthome* al modo de James Joyce, de haber sostenido la imposible –para ella

- vía de la danza?. De hecho, Lucia no persevera en este trabajo propio sino que se sitúa en la prolongación del síntoma de su padre en una complicidad tensa que se prolonga por años. El artificio de Joyce sobre el punto débil del cuerpo formalizado por Lacan, asegura en su lugar al anillo imaginario en un seudo-borromeo, no se habría producido en su hija, hospitalizada más de 30 años en casas de salud.

Con Jung

Él autor de la crítica del Ulises ("Ulises: un monólogo") ya tenía historia con Joyce quien lo había rechazado como psicoanalista mas de diez años antes. El malestar no se resuelve con el tiempo pero Joyce termina por aceptarlo como "doctor" de Lucia en octubre del 34 y hasta febrero del 35. Internada en Küssnacht, Suiza, va a las sesiones acompañada por su enfermera. Excepto durante un breve período inicial, la respuesta al tratamiento fue de antagonismo, "propio de ella". Según su padre, en seguida "le dio la espalda" (21) . Jung le pareció un doctor "anticuado". Lo trataba con desprecio.(22) " Joyce y su hija eran un ejemplo clásico de su teoría del Ánima", dice Jung. "Ella era definitivamente, su *anima inspiratrix*, lo que explica su obstinación por no aceptar su locura. Su propia Ánima, i.e. su psiquismo inconsciente, estaba tan sólidamente identificado con ella, que de haber aceptado su diagnóstico, habría sido tanto como admitir que él padecía de una psicosis latente. (23). Este reconoce en su ensayo crítico sobre el Ulises, que sólo a través de sus "prejuicios profesionales" - ¿no es esta la definición lacaniana de contratransferencia?, puede analizar el Ulises. Y quizá a Lucia…. El "vigésimo doctor" de Lucia interrumpió el tratamiento con la idea de que no había progresos, y bajo presión de James Joyce.

El diván no funcionó como un nuevo lugar trágico, sino como un lecho de Procusto al que Lucia no se ajustó: ella se indigna porque Jung le insiste en recordar sus sueños y ella en que no puede colaborar porque su perturbación "está en algún lugar del cuerpo"(24). "Un cuerpo volátil, inmanejable"(25) ¿Cómo escuchar esa insistencia? Algo que no es cualquier cosa, si consideramos que es el cuerpo imaginario lo que logra atrapar el artificio joyceano – en la formalización de Lacan –. Jung desarrolla seminario simultáneo donde discute Joyce, en quien parece mas enfocado que en su analizante y termina aceptando que su padre era el único que podía tratarla (*made any head of her*), que era un caso excepcional, que el psicoanálisis no era para ella y que podría producirle una catástrofe permanente (carta de Joyce a Giorgio Joyce, su hijo). La crítica de Jung al Ulises muestra las limitaciones con que éste aborda el tratamiento de Lucia, y excede los límites de este trabajo considerarlo aquí, por lo que sólo mencionaré que, falto de categorías, no sabe dar lugar al objeto, al "mero objeto", "inactivo", y no vé lo que del objeto pasa al escrito, no sabe donde colocarlo. Hay testimonio de que Jung destruyó los archivos de sus pacientes, incluyendo el de Lucia (26). Cary Baynes, profesional del equipo de Jung con funciones de acompañante terapéutica sí conservó el registro de su experiencia. Los sueños de Lucia reaparecerán en los manuscritos producidos entre 1958 y 1961, cuando Lucia recuerda que contaba sus sueños hasta que un día decide tratar de escribirlos (27).

Dublin, Julio 2005

Notas:

1. Schloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New Cork, 2003. Notas de Cary Baynes sobre lo ocurrido el 13 de diciembre 1934, p 288.El mensaje fue a través de Nora Joyce: "Tell him I am a crossword puzzle. If he does not mind seeing a crossword puzzle, he is to come out". Paráfrasis en cstellano, de mi autoría.

2. Lacan, Jacques: Seminario XXIII, 17-2-76.

3. Lacan, Jacques: "Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil". Confirmando observación del doctor Cooper: "para obtener un niño psicótico hace falta por lo menos el trabajo de dos generaciones, ya que él mismo es el fruto en la tercera".

4. Shloss, Carol Loeb: Lucia Joyce, *Dancing the Wake*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003.

5. Joyce, James, Finnegans Wake, p 267, Faber & Faber, London, 1975 edition.

6. Ellmann, Richard, James Joyce, p. 663.

7. Ellmann, Richard, James Joyce. En la edición corregida de 1959 pasa por alto en el texto principal, la referencia (del índice de su propio libro!) sobre las notas de Cary Baynes, acompañante terapéutica de Lucia.

8. Lacan, Jacques en debate Henri Ey en "Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil".

9. Schloss, Carol Loeb "Lucia Joyce – dancing the Wake", 2003, New York, pag. 87-88. De Joyce Lucia, "Charlie et les gosses", escrito y publicado a los 14 años a pedido de Valery Larbaud para una revista de surrealistas;

11. Dalcroze, Raymond e Elisabeth Duncan, Margaret Morris, Lois Hutton, Helène Vane entre otros.

12. Cahiers de l Herne: "*Lucia et la danse",* Dominique Maroger,pags. 72-73 Editions de l'Herne, 1985-Paris.James Joyce, Cahier dirige par Jacques Aubert et Fritz Senn.

13. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New Cork, 2003.pag 181 y 206. Según Helen Fleischman, la madre de Lucia la intimidaba y le hablaba para renunciar a la danza; pag. 206.

14. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New Cork, 2003.De acuerdo con D. Maroger, un accidente de salud le habría impedido seguir bailando, pag. 193.

15. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003.pags. 160, 180 y 428.

16. Cahiers de l'Herne, Dernière rencontre avec Lucia – 23 mars 1980, por Dominique Maroger, pág. 77: "Je suis três petite, três faible", Editions de l'Herne, 1985, Paris, James Joyce, Cahier dirige par Jacques Aubert et Fritz Senn.

17.Cahiers de l'Herne, Dernière rencontre avec Lucia – 23 mars 1980, por Dominique Maroger, pag 77: "Pour grandir, il faudrait que j'aie um enfant. Et je ne peux pás avouir d'enfant (elle montre son ventre, pourtant très normal, mais qui lui parait trop exigu).Editions de l'Herne, 1985, Paris, James Joyce, cahier dirige par Jacques Aubert et Fritz Senn. Traducción al castellano de la autora.

18. Lacan, Jacques: *D'une question préliminaire à tout traitement posible de la psychose.Écrits,* pags.531-583. Seuil.

19. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. Declaración de Stella Steyn, pag.210

20. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003, pag.332.

21. Nardi, Marta: La escritura y la danza. Presentación en Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis, 1997.

22. Jung, Carl Gustav: palabras de Jung en *Ulises: a monologue* , The collected Works of C.G. Jung, Vol 20. Routledge 1979, USA.

23. Ellmann, Richard, (nota 133, pag 679 de Richard Ellmann).Loeb Shloss, Carol: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New Cork, 2003. 20/11/Notas de Cary Baynes. pag 275. "To think that such a big fat materialistic Swiss man should try to get hold of my soul.!

24. Ellmann, Richard: James Joyce, entrevista de Jung a Patricia Hutchins, pag 679 nota 133, y pag 679.

25. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. pag.275.

26. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. pag.332.

27. Shloss, Carol Loeb: entrevista con el nieto de C.G.Jung, Zurich, marzo 1992, pag 506.

28.David Hayman discute los *papers* en "Sombras de su mente: los papeles de Lucia Joyce", Estudios Psicoanalíticos, Eolia, 1994. Este autor considera el cuaderno de Lucia como un tríptico, comprados por el Centro Harry Ransom de la Universidad de Austin, Texas,EE.UU.,con copyright de James Joyce Estate."Los papeles de Lucia Joyce constan de tres bloques separados, escritos a lo largo de un período de cuatro años, en una época en la que Lucia parecía responder bien a su tratamiento. Aparentemente los papeles fueron entregados a una de las enfermeras de Lucia en el hospital de San Andrés, la señorita M. B. Burbridge, quien los apartó, junto con unas pocas cartas, para acto seguido destinarlos a una subasta de Sotheby's de Londres en junio de 1981. Trece de las 92 páginas están escritas a máquina (mecanografiadas quizá por Harriet Weaver); el resto están escritos en lápiz en la bastante legible caligrafía de Lucía en pequeños cuadernos.

Lucía Joyce et la psychanalyse

Sara Elena Hassan

L'invention, c'est l'écriture
Lacan, Les non dupes errent

Lucia Joyce incarne une énigme de plus liée à la littérature et à la vie de James Joyce. Dans un message à son père, elle dit que elle est un puzzle et que si ça ne le gêne pas d'avoir affaire à un puzzle, qu'il vienne la voir (1).

Lacan parle d'elle dans son séminaire sur Joyce (2): à ce moment elle est encore vivante, dit-il, et elle est « ce que l'on appelle couramment 'une schizophrène' ». Internée dans une « maison de santé » en Angleterre, elle décèdera en 1982.

Lacan déclare qu'il ne veut pas verser dans la petite histoire, mais que James Joyce « ne cessait de répéter: que sa fille était clairvoyante.... et plus intelligente que tout le monde », « qu'elle le tient miraculeusement informé de tout ce qui arrive à un certain nombre de personnes, que pour elle, ces personnes n'ont pas de secret ». Ce qui surprend Lacan, c'est que Joyce attribue à sa fille quelque chose qui est « dans le prolongement de son propre symptôme ». Joyce témoigne sur ce point de ce qui est pour Lacan la carence du père**.** L'ambiguïté du génitif permet d'évoquer en même temps trois générations de Joyce, de situer la clinique de la psychose non encore démarrée chez James, d'entrevoir la folie de Lucia comme résultat du travail de deux générations antérieures. (3) Si cela est vrai, cela expliquerait-il les particularités de Lucia? S'agit-il de 'la petite histoire' dont parle Lacan ? Je ne pense pas.

Loeb Schloss, biographe de Lucia (4), découvre une grande histoire d'amour derrière cette 'petite histoire'....anama anamaba anamabapa.... (5) Il ne s'agit pas ici de comparer la lettre de Lucia avec celle de James Joyce écrivain, mais de voir si ce qui est arrivé à Lucia intéresse la psychanalyse. Pour moi, la réponse est oui parce qu'il s'agit d'une histoire où la psychanalyse est concernée. Ellmann, ainsi que Maddox, voient Lucia sous l'angle de sa condition psychiatrique (6), simplifiant ce que, la fille de James Joyce, comme elle-même se définit porte en elle d'énigmatique : son énonciation problématique. Ellmann mentionne sans les citer les paroles de Lucia (7).Les interventions de la famille Joyce et de son entourage pour détruire les témoignages directs de la lettre et de la parole de Lucia – des centaines de lettres brûlées – compliquent le travail du chercheur, mais créent un vide qui interroge. Et là où la lecture offre la banalité d'une existence, resurgit le paradoxe de la folie comme « virtualité permanente d'une fissure ouverte » dans l'essence de l'humain parlant.... ». Loin d'être la fissure contingente des fragilités de son organisme », ... «une insulte à la liberté, la folie est sa fidèle compagne, suit ses mouvements comme une ombre » (8). Lucia : lumière et ombre de James Joyce.

Shloss montre les fils qui lient le quotidien et la littérature. Dans le clair-obscur de ce tissu Lucia étincelle, danse, dessine, brille dans une publication surréaliste des années 20. Auteur de deux manuscrits et d'une autobiographie – tous des textes inédits. Les journaux en parlent que « J.J. sera connu comme le père de sa fille » (9). L'histoire de Lucia Joyce inspirera des essais, des romans, des poèmes, des pièces de théâtre et une comédie musicale à partir des années (9).

Dans Lucia's *papers*, écrits à la demande de Ellmann dans les années 60, se dessinent les mouvements d'un sujet : une poésie, ses rêves, sa rage contenue par les restrictions de l'internement, l'orgueil d'être la « fille du fameux écrivain Irlandais », quelque chose de grande valeur et qui constitue son identité, qui fait qu'elle est aimée. Un article de journal l'informe qu'elle est folle: elle dit qu'elle ne sait pas si elle l'est mais qu'elle préfèrerait ne pas l'être. Ses lettres, mémorial d'une dévastation, laissent entendre une voix silencieuse.

Lucia se forme entre 15 et 25 ans auprès de maîtres réputés de la danse moderne et d'artistes du surréalisme. Sa photographie sur la couverture du livre de Loeb Shloss, semble capter un instant inspiré : Lucia danseuse, créatrice de mode et mannequin**,** dans l'habit d'une sirène, se maintient dans la position fragile et instable de la diagonale, et évoque, au moins pour moi, l'axe imaginaire a-a' du schéma L de Lacan, enlaçant le signifiant (S) et A (lieu de l'Autre) à travers la diagonale a-a'.

Embrouillée dans une trame personnelle et familiale complexe, Lucia s'éloigne peu à peu de la danse alors que celle-ci semblait lui offrir un espace pour sa vocation. On ne saurait oublier de considérer l'effet des paroles de son père, qui lui suggère de changer de modalité l'art, (11) et de sa mère qui minimise ses succès et n'approuve pas ses choix.(12) Shloss, pour qui cet moment est décisif par ce qu'il démarque la fin de la vie productive de Lucia anticipant ce que viendra, laisse entendre que cette interruption de sa carrière de danseuse n'était pas, à ce moment, l'unique avortement.....(13) Selon cet auteur, Finnegans Wake chiffre un mois de pleurs de Lucia, versés alors du corps imaginaire d'un nuage (una nube/una nubil, en Espagnol : un nuage/ une nubile, en Français, ici Joyce travaille avec l'élément translinguistique) – Nuvoletta a lass –métamorphose littéraire et imaginaire de la tristesse et des larmes de sa fille quand elle « refuse l'offre de Darmstadt » pour enseigner la danse.(14) C'est Joyce qui procèsse ce moment marquant, *work in progress,* travail du sinthome en psychanalyse, tandis que Lucia semble avoir des problèmes avec son imaginaire.

Couverture du livre de Carol Loeb Shloss, "*Lucia Joyce - To dance in the Wake*",
de Farrar, Straus & Giroux, New York, 2003

Il est significatif qu'à ce moment Lucia ressent plus vivement son problème de strabisme. Une opération chirurgicale ne résout pas son problème de l'œil. Quel type de chirurgie pourrait corriger ce défaut qui est d'un tout autre ordre?! Ella voulait être artiste, commente-t-elle quelques années plus tard, mais son physique n'était pas suffisamment résistant. Ce sentiment de fragilité corporelle ne passe pas inaperçu pour quelques amis. (15). Lucia dira: « Pour grandir, il faudrait que j'aie un enfant. Et je ne peux pas avoir d'enfant (elle montre son ventre, pourtant très normal, mais qui lui paraît trop exigu). (16) « Je suis très petite, très faible » (17). Quelque chose ne va pas avec sa propre image qui, dépendant du regard de l'Autre, est incarnée par son père, unique lecteur dont le regard croise celui d'une fille qui jouit en faisant jouir l'Autre, mais se renie elle-même. La muse devient méduse, médusée, statique et catatonique le jour de son mariage avec Alec, son fiancé. Lucia tombe sous le regard d'un père qui pour elle sait tout et pour cela même n'est pas supposé pouvoir reconnaitre l'invisible d'un sujet. L'aveuglement du père se conjugue à l'avidité du regard de l'artiste. Lucia, glissant dangereusement vers le non uniforme, le non conforme au regard de l'Autre de ses semblables, c'est à dire de ses contemporains, mais conforme au regard de son géniteur.

Lucia aurait participé activement en apportant des signifiants, mais sans les utiliser pour une construction à propre. Pour Lacan, elle-même et son père auraient souffert l'imposition de la parole, mais Lucia, pour une raison quelconque, n'arrive pas à participer à l'invention, c'est à dire à l'écriture. Loeb Schloss en arrive à affirmer que Lucia partage un langage silencieux et secret avec son père, et qu'à partir de cette « communication », tous deux construisent ce que l'on appelle un fils spirituel : Finnegans Wake. De même auteur j'entends que Joyce translitère, la danse de Lucia, écrivant avec Lucia, contre Lucia – qui prend le livre en gestation pour un jumeau rival – et pour Lucia, comme le suggère Boherne Saaf.

Le passage de Lucia dans l'art dure peu; elle n'arrive pas à se maintenir dans l'axe essentiellement narcissique qui la liait à son père, c'était une solution précaire... . Comme affirme Lacan dans la « Question préliminaire... » Celle ci est une solution précaire. (17) Joyce va au secours de Lucia avec les *lettrines*, lettres illuminées. L'ornement des lettres *Joyciennes*, « forme mineure de l'art décoratif », ne pouvait « se substituer à la danse ». (18) Pourtant, elles permettent à Lucia le passage à une activité artistique et pour la qu'elle est récompensée. De plus, ce mouvement la situe dans une généalogie : celle des enluminures des lettres de l'Irlande, en ligne directe du livre des enluminures médiévales de Kells.

Joyce se rend compte de la détérioration de l'état de Lucia, et dit qu'elle écrit maintenant avec « une ombrelle japonaise trempée dans les couleurs du Golfe de Neo-Naples »(19). Sans écriture, il n'y a pas d'effet de sujet. L'écriture, en psychanalyse, ne consiste pas en annotations ; il s'agit d'un concept qui met en jeu le réarrangement possible du symptôme. *Sinthome* est le symptôme transformé dans un processus d'écriture avec un effet de nom propre, qui amplifie et retourne la conception du symptôme, soulignant son potentiel productif d'invention et de gestation d'une œuvre.

A partir de Lucia, jusqu'où est-il possible de lire les mouvements de la danse, « pur trait en mouvement »(20), comme écriture ? La chorégraphie, écriture du mouvement, sous-tend la possibilité d'une autre écriture. A partir d'une spéculation sur les conditions de possibilité d'une sortie singulière pour Lucia, lui serait-il donné la voie du sinthome, à la manière de J.J, d'avoir soutenu la voie impossible – pour elle – de la danse ? E fait, Lucia ne persévère pas dans ce travail qui lui serait propre, mais se situe dans l'extension du symptôme du père dans une complicité tendue qui dure des années. L'artifice de Joyce sur le point faible du corps – formalisé par Lacan – assure sa place dans l'anneau imaginaire d'un pseudo nœud borroméen n'aurait pas eu lieu chez la fille, hospitalisée pendant plus de trente ans dans des institutions de santé.

Avec Jung

L'auteur de «Ulysses : Un monologue» avait déjà eu des problèmes avec Joyce, qui l'avait refusé comme psychanalyste plus de dix ans auparavant. Le malaise ne disparait pas avec le temps et Joyce finit par accepter Jung comme médecin de Lucia en 1934. Sauf au tout début, sa réaction a été d'antagonisme. Très vite, elle lui a « tourné le dos ». (21) Jung lui paraissait être un médecin vieillot qu'elle traitait avec mépris. (22) Selon un témoignage de Jung : « Joyce et sa fille étaient un exemple classique de sa théorie de l'Anima. Elle était à l'évidence son *anima inspiratrix*, ce qui explique son obstination à ne pas accepter sa folie. Sa propre Anima, i.e. son psychisme inconscient, s'identifiait si fortement à elle, que le fait d'accepter son diagnostique aurait signifié admettre que lui, Joyce, souffrait d'une psychose latente. (23) Jung reconnait que ce n'est qu'à travers ses « préjugés professionnels » - n'est-ce pas là, la définition lacanienne du contre-transfert ? – qu'il peut analyser le livre Ulysses. Et peut-être Lucia .... Le « vingtième docteur » de Lucia interrompt le traitement dans l'idée qu'il n'y avait pas de progrès.

Lucia s'indigne : Jung voulait qu'elle lui raconte des rêves, mais selon elle, son problème se trouve « quelque part dans son corps » (24). « Un corps volatil, sans prise » (25). Comment écouter cette insistance de Lucia sur son corps ? Jung dirige un séminaire parallèlement, où il discute Joyce et semble lui accorder plus d'attention qu'à son analysante. Il finit par accepter que Joyce était le seul qui pourrait la traiter, qu'il s'agissait d'un cas exceptionnel, que la psychanalyse n'était pas faite pour elle et qu'elle pourrait même lui causer des torts définitifs (selon une lettre de Joyce a Giorgio, son fils). La critique de Jung à « Ulysses » montre les limitations avec lesquelles il aborde le traitement de Lucia. Faute de catégories, il semble ne pas savoir faire place à l'objet, au « simple objet », « inactif », et ne voit pas quoi, de l'objet, passe dans l'écrit, ne sait pas où le placer. Jung détruit les archives de ses patients, dont ceux de Lucia (26). Par contre, Cary Baynes, une professionnelle collaboratrice de Jung avec des fonctions d'accompagner Lucia, a conservé le registre de ses dialogues. Les rêves de Lucia sous forme de rapport écrit, réapparaitront dans les manuscrits produits entre 1958 et 1961. Lucia se rappelle/souvient qu'elle a raconté ses rêves jusqu'un matin quand elle ira essayer de les écrire. (27)

Notes:

1. Schloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. Notas de Cary Baynes sobre lo ocurrido el 13 de diciembre 1934, p 288.El mensaje fue a través de Nora

Joyce: "Tell him I am a crossword puzzle. If he does not mind seeing a crossword puzzle, he is to come out". Paráfrasis en cstellano, de mi autoría.

2. Lacan, Jacques: Seminario XXIII, 17-2-76.

3. Lacan, Jacques: "Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil". confirmando observación del doctor Cooper."para obtener un niño psicótico hace falta por lo menos el trabajo de dos generaciones, ya que él mismo es el fruto en la tercera".

4. Shloss, Carol Loeb: Lucia Joyce, *Dancing the Wake*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003.

5. Joyce, James, Finnegans Wake, p 267 , Faber & Faber, London, 1975 edition.

6. Ellmann, Richard, James Joyce, p. 663.

7. Ellmann, Richard, James Joyce. En la edición corregida de 1959 pasa por alto en el texto principal, la referencia (del índice de su propio libro!) sobre las notas de Cary Baynes, acompañante terapéutica de Lucia.

8. Lacan, Jacques en debate Henri Ey en "Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil".

9. Schloss, Carol Loeb "Lucia Joyce – dancing the Wake", 2003, New York, p. 87-88. De Joyce Lucia, "Charlie et les gosses" ,escrito y publicado a los 14 años a pedido de Valery Larbaud para una revista de surrealistas en Le Disque Vert.

11.Dalcroze, Raymond e Elisabeth Duncan, Margaret Morris, Lois Hutton, Helène Vane entre otros.

12. Cahiers de l Herne: "*Lucia et la danse",* Dominique Maroger,p. 72-73 Editions de l'Herne, 1985-Paris.James Joyce, Cahier dirigé par Jacques Aubert et Fritz Senn.

13. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003.p. 181 y 206. Según Helen Fleischman, la madre de Lucia la intimidaba y le hablaba para renunciar a la danza; p. 206.

14. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003.De acuerdo con D. Maroger, un accidente de salud le habría impedido seguir bailando, p. 193.

15. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003.pags. 160, 180 y 428.

16. Cahiers de l'Herne, Dernière rencontre avec Lucia – 23 mars 1980 , por Dominique Maroger, p. 77: "Je suis três petite, três faible", Editions de l'Herne,1985, Paris, James Joyce, Cahier dirige par Jacques Aubert et Fritz Senn.

17.Cahiers de l'Herne, Dernière rencontre avec Lucia – 23 mars 1980, por Dominique Maroger, p. 77: "Pour grandir, il faudrait que j'aie um enfant. Et je ne peux pás avouir d' enfant (elle montre son ventre, pourtant très normal, mais qui lui parait trop exigu).Editions de l'Herne, 1985, Paris, James Joyce, cahier dirige par Jacques Aubert et Fritz Senn. Traducción al castellano de la autora.

18. Lacan, Jacques: *D'une question préliminaire à tout traitement posible de la psychose.Écrits,* p.531-583. Seuil.

19. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. Declaración de Stella Steyn, pag.210

20. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003, p.332.

21. Nardi, Marta: La escritura y la danza. Presentación en Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis, 1997.

22. Jung, Carl Gustav: palabras de Jung en *Ulises: a monologue* , The collected Works of C.G. Jung, Vol 20. Routledge 1979, USA.

23. Ellmann, Richard, (nota 133, p. 679 de Richard Ellmann).Loeb Shloss, Carol: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. 20/11/Notas de Cary Baynes. P. 275. "To think that such a big fat materialistic Swiss man should try to get hold of my soul.!

24.Ellmann, Richard: James Joyce, entrevista de Jung a Patricia Hutchins, p. 679 nota 133, y p. 679.

25. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. p.275.

26. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. p.332.

27. Shloss, Carol Loeb: "*Lucia Joyce – To dance in the Wake*", Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003. Entrevista con el nieto de C.G.Jung, Zurich, marzo 1992, p. 506.

28. David Hayman discute los *papers* en "Sombras de su mente: los papeles de Lucia Joyce", Estudios Psicoanalíticos, Eolia, 1994. Este autor considera el cuaderno de Lucia como un tríptico, comprados por el Centro Harry Ransom de la Universidad de Austin, Texas,EE.UU.,con copyright de James Joyce Estate."Los papeles de Lucia Joyce constan de tres bloques separados, escritos a lo largo de un período de cuatro años, en una época en la que Lucia parecía responder bien a su tratamiento. Aparentemente los papeles fueron entregados a una de las enfermeras de Lucia en el hospital de San Andrés, la señorita M. B. Burbridge, quien los apartó, junto con unas pocas cartas, para acto seguido destinarlos a una subasta de Sotheby's de Londres en junio de 1981. Trece de las 92 páginas están escritas a máquina (mecanografiadas quizá por Harriet Weaver); el resto están escritos en lápiz en la bastante legible caligrafía de Lucía en pequeños cuadernos.

De la correspondencia Lacan Joyce

Oscar Zentner

Qué es la neutralidad del analista?
Sino exactamente ésto, la subversión
del sentido que es una especie de aspiración,
no hacia lo real pero de lo real.
Jacques Lacan

Mors aut honorabilis vita
James Joyce

Para el aniversario de los cien años de Bloomsday adelanté en Melbourne tanto las razones como mis proposiciones del alcance de mi deuda con Joyce.2 Hoy aquí en la *tierra de la Ira*,3 en Dublín, su ciudad, me pregunto si dejaremos escapar la ironía que implica que todos nosotros estemos aquí como analistas en tanto y en cuanto Joyce por estar muerto no puede oponerse a ello*.*

La obra de Joyce fue diseñada con el objetivo de crear aspirantes a Theseuses quienes al contrario del mito, permanecerían para siempre en su laberinto bajo el hechizo de sus enigmas. Por lo mismo mi apuesta está en otro lado, y consiste en examinar el *efecto Joyce* sufrido por el psicoanálisis como resultado de su escritura.

La rigurosa descomposición en Joyce - no del lenguaje sino de *lalangue* más allá del sentido propio del inconsciente simbólico - sirvió a Lacan para formular *el lapsus/fracaso que sabe*.4 Pero además Joyce le presentó a Lacan otro desafío más: si el inconsciente estaba estructurado como un lenguaje y no como *lalangue,* estrictamente hablando, Joyce nunca estuvo desabonado del inconsciente.5 Si de algo estaba desabonado era del inconsciente … de los pequeños otros .6 Como resultado no se subscribía totalmente a su *lalangue,* y para nosotros esto explicaría la falta de empatía7 del pequeño otro.8

El temprano y desgarrante dolor de Joyce en relación a su lengua materna *(lalangue*) 9 sería mas tarde expresado en una epifanía dirigida a su amigo Jolas: *Después de (la) palabra el diluvio*.10 Evocando el pecado original, esta epifanía implicaba el hecho inevitable de que el habla en el *hablante-ser* produce como consecuencia el exilio. Que Joyce redoblara con la geografía e idiomas extranjeros su autoexilio subraya y hace mas patente el extremo sufrimiento11 expresado desde muy temprano en el *Un retrato del artista como un hombre joven*. Este sufrimiento esta presente con el dolor, y es muy diferente al de Lol V Stein,12 el personaje de Marguerite Duras, para quien hay dolor, pero de quien no se podría decir que hay sufrimiento, como Lacan se apresurara a subrayar.13 Lol V Stein es un sujeto de opaca subjetividad. Lacan admira la descripción de Duras, dado que ella era otra más entre aquellos que habían sido capaces de describir lo que el enseñaba sin haber tenido nunca un análisis ni haber asistido a sus seminarios. Y para nosotros, siguiendo la línea de lo que escribimos en *The Exile of James Joyce - après le mot le déluge*,14 esto demostraría la diferencia entre los personajes de Lol V Stein de M Duras y Stephen15 de Joyce, para quien sin ninguna duda hay dolor con sufrimiento. De no ser así no sería posible hacer un diagnóstico diferencial entre una paranoia con escritos inspirados*: una esquizografía*, 16 y la escritura de un artista.

Desde esta perspectiva no podría exagerarse la consecuencia del encuentro con la obra creadora de Joyce, 17 la consecuente interrogación producida en Lacan, y la dificultad en ubicar la subscripción de Joyce al inconsciente.

Para decirlo claramente estimo que esa dificultad respecto al estatuto de estar 'abonado' o no al inconsciente, marca no tanto 'el desabono', tesis tanto infundada como insostenible, sino la clara dificultad que tuvo Lacan en conciliar lo que Joyce mostraba con su obra y la concepción que Lacan sostenía del inconsciente hasta el momento en que la obra Joyceana lo llevo a replantear al inconsciente en términos de una multi-transliteralizacion.

Entre las múltiples consecuencias de ese encuentro con Joyce incluimos también la escritura en cadena del nudo borromeo lacaniano de tres, reparado y perfeccionado por el *joyceano* borromeo de cuatro, con el

sinthoma, ego o nombre del padre. Esta reparación, si lo que propongo se sostiene, aparece como ineludible en el *hablanteser*. Y desde el momento en que el inconsciente joyceano-lacaniano fue conceptualizado como *ese un fracaso que sabe*, el inconsciente pasa de ser causa eficiente a ser transformado en un efecto fallido.18 Por último *Joyce el síntoma* le sirvió a Lacan para pasar del nudo Borromeo objetivo de tres al nudo subjetivo *Père Borromeo*19 de cuatro.

Ahora bien, a pesar de que el goce de Joyce puede compartirse 20 ciertamente que no se presta para la transmisión 21 o para el saber 22. Que Lacan quiso extraer de ese goce un saber está confirmado por su búsqueda e interrogación incesante en aquellos que, como Sollers 23 entre otros *,* sin un análisis supieron como hacer con un síntoma un *sinthome* 24

Ser *post-Joyceano* es también saber que *Joyce el sinthoma*25 hace al psicoanalista irrelevante.26

Es por esto y mucho más que he sido forzado a la conclusión de que *Joyce el sinthoma* hace al analista irrelevante, irrelevancia del analista que mostraré a través de dos cartas 27 no publicadas y que les leeré ahora.

Lacan escribe a Joyce el 2 de noviembre de 1939:

Docteur Jacques Lacan
3 rue de Lille
Paris VI

Estimado Sr Joyce,

Mucho le agradezco el envío de su ex *Work in Progress* ahora publicado como *Finnegans Wake*. Usted tiene razón, yo nunca hubiera adivinado el nombre.

Usted juzga al psicoanálisis bastante duramente, si bien es cierto que da algunos elementos válidos y convincentes. Pero éste es un momento bastante delicado para mí. Desde 1938 soy analista didacta de la *Sociedad Psicoanalítica de París*. Las políticas28 institucionales internas jugadas en este hecho son verdaderamente muy aburridas y posiblemente en nada diferentes de las de la otra iglesia, la Cató lica Apostólica Romana. Aún así, usted apreciará que ésta es una carta personal y que en ella puedo ser mas abierto con lo que pienso de lo que sería en otras circunstancias.

Anoche terminé de leer su *Finnegans Wake.* Me llevó unas buenas cinco semanas en las cuales me retiré del mundo exterior en la compañía de todos los diccionarios posibles, esperando ingenuamente que me iban a ayudar a entender su libro. Puedo decirle que lo leí palabra por palabra, pero no voy a pretender que tuvo algun sentido para mí. De todas maneras el goce presente en su escritura era palpable. Vendría ésto a confirmar las palabras de T S Eliot, que *la verdadera poesía nos alcanza antes de haber sido entendida?* Esto es lo que encuentro en su *Finnegans Wake*.

Mis amigos Dalí, Picasso, y el resto del grupo de los Surrealistas, son niños de Jardín de infantes cuando uno los compara con los enigmas en su libro. *Su libro es una enunciación donde el enunciado no puede hallarse,*29 es un enigma hecho libro. Tengo proyectado usarlo cuando las condiciones estén dadas, en futuras enseñanzas. Su definición y su bien-decir de que una letra es un deshecho30 me conmovió. Pero si esto es así, ha usted entonces publicado para mostrar que mientras la letra mata el espíritu vivifica? Es decir, re-crear la literatura para defenestrarla? Para mí esa sería la lógica extensión siguiendo su aliteración de *letra en litter*.31

Finnegans Wake es una rara y magnífica cosecha de la *Traumdeutung* de Freud*.* Pero en su *F W* no hay otro soñante que el sueño mismo. Me pregunto si ésto es confundir a Freud con Jung?

Como usted debe saber, Freud estuvo de paso en París hace poco, camino a Londres. Y unas de las razones por la cual no fuí a visitarlo fue en parte el efecto de haber leído su *Work in*

Progress en *The Little Review*. Dudé en ir a visitarlo porque de haberlo hecho le hubiera planteado objeciones semejantes a las que usted menciona, y en verdad estas cuestiones son para mí un poco prematuras aún.

Me resultó muy inquietante cuando usted critica que nosotros los psicoanalistas todavía seguimos aplicando la vieja presi ón de la sugestión y la autoridad paterna independientemente de lo que por otra parte afirmamos. Tengo a mano el párrafo al que me refiero. Es éste: *Be who, farther potential? And so wider but we grisly old Sykos who have done our unsmiling bit on 'alices, when they were yung and easily freudened, in the procuring room and what oracular comepression we have had apply to them!* …32 Estas palabras me incomodaron mucho, tanto que aquí le transcribo las reflexiones a las que me llevaron:

> - Qué quiere decir entender, más aún cuando uno tiene un *métier* que he calificado de ser una estafa…33
>
> - Nuestra práctica es una estafa: sacamos ventaja de la gente haciéndola parpadear, fascinándola con palabras afectadas, lo que usted 34 mismo llamó palabras infladas 35

Resumiendo, estoy de acuerdo con usted, pero no sin cierta moderación y conflicto. Indudablemente usted goza de una libertad de expresión que yo no poseo, al menos por ahora. Más aún, después de haberlo leído fui llevado a re-leer los trabajos de Freud sobre la histeria, y me pregunté adonde están ahora esas mujeres maravillosas, Anna O, Emmy von N, esas histéricas del pasado, adonde se han ido? Fueron ellas reemplazadas por la chifladura psicoanalítica? Re-leyendo volví a encontrar el aristotélico *Proton Pseudos*36 de Freud, pero las palabras en griego imponen inmediato respeto y entonces el sentido mortífero de la frase de Freud se descuida. Ahora resulta que ésto es exactamente lo que escribí en francés en mis notas: *nuestra práctica es escroquerie.*

Nada de esto puedo decir públicamente - al menos por mucho tiempo. Quizás la única persona a quien podría habersélo mencionado aparte de usted ya no está más en París, se ha ido a Nueva York. Me refiero a Rudolph* Lowenstein, mi ex-analista con quien estuve siete años en análisis, un Bloom muy parecido al personaje de su *Ulises*, pero Lowenstein hubiera puesto el grito en el cielo! De todas maneras, no puedo quejarme, seguramente tenía buenas intenciones, y siendo un Bloom, probablemente ignoraba que el *camino al infierno está empedrado con buenas intenciones*. Pero esto ya es harina de otro costal.

Freud mismo no podía decir que estaba educando a estafadores. Lo máximo que pudo llegar a decir fue de la necesidad de que los analistas fueran cultos, bien informados y bien leídos y no tuvo demasiado éxito. Por esta razón considero que el psicoanálisis desde el punto de vista ético es insostenible y por cierto que *me siento mal con esto porque yo, como todo el mundo, tengo un superyó*37 Por cierto que llegué a esta conclusión después de haber pasado por un análisis, y me pregunto como es que usted supo hacerlo sin haber tenido un análisis.

Suyo sinceramente,

Dr Jacques Lacan.

PS: * la realidad tiene estructura de ficción. No es gracioso que Rudolph lleva el primer nombre del padre de Bloom, el personaje de su *Ulises*?

A continuación la respuesta de Joyce del 27 de Diciembre de 1940;

Kronenhalle Hotel
Raemistrasse 24
Zurich38

Monsieur le Docteur Jacques Lacan,

Discúlpeme esta respuesta tardía, pero su carta me llegó unos días atrás gracias a los buenos oficios de amigos en París. Yo estoy todavia tratando de instalarme aquí en Zurich en el medio de este horrible caos.

Me abstendré de hacer comentarios sobre el psicoanálisis, pero aún así no querría pensar que alguien pudiera encontrar intenciones pedagógicas en mi *Finnegans Wake* - ya sean psicoanalíticas o de otra naturaleza. En todo caso si usted insistiera en esa vía probaría *FW* correcto de cabo a rabo: es decir que los Psychos, *yung* y *viejos,* han sido total y verdaderamente *freudoestafados* para siempre! 39

Yo hurgo en la carroña de desperdicios de lenguajes y de recuerdos, y escribí mi último libro con goce, es cierto, y con la absoluta intención de poder realizar el sueño de todo escritor - tener un lector ideal sufriendo de siglos de insomnio. Estoy absolutamente seguro que esos lectores los proveerá la universidad, pero en lo que concierne a los de su calaña sería verdaderamente muy divertido si ellos fueran a ponerse justo detrás de los universitarios, haciendo cola! En ese caso me pregunto si lo van a hacer *à la Gogarty*,40 es decir, psicoanalistas entre los literatos y literatos entre los psicoanalistas.

Por último, lo que me sorprendió hasta dejarme boquiabierta de su carta, fue la pregunta que usted se hace acerca de como supe hacerlo sin haber nunca tenido un análisis. Rechacé ya en los años veinte una *freudolenta* invitación para que Herr Professor Jung experimentara sobre mí. Su pregunta la respondí hace ya mucho tiempo. Supe *como saber hacer* gracias a no haber pasado nunca por un análisis! Sí, lo supe saber hacer con *las únicas armas que me permitiría a mi mismo usar: el silencio, el exilio*, y *la astucia.* Usted encontrará la referencia en *Un retrato del artista como un hombre joven.*

Suyo, James Joyce

Si por momentos pudo haberse tenido la impresión de que he mostrado el *efecto Joyce* con crudeza, impiedad, o *pour épater le bourgeois,* les rogaría recordaran los dos acápites con el cual se abrió este trabajo. Dado que ellos introducían lo que ustedes efectivamente escucharían. El sentido como las costumbres, son excluyentes al trabajo analítico tanto como lo es tratar de sugerir o imponer síntesis, en nombre del bien en la cura psicoanalítica.

Estimada audiencia éste, entre otros, es el *efecto Joyce*, un efecto que afectó las posiciones teóricas de Lacan y por ende al psicoanálisis. La cuestión post-joyceana reside en saber si seremos capaces de tomar este *efecto Joyce* más allá de hacer semblante de hacerlo.41

Notas

1 Leido en el Symposium Lacan-Joyce, Dublin Castle, Dublin, Irlanda, bajo el titulo del 'El Efecto Joyce' Junio 2005.

2. Zentner, O. *The Exile of James Joyce - après le mot le déluge.* Acheronta19 Revista de Psicoanalisis, The Letter - Lacanian Perspectives on Psychoanalysis, Vol 31-32, Editor Carol Owens, Dublin, Ireland, 2004, p 175.

3 Ireland, traducido literalmente es Ire (ira) y land (tierra).

4. Lacan, J. *L' insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre,* 1976/77, Ornicar? 12/13.

5. Salvo si nos circunscribimos a repetir con Lacan de que solo hay inconsciente cuando uno se dirige a un analista. De cualquier manera, la problematica expresión 'desabonado del inconsciente' paraece contradecir su definicion del inconsciente, identificando al inconsciente con *lalangue* y no con el lenguaje.

6. Lacan, J. *Joyce le sinthome I*. Joyce avec Lacan. Bibliothèque des Analytica, Navarin Editeur, 1987, p 24-25.

7. Zentner, O. *Borges y el fantasma de la realidad,* en las palabras de Borges … "diecisiete años para escribir un libro que nadie leerá jamás".

8 . Lacan, J. Ibid.

9. La afirmación de Lacan de que lalangue de Joyce es gaelica y no inglesa es muy discutible.

10. Zentner, O. Ibid.

11. Joyce, J. "El lenguaje en el que estamos hablando es suyo antes que mío. Qué diferentes son las palabras hogar, Cristo, cerveza, maestro, en sus labios y en los míos! Yo no puedo hablar ó escribir esas palabras sin inquietud en mi espíritu. Su lenguaje tan familiar y a la vez extraño será para mi siempre un lenguaje adquirido. Yo no he hecho ni he aceptado sus palabras. Mi voz las mantiene a la distancia. Mi alma se asusta a la sombra de su lenguaje". *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Penguin Modern Cl

12 ssics, Great Britain, 1975, p189. Mi traducción. Lacan, J. *Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V Stein*. Cahiers Renaud-Barrault, Gallimard, Paris, 1965, n° 52, p 7-15

13. Lacan, J. Por lo que se ve hay que anudar de otra manera la cifra: para asirla hay que contarse de a tres. Ibid.

14 Se nos hace necesario indicar, que el presente trabajo esta basado extensamente en *The Exile of James Joyce-Après le mot le deluge a tal punto que para ubicar el contexto y el alcnce del presente es imprescindible haber leido aquel.*

15. Zentner, O. "A partir del seminario *Joyce el síntoma* es necesario contarse de a cuatro/cinco: Real, Simbólico, Imaginario, con la consecuente división entre sinthoma y símbolo (realidad psíquica, nombre del padre)". *Anudando la cifra de otra manera que contándose de a tres*. Sin publicar.

16. J. Lévy-Valensi, Pierre Migault y Jacques Lacan. *Problems of written language in a paranoiac with paranoid delusional elements (schiizography)*. Medical-Psychological Society, 12.11.1931. Les Annales Médico-Psychologiques, 1931 Vol II, p 508-522. Fuente: *Pas tout Lacan*, Ecole lacanienne de psychanalyse.

17 Aun cuando las consecuencias son diferentes, no es impensable, que la formulacion del sinthome hubiera sido inspirada por Groddeck para quien la enfermedad era semejantes a un trabajo de creacion.

18. Esto parece confirmar el decir de Lacan, que solo un jesuita puede no creer en Dios, si Dios es por definición la causa eficiente.

19 .Lacan, J. *Joyce le symptôme I*, Joyce avec Lacan, Bibliotheque des Analytica, Navarin Editeur, 1987, p28.

20. Como queda demostrado por la multitud de Joyceanos.

21. Zentner, O. *The Exile of James Joyce - après le mot le déluge*. Ibid.

22. Zentner, O. *Of Psychoanalysis - what is transmitted* is not taught. Papers of The Freudian School of Melbourne, 1992, p 55.

23. Sollers, P. "No hay nada que hace falta saber acerca de Joyce porque su escritura siempre sabe más, muchísimo más que lo que otra persona puede ver de él. Difícil de admitir? Imposible. Imposible de disipar esta ilusión final fetichista, de admitir que un cuerpo no es la fuente de la escritura sino su instrumento. […] Ahí est á el síntoma: todos los escritores que durante los últimos cien años han empujado 'la literatura' en una crisis irreversible *no han* cuidado sus publicaciones, con la excepción hecha de Joyce…" *Joyce and Co*. Comunicación al quinto Symposium James Joyce llevado a cabo en París, June 1975.

24. Lacan interrogó en este punto a Sollers, quien dió una vívida cuenta de este episodio, entre otras cosas, diciendo que "Lacan solía tomarse demasiadas libertades". Intervención, *Lacan le pas aimé*, en el seminario de Jean Allouch, Ecole normale supérieure, Paris, 14 febrero 2003.

25. *Joyce el sinthome* implica el goce de un saber hacer con lalangue, haciendo resonar como plus el lenguaje re-estructurando así su inconsciente

26. Tenemos, aun un largo camino por recorrer antes de ser capaces de extraer las consecuencias derivadas desde el momento en el que el inconsciente fue transformado en una transliterización. De lo que no cabe ninguna duda en todo caso es que el analista 'pre-transliteralizacion' es superfluo como resultado del*efecto Joyce*.

27. Los originales de estas cartas se encuentran en mi residencia 78 Mont Albert Road, Canterbury 3126, Australia, y las ficionales están en el Segundo piso de la Zentral Bibliothek, Die Handschriftenhbteizungen, Zahringenplatz 6, Zurich, Suiza.

28. Es gracias a la intervención de Edouard Pichon que Lacan es finalmente elegido analista didacta en 1938, luego de un análisis de seis años y medio con Lowenstein que terminó en un impasse.

29. Lacan usará esta misma expresión años mas tarde para sus seminario *Joyce le sinthome*.

30. Lacan, J. *Le séminaire sur la lettre volée*. Ecrits, Le champ freudien, Editions du Seuil, Paris, 1966, p 25.

31. Zentner, O. Ibid.

32. Joyce, J. *Finnegans Wake*. Faber & Faber, 1982, Great Britain, p115.

33. Lacan, J. *Conclusion des journées de Lille.* Transcription, Lettres de L'école freudienne de Paris, 22, p 499.

34. Esto es, James Joyce.

3530. El 23 de febrero de 1977 Jacques Lacan dijo estas palabras en Bruselas (Notas tomadas por I Gilson y J Cornet. Transcriptas por J Cornet). Fuente: *Pas tout Lacan*, L'école lacanienne de psychanalyse.

36. Zentner, O. *Inconsciente e interpretación*. Revista de Psicoanálisis. Publicado por la Asociación Psicoanalítica Argentina, Vol LXI, No 3, julio/septiembre, 2004, Buenos Aires, p 687.

37 Lacan, J. Ibid.

38. El 29 de diciembre de 1940 Joyce se establece en la Pensión Delphin, Muhlebachstrasse 67, Zurich.

39. Zentner, O. *Winnicott avec Khan.* Seminario dado en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, 2000.

40 Oliver St John Gogarty, cirujano, escritor, senador, con quien Joyce compartio por un tiempo la famosa MartelloTower, Dublin. Aludido por Joyce en el Ulises como Buck Mulligan.

41. Saber y no obrar es no saber, como dice la Escuela Neoconfuciana.

Escrituras da histeria em Freud e Schnitzler

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares

A verdade somente avança a partir de uma estrutura de ficção.
Jacques Lacan

Trata-se de uma bela e atraente jovem vienense de família burguesa que, num cenário bucólico do norte da atual Itália, se vê às voltas com questões envolvendo a sexualidade e a morte. A intimidade da família nos é revelada não somente como pano de fundo, mas como elemento de máxima importância nos conflitos. A narrativa tem a intimidade familiar como cenário. O irmão é mais ligado à mãe, que nossa protagonista considera ignorante e, de certa forma, desprezível. Como influência feminina, prevalece uma tia. O pai é, para ela, a figura de maior relevância, sendo objeto constante de sua admiração e desprezo, amor e ódio. É talentoso na profissão, mas impotente em outros aspectos da vida. Tem da filha mais afeto do que a mãe, mas sua suposta infidelidade ou corrupção atormenta a moça. Talvez por demonstrar uma certa fragilidade, a filha acaba se colocando pronta para auxiliá-lo. Por outro lado, sente-se usada como moeda de troca para pagar os desvios do pai, o que lhe alimenta uma ira profunda e conseqüentes sentimentos de vingança.

Epistemofílica e mais instruída do que a média das garotas de seu meio, demonstra muita curiosidade sobre questões sexuais, apesar de orgulhosamente ressaltar a sua virgindade. Seu maior conflito parece demonstrar-se frente a sua divisão, suas contradições internas, diante do seu desejo. Sua sexualidade, até então no âmbito da fantasia, vê-se frente à possibilidade do ato, que lhe parece repugnante. O misto de desejo e asco gera, na moça, uma certa paralisia além de fantasias de morte expressas em seus sonhos. A divisão está também nesta "ameaça" de um parceiro potencial, que ora parece ser o homem mais velho, a quem a jovem é entregue para saldar as dívidas do pai, ora - e isso só nos é insinuado - diante do médico, que é o homem mais próximo e que tem maior acesso a sua intimidade.

De quem falamos? Certamente um leitor de Schnitzler diria tratar-se de *Fräulein Else*, personagem título da novela. Já os leitores de Freud não hesitariam em afirmar ser Dora de *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* a moça supracitada. Não é à toa já que, em se tratando do caso Dora, "sua narrativa assemelha-se a um romance moderno: hesitamos entre Arthur Schnitzler, Marcel Proust e Henrik Ibsen", como diriam os psicanalistas Roudinesco e Plon (1997 p.51) ou, na via inversa, afirmando com Marcelo Backes (2001 p. 7), tradutor de Schnitzler, este "escreveu novelas que podem ser lidas como casos clínicos".(1)

Sem dúvida, as aproximações são inegáveis, fosse o caso de fazermos uma análise que se limitasse aos conteúdos expostos nas duas narrativas. Mas, procuremos agora, a partir dessas semelhanças levantadas, voltar aos textos e ver onde e de que forma essas semelhanças se desfazem. Veremos que, se a temática é tão próxima, os estilos e os modos de tratamento vão em linhas bastante divergentes.

A primeira diferença seria talvez da própria natureza do texto: um relato clínico, apoiado em eventos – supondo, portanto, um referente - de um lado, e do outro, o produto da imaginação de um artista. Essa diferenciação, que poderia parecer fundamental, não será nossa primordial preocupação já que, se o caso Dora tem um apoio em algum evento é também ficcionalizado na medida em que o que temos dele são os relatos de um narrador, que configura um texto segundo sua visão.

A propósito da estrutura narrativa é que encontraremos a fundamental diferença. Mas, antes cabe ser mencionado que Schnitzler, em determinados momentos, fez uso do recurso da narração em terceira pessoa pela ótica de um médico, recurso semelhante à forma de narração do caso de Dora, nome utilizado para preservar o sigilo, como é o caso de *Mein Freund Ypsilon* (1987) cujo início assim se figura:

> "DOS PAPÉIS DE UM MÉDICO: Se houve um homem a cujo destino cabe a designação de tragicomédia, este homem foi, certamente, meu falecido amigo Ypsilon..."(2).
>
> mais adiante Schnitzler virá nos "revelar",
>
> "Martin Brand, assim era seu verdadeiro nome". (3).

Aí já veríamos em Schnitzler dois aspectos que marcam sua enunciação: em primeiro lugar a questão sigilo *versus* desvelamento e a de construção de realidade pela duplicação da linguagem manifesta em sua literatura através desta operação envolvendo uma "modadlidade autonímica" (4) (AUTHIER REVUZ, 2002).

1o. termo: *"Mein Freund Ypsilon"*

2o. termo: "Martin Brand, assim era seu verdadeiro nome."

Nesse caso, o autor marca uma "auto-representação opacificante" (AUTHIER REVUZ, 2002), uma equivalência artificialmente estabelecida entre *Ypsilon* e *Martin Brand*. Ao iniciar um relato *ficcional*, vem revelar-nos de imediato uma *verdade*, ou criar um efeito de verdade ao engendrar uma espécie de meta-ficção às avessas onde, sendo *Ypsilon* o nome falso, há um nome verdadeiro q ue agora sabemos ser *Martin Brand*. Ele vem a partir do segundo termo, que torna equivalente ao primeiro, afirmar sua existência.

Com Freud, ocorre algo num outro sentido. Ao escrever: "*Unsere Patientin, der ich fortan ihren Namen Dora geben will*" ("Nossa Paciente, que doravante gostaria de chamar de Dora."), supõe a verdade da existência da "paciente" à qual o nome Dora é apresentado como fictício.

1o. termo: *Patientin*

2o. termo: *Dora*

Freud propõe uma ligação do tipo transparente entre Paciente e Dora, uma está implicada na outra, mas a escolha de um nome fictício já é apresentada enquanto recurso artificial e não como equivalência entre os termos. No entanto, ao lançar mão deste artifício acaba sustentando o efeito de verdade da existência dessa paciente.

Ao dizerem, ainda que em momentos diversos o "eu minto" ou "*aqui* eu minto", ambos fazem supor uma verdade no outro termo. Nessas operações de duplicação do sujeito, entre o falso e o verdadeiro, o inexistente e o existente, vemos, em ambos os casos (conforme diria Francesco Adorno, tematizando o estilo filosófico de Michel Foucault), o desenvolvimento de uma…

…ficção teórica [que] tem, portanto, por meta procurar efeitos de verdade pelas construções que não pretendem alcançar um nível mais elevado de realidade. Efeitos de verdade a se entender não somente como produção de uma verdade alternativa, mas exatamente como consciência que a verdade se produz e que é necessário descrever suas operações de formação. (ADORNO, 1996 P.66) (5).

Aqui estaria o ponto que nos permite unir ambos os textos - Else e Dora -, posto que ambos apresentam, cada um a sua maneira, uma teoria através de uma construção textual em forma de relato, seja do que é revelado, seja do que é ocultado.

O elemento do sigilo forma o preâmbulo da narração de Freud pela escolha do caso, das personagens envolvidas e do veículo de publicação:

"Escolhi uma pessoa cujas vicissitudes não se apresentaram em Viena, mas sim numa cidadezinha distante, e cujas circunstâncias pessoais devem, portanto, ser praticamente desconhecidas em Viena." "Como é evidente, não conservei nenhum nome que pudesse colocar na pista algum leitor dos círculos leigos; além disso, a publicação do caso numa revista especializada e estritamente científica servirá como garantia contra estes leitores não habilitados." (p.164-165) (6)

A preocupação com a curiosidade escopofílica dos leitores recair sobre a intimidade e a sexualidade de Dora antes do entendimento de suas patologias também está expressa:

"Sei que existem - ao menos nesta cidade – muitos médicos que (por revoltante que possa parecer) preferem ler um caso clínico como este não como uma contribuição à psicopatologia das neuroses, mas como um *roman à cléfs* destinado a seu deleite particular." (p.165) (7).

Freud demonstra com isso, não só a preocupação com a curiosidade, mas, como mais adiante se justificará pensar, com a sua isenção aos ataques por trazer à tona a intimidade da burguesia vienense, sobretudo das "inocentes donzelas":

> "É deplorável ter de dar lugar a tais protestos num trabalho científico, mas que ninguém recrimine a mim por isso, acuse-se antes o espírito da época (...)" (8).

Já Schnitzler, justamente por sua forma de narrar, não cria espaços para justificativas. A narrativa é feita em primeira pessoa e não em terceira. A voz é dada a protagonista. Dora, é bem verdade, também tem voz já que estaria em *associação livre - "Ich lasse nun den Kranken selbst das Thema der täglichen Arbeit bestimmen"* ("Agora deixo que o paciente determine o tema do trabalho cotidiano")(p. 169) – e seus diálogos com o narrador estão ali reproduzidos, sobretudo nas seções que tratam dos sonhos. Mas, em Else, mais do que ela narrar a história de um ponto de vista organizado, lógico e dirigido a um leitor, o que ela nos traz é um fluxo de consciência intransitivo. Trata-se da técnica do *monólogo inter*ior, inaugurada na literatura germânica, por esse mesmo autor, com *Leutnant Gustl* (1900). As vozes internas da personagem, pouco importando sua coerência e inter-conexões, são já do início apresentadas cruamente:

"Teríamos partido às cinco da manhã. No início eu iria me sentir mal, mas depois passaria. Nada mais delicioso do que caminhar de madrugada. O americano caolho da gruta da Rosetta pareceria um boxeador. Talvez tenha perdido seu olho numa luta de boxe. Gostaria de me casar nos Estados Unidos, mas não com um americano. Ou então caso-me com um americano, mas vivemos na Europa. Numa mansão da Riviera. Degraus de mármore até o mar. Eu me estenderia nua sobre o mármore. Quanto tempo faz que estivemos em Mentone? Sete ou oito anos. Eu tinha treze ou catorze anos. Naquela época estávamos numa situação bem melhor. Foi loucura adiar a excursão. A esta hora já teríamos voltado. Às quatro quando fui para o tênis, a carta expressa que mamãe me anunciou por telegrama ainda não havia chegado. Quem sabe já chegou agora. Eu poderia ter jogado mais uma partida de tênis... Por que estes dois jovens me cumprimentam?" (SCHNITZLER, 1923) (9).

Excursão, americano caolho, boxe, casamento não com americano, com americano, mas na Europa, nua sobre o mármore, finanças, excursão, carta da mãe, tênis, garotos cumprimentam. Se um tal fluxo de idéias é concedido também a Dora em sua análise, este não é dado ao leitor, mas somente subentendido, pelo material selecionado pelo narrador em seu relato de fragmentos (*Bruchstück*).

Bom, toda seleção acaba incorrendo numa censura. Censura houve por certo de editores, que o consideraram quebra de sigilo profissional, do hesitante autor que somente veio a publicá-la com quatro anos de atraso e do imaginado "leitor pudico" frente aos assuntos abordados, aos quais o narrador se justifica:

> "Acaso devo me defender desta censura? Reclamei para mim simplesmente os direitos de ginecologista". (p.166) (10).

Mas, em Schnitzler, se há menores barreiras institucionais, no entanto também se causa celeuma quanto ao desnudamento da burguesia vienense que é feito em seus relatos. "Nos seus contos, Schnitzler escreve a história da enfermidade de uma classe social que causa nos seus membros mais sensíveis justamente aquele sofrimento que ela tenta convulsivamente ocultar de si mesma" (BADER, 2000 p.22) Cabe aqui lembrar a abjudicação que o escritor enfrentou junto ao Conselho de Honra dos Altos Oficiais e Cadetes do Exército Imperial após a publicação de *Leutnant Gustl*, a citada novela que inaugura o monólogo interno que, segundo os oficiais, "… die Standsehre verletzt und das Ansehen der österr. ung. Armee geschädigt und herabgesetzt habe" ("prejudicava e depreciava a honra e a imagem do exército austro-húngaro") (apud SCHEIBLE, 1967 p.84).

O desvelamento embaraçoso de uma "enfermidade social" é patente também no psicanalista, sobretudo com seus escritos sobre a sexualidade, em especial os *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*, publicados no mesmo ano de Dora (1905). Pode parecer estranho se pensarmos que o *Psicopathia Sexualis* de Krafft-Ebing era um *best seller*, mas os escritos de Freud sobre sexualidade – e aí se inclue o caso Dora que alterna páginas de narração e de elaboração teórica - não somente serviam como um catálogo de aberrações que atiçavam a escopofilia dos respeitáveis cidadãos. Não, o livro de Kafft-Ebing provocava curiosidade sobre o que era alheio aos leitores, mas Freud "em vez de catalogar as perversões

numa erudita nosografia, aboliu as fronteiras entre o normal e o perverso e, para piorar, entre o sexo adulto e a sagrada inocência infantil" (RODRIGUÉ, 1995 p.118) ou, se nos permitirmos aqui uma adaptação: entre o sexo adulto e masculino e a sagrada inocência das virgens moças de família.

Tema constante em nossas jovens - Else e Dora - ser ou não uma donzela, uma "moça de família":

Else:

> "Jovem moça de boa família. Ah! Boa família! O pai desvia dinheiro de órfãos." / "Nunca, não teria nenhum prazer, teria vergonha". / "Seria o mesmo que as prostitutas da rua Kärtner. Não, não vou me vender." / "Minha voz é envolvente. Como uma vadia." / "Mirem-se no meu exemplo. Eu, a virgem tenho coragem." (p. 56) (11).

Dora:

> "Estreitou-se subitamente a moça e depôs-lhe um beijo nos lábios. Era justamente a situação que, numa mocinha virgem de quatorze anos, despertaria uma nítida sensação de excitação sexual. Mas Dora sentiu naquele momento uma violenta repugnância (...) ela admitiu que podia estar enamorada do Sr. K" (p.196) (12).

Em ambas as histórias, assiste-se a um forte julgamento moral do que se apresenta. Em Else, ele dá-se sobretudo pelos seus questionamentos sobre os que ela vê e sobre como estes a vêem – o julgamento encontra-se no campo do escópico, do olhar:

> "Ontem todos me olharam. Até mesmo aquele pequeno senhor pálido com seu *pince-nez* dourado, / O crepúsculo encara-me pela janela. Como um fantasma. Como cem fantasmas / Para quem estou tão bela. / Para quem tenho estes belos ombros? / [FRED, o primo médico]: Você esta absolutamente encantadora, estou até com vontade de lhe cortejar. / Nunca ninguém me olhou desse jeito. / [A proposta de DORSDAY]: Não quero mais nada do que vê-la. / Bela, bela é o que sou. Contemple-me, noite. Montanhas, vejam-me. Contemple-me céu, veja como sou bela / "Quem o Sr. Von Dorsday pensa que é? Logo ele? Se alguém tem que me ver, também outros deverão me ver" / "Não se deveria olhar assim para uma pessoa que já morreu" / "Meus olhos estão fechados. Ninguém pode me ver. Papai está a salvo."(13).

O olhar circula, atravessa, desvela, e tem na própria Else juíza, ré, advogada e promotora diante dos flagrantes, dos jurados e das testemunhas. Porém, a lei de Schnitzler é o acaso inaudito e incontrolável. Em Dora, o direcionamento do olhar é linear, ele recai do narrador-personagem sobre a protagonista, buscando dela confissões. Como juiz - "(...) mit der Aufforderrung, mir die ganze Lebens- und Krankheitsgeschichte su erzählen" ("solicitando que seja narrada toda a biografia da paciente e a história de sua doença.") (p.173) - , pede o depoimento da testemunha, o pai da moça – " Der Vater berichte mir, dass(...)" ("Contou-me o pai que (...)") (p.183). Mas seu principal papel parece ser o de um promotor:

> "Mas alguns dias depois fez algo que tive de considerar como mais um passo para aproximá-la da confissão" (p.238) –e-"Quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir fica convencido de que os mortais não conseguem guardar nenhum segredo. Aqueles cujos lábios calam denunciam-se com as pontas dos dedos; a denúncia lhes sai por todos os poros". (p. 240) (15).

O sujeito está em ambos os casos *assujeitado* a um olhar implacável. É também, no entanto, esse olhar que o coloca na busca da significação, que o põe em questão. O olhar, como já destacávamos na seção *Do olhar ao sonho*, no segundo capítulo, se é por um lado algo que aproxima nossos autores, também é o que passa a marcar um afastamento entre eles. Em Freud, "quem tem olhos para ver ficará convencido", ou seja, nesse momento, a procura por um sentido parece encontrar a persuasão ao passo que em Schnitzler o olhar é o que põe o sujeito invariavelmente em confusão, que marca o caótico e inaudito da existência, onde o recurso infantil do "fechar os olhos para não mais ser visto" -Meine Augen sind zu. Niemand kann mich sehen. (acima citado) - manifesta a impotência ante a qualquer forma de controle da subjetividade. Essas características, poderemos vê-las na formalização dos textos.

O que se escreve? Como se escreve? Temática e forma. Na produção de um texto esses aspectos podem muito bem se dar independentemente. Como há pouco destacávamos, em ambos os casos, em *Senhorita Else* e *Fragmento de uma análise de histeria* encontra-se uma vasta gama de analogias no que concerne a temática, ao passo que as formalizações dos textos se constituem em direções radicalmente distintas. No entanto, forma e conteúdo, no paradigma defendido, ao menos por Lacan, se dão numa estrutura moëbiana: Abordando um dos aspectos dessa dicotomia, acaba-se por se incorrer no segundo. Partindo deste pressuposto, veremos como o aspecto formal afeta as conotações dadas pelo escritor.

O texto de Else, que coincide com seu fluxo de pensamento tem começo, após uma banal partida de tênis que não serve senão para, ao afastá-la dos interlocutores, transformar o diálogo em monólogo que só terá fim com a morte ou desfalecimento da protagonista. Nem mesmo o sonho de Else em que esta narra seu próprio enterro interrompe a narrativa:

> "Quem vai chorar quando eu morrer? Como seria bom estar morta. Em câmara ardente no salão, as velas acesas. Velas compridas. Doze longas velas. Embaixo o carro fúnebre já esperando.(...) Que horror! Cochicham entre si e não posso ouvir nada pois estou no caixão. (...) Ninguém ousa entrar no aposento. Prefiro me levantar e olhar pela janela. Que lago azul imenso (...) Visto negro porque estou morta. Vou lhes provar isso. Deito-me novamente no caixão. Onde está ela? Levaram-na seqüestrada. E por isso papai está na prisão. E no entanto ele fora absolvido por três anos (...) Irei a pé para o cemitério, assim mamãe não gastará com o enterro. Como ando rápido! Todos estão parados na rua e me admiram. Não se devia olhar desta forma alguém que já morreu." (pp.42-43) (15).

A forma como o texto é colocado convida o leitor a participar da angústia de Else. Ela está transtornada após a proposta de Dorday, que pagará a quantia que libertará seu pai, caso ela se dispa para ele. Algo que ela confessa ter feito voluntariamente em outra ocasião, como se ignorasse a presença dos jovens, os quais a avistavam do barco ao se trocar de janela aberta. Ela precisa agora fazer com testemunho. Dividida diante do ódio a Dorsday e de seu desejo exibicionista ela está delirando, enlouqueceu? Trata-se talvez de uma fantasia cujo enredo ela já não consegue dominar, como fazia com os romances franceses, aos quais compara suas vivências? Ou... estaria ela sonhando? Isto, na narrativa de Schnitzler, é sempre posto em questão: *É sonho, delírio, fantasia ou realidade?* A compartilhar a fatídica e inevitável incerteza, o leitor é convidado, sendo somente ulteriormente revelado a ambos, a Else e ao leitor, que se tratava de um sonho:

> "O que houve? Onde estou? Dormi? Sim. Dormi. Devo inclusive ter sonhado." (p.58) (16).

O relato freudiano, no entanto, tem uma estrutura *analítica* no sentido etimológico do termo, de decompor o todo em partes, e até mesmo epistemo lógico, de ir do complexo para o simples, do efeito para os fundamentos, do teorema para os axiomas. A história é dividida em:

a) Vorwort (Prefácio)

b) I – Die Krankheitszustand (O quadro clínico)

c) II – Der erste Traum (O primeiro sonho)

d) III – Der zweite Traum (O segundo sonho)

e) Nachwort (Posfácio).

No prefácio, o leitor é preparado e advertido sobre a possibilidade ignominiosa de se ler o caso como um *roman-à-clef*, o que já coloca o leitor como possível espectador curioso, porém, de forma alguma esse leitor é convidado a trilhar com Dora seus devaneios, experiências ou sonhos. Os sonhos que são de aspecto fundamental. Cabe lembrar que, apesar da postergação da edição, o relato estava pronto no ano de lançamento do livro dos sonhos (*Traumdeutung*) e este trabalho, cujo título original era *Träume und Hysterie* (Sonhos e Histeria), teria a pretensão de aplicar a teoria dos sonhos à histeria.

Quanto à histeria, cuja estrutura Dora é tomada para exemplificar, também teria sido diagnosticada em Else:

> "Acham que foi um ataque histérico. Não acredito nisso." (p.71) (17).

Mas o importante aqui seria a questão do sonho, lugar que privilegiamos como o de manifestação do sujeito clivado. No trabalho de Freud, que procura dar conta desta manifestação no caso da histeria, eles são postos em suspenso durante a quase totalidade do relato, que transcorre na seção *O quadro clínico*. Cada um dos sonhos terá seu lugar de exposição em separado ao final desta etapa.

Enquanto o texto de Else nos gera a angustiante incerteza sobre a natureza do narrado, Freud, a partir dessas medidas, procura dar alguma segurança ao leitor e à paciente-personagem:

> "- Agora tenho certeza de que o sonho foi o efeito imediato de sua experiência com o Sr. K." (p.227) (18).

Nos capítulos referentes aos sonhos de Dora, esta ganha voz direta a partir dos diálogos ali reproduzidos. No entanto, o que Dora expõe enquanto aparente absurdo do seu sonho é, nos diálogos, sempre colocado numa cadeia lógica e preenchido de sentidos por aquele que nos narra:

> "– Sabia que o senhor ia dizer isso.
>
> - Ou seja, você sabia disso... O sentido do sonho está ficando ainda mais claro "(p. 231). (19).

A forma de exposição do sonho, o primeiro deles, é condensada e destacada por itálico e aspas num parágrafo à parte:

> "1o.sonho: "Há fogo em uma casa, relatou Dora, o pai está diante de minha cama e me desperta. Eu me visto rapidamente. Mamãe quer salvar sua caixa de jóias, mas papai diz: Eu não quero que eu e ambos meus filhos se queimem por causa de sua caixa de jóias. Nós corremos escada abaixo e, assim que estou fora, acordo" (20).

Após o sonho, segue uma exposição, bem como novas formulações na técnica psicanalítica da análise dos sonhos e de seus conceitos fundamentais. Isso apoiado logicamente sobre o narrado no caso clínico bem como nas falas da paciente que é indagada a respeito das relações entre o sonhado e sua experiência com o Sr. K, em *B_* (como é designada pelo autor a localidade onde os acontecimentos se desenrolam). Trata-se, este último, do marido da amante do pai de Dora, ao qual Dora se sente entregue como espécie de recompensa por sua tolerância diante da traição do pai. O Sr. K. teria já insistentemente cortejado Dora, mas na noite anterior ousara beijá-la, ao que ela responde com uma bofetada.

Essa "cena do lago", como Freud a ela se refere - parece ter uma dimensão mais cinematográfica do que literária - estaria ligada ao sonho pelo conflito em que Dora se encontra, entre salvar sua virgindade (pela ligação entre a forma popular de se referir à vagina como caixa de jóias), e o seu desejo realçado de entregar-se a ele. Em relação ao pai, no entanto, haveria, segundo o narrador-investigador, um misto de culpa e desejada vingança, ao substituí-lo pelo senhor K.

Por contigüidade entre a cena de sedução e o sonho, poderíamos pensar uma analogia com o sonho de Else, mas, se Schnitzler sugere uma ligação, esta pode ser ou não elaborada por cada leitor de forma singular.

Os sonhos de Dora e Else formam uma espécie de encruzilhada muito especial. Os sonhos, de uma forma geral, podem ser pensados em ambos os autores como a encruzilhada do olhar e da linguagem. Suas imagens provêm das representações ligadas ao que é visto e se formam através de representações linguageiras. São também uma encruzilhada das faces de um sujeito dividido em seus anseios. Mas, são em especial, nos casos das jovens protagonistas, o cruzamento da sexualidade com a morte.

Else sonha com seu enterro onde pode ver/ser vista - sentido que toma sua sexualidade - sua morte e além dela. Tal como o mítico Orfeu, ela pôde olhar para o olhar aberto, descer pelas interditas trevas e lançar luz sobre a infinitude e o nada. "O olhar inspirado e proibido condena Orfeu à perda completa, e não somente ele próprio, não somente a seriedade do dia, mas a essência da noite".(BLANCHOT, p.174) Else é ofuscada pela visão de seu desejo e a sua vida tem seu fim anunciado em seu sonho, em suas fantasias de suicídio que, quando se aproximam do ato, já parecem novamente um sonho.

Dora se detêm ante a morte anunciada em seu segundo sonho. No sonho, quem morre é seu pai e a angústia aparece frente à procrastinação, à impossibilidade de chegar ao cemitério. O sonho mata aqueles que estão ligados ao seu desejo: o pai, o Sr.K e o médico-narrador ao qual ela concomitante anuncia a desistência do tratamento. A morte em Dora é a do desejo que é sufocado antes que venha à tona. Morte que para Schnitzler nem poderia ser considerada como tal, uma vez que a vida só começaria quando, através de reviravoltas e vicissitudes externas, ocorre uma mudança psíquica de extremo sofrimento e felicidade (LUKAS, 1996 p.37). Dora não chegaria a aceder à *vida* numa ótica schnitzleriana, já que essa começaria diante de uma torção subjetiva que a coloca em meio ao cruzamento da sexualidade com a morte.

Se Dora é aqui um exemplo de paralisação diante de uma divisão, ela nos serve de analogia para aquela divisão que ocorre no autor diante do estilo de sua composição, a já tratada divisão entre o científico e o estético na formulação do saber. No texto de Dora o narrador-autor retifica o fato de ser um médico, um "investigador científico" que portanto, infelizmente, não poderia ceder aos belos enredos e construções enunciativas de um *Dichter*, um artista da escrita:

> "Tenho que considerar uma outra complicação a qual certamente não daria espaço, caso devesse eu inventar um tal estado anímico para uma novela, e não, como médico, dissecá-lo. O elemento que apontarei agora só serve para turvar e confundir a beleza do conflito poeticamente estabelecido (*poesiegerecht*) que pudemos observar em Dora; ele é justificadamente sacrificado pela censura do escritor, que certamente simplifica e abstrai quando faz as vezes de psicólogo". (p.220) (21).

É realmente intrigante este trecho de Freud, quando, após <u>estas</u> reservas de que não ser trataria de um texto de ficção, ele passa a especular sobre a possível homossexualidade de Dora. Seus argumentos, a partir daí, dar-se-ão numa construção apoiada nas metáforas e fantasias, algo tão próprio da arte literária e dramática. Não ao acaso, teremos, na página seguinte, uma comparação estrutural do conflito de Dora com o drama da *Medéia* de Eurípides, onde Dora estaria para Creusa assim como a Sra. K. estaria para Medéia. O estilo que lhe parece escapar à vontade tende novamente para o da "prosa-científica". A censura de que ele trata parece não ter outro destinatário que não ele próprio em sua tentação pela exposição do conflito como *poesiegerecht* (poeticamente estabelecido), para usar o termo por ele empregado.

Essa espécie de constatação sobre seu estilo de investigação, que poderíamos considerar concomitante a sua teorização envolvendo uma certa depreciação do estilo dos ficcionistas diante de um pretenso rigor científico, já havia sido feita em outro trabalho seu também dedicado à exposição e análise da histeria:

> "Nem sempre fui psicoterapeuta. Como outros neuropatologistas, fui preparado para empregar diagnósticos locais e eletroprognósticos, e ainda me causa estranheza que os relatos de casos que escrevo pareçam contos e que, como se poderia dizer, falte-lhes a marca de seriedade da ciência. Tenho de consolar-me com a reflexão de que a natureza do assunto é evidentemente a responsável por isso, e não qualquer preferência minha. A verdade é que o diagnóstico local e as reações elétricas não levam a parte alguma no estudo da histeria, ao passo que uma descrição pormenorizada dos processos mentais, como as que estamos acostumados a encontrar nas obras dos escritores imaginativos, me permite, com o emprego de algumas fórmulas psicológicas, obter pelo menos alguma espécie de compreensão sobre o curso dessa afecção." (FREUD, 1895 p.227)(22).

No entanto, se em Freud, ora a depreciação recai sobre o estilo dos ficcionistas onde "falte-lhes a marca de seriedade da ciência" (acima citado) quando, no caso Dora, a crítica recai sobre o paradigma médico,

quem Freud chama em seu auxílio é um ficcionista-médico, ninguém menos que o *Doktor-Dichter* Arthur Schnitzler:

Um escritor de ficção, que, aliás, também é medico, Arthur Schnitzler, deu sua certa expressão a este conhecimento em seu "Paracelsus" (p.203, Nota) (23).

Qual a verdade de que este *Dichter*, ao contrário dos outros médicos, tem conhecimento? Em que contexto Freud o evoca? Pois ele traz o nome de Schnitzler ao afirmar que:

Aquele que pretende curar o doente tropeça então, para seu assombro, numa grande resistência (Widerstand), que lhe ensina que a intenção do doente, de se livrar de seus males não é tão cabal nem tão séria quanto parecia. (24).

O sujeito não está totalmente disposto e exposto àquilo que convencionalmente se chama de realidade. Uma *Wirklichkeit* (realidade externa, a do senso comum) lhe pede que lute contra seus "males " mas não se pode negar as *Realitäten* (realidades potenciais) que no sujeito operam - pelo viés da fantasia - com força de verdade.

Abordando questões da lógica subjetiva, a verdade buscada nem sempre é aquela com a qual a sociedade científica se satisfaz ou se preocupa, e sim a *verdade* que, em termos de uma obra de ficção, designa não a adequação factual àquilo que aconteceu, mas àquilo que potencialmente poderia ter acontecido; ou a coerência interna da realidade construída a partir de uma personagem (CANDIDO et al. 1968).

Freud, em todo o seu relato dos conflitos de Dora e posteriormente no tratamento das fantasias histéricas, demonstra este entendimento, no entanto, justamente o veículo de publicação e o público ao qual é direcionado operam uma certa incongruência de dois discursos, o discurso da ciência descritiva e o das construções ficcionais. Ao discorrer sobre o sujeito, não se trata de descrever o que ele representa e sim de demonstrá-lo por construções – este é o ponto.

O texto de Schnitzler ao qual Freud se refere trata justamente de uma crítica a noção de *verdade factual* e rica em significados apriorísticos, algo tão caro à comunidade à qual o texto de Freud é dirigido; a *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie*. Já no *Paracelsus* de Schnitzler, "a oposição entre 'loucura/ ficção/ encenação' e 'realidade/ verdade' é neutralizada e posta como irrelevante: Ambas são ali o caso: 'loucura', pois não se consumou o acontecido, e 'realidade', pois potencialmente assim o é" (LUKAS, 1996 p.277)." (25) Algo que se confirma na constatação do "terapeuta mesmerizador" Paracelsus.(26)

> "O que não é encenação, disto que fazemos sobre a terra. (...) Verdade e Mentira, Sonho e vigília fluem um no outro." (SCHNITZLER, 1887 p.256)(27).

Tudo é encenação, diz Paracelsus. A encenação é algo que remonta em nossos autores a um interesse antigo: o anfi-*teatro* de Charcot e suas histéricas. Na Salpêtrière, Meca das instituições psiquiátricas, o Professor Charcot costumava promover seus shows com as histéricas de todas as sortes e tipos. Estando elas sob o magnético efeito da hipnose, convidados da platéia eram chamados a intervir no processo. Entre o mesmerismo e a psiquiatria, o extravagante professor soube interessar e influenciar ambos Freud e Schnitzler. Este último, que sempre viu a psicanálise com reservas, nunca poupou elogios públicos às traduções que Freud fazia dos estudos sobre hipnose de seu mestre francês.

Tudo é encenação mas, ao contrário das abertas apresentações charcotianas, as histéricas de Freud e Schnitzler, aqui representadas por Dora e Else, atuam no palco privado do convívio familiar. Se tudo é encenação, as histéricas com suas fantasias são o exemplo potencializado disso. Tal parece ser a posição de Else frente à vida. Em seus devaneios, tudo parece estar sempre se remetendo aos seus romances franceses, aos quais ela adapta uma "realidade exterior" que lhe é imposta. A realidade que ela vive é o misto não fundido destas duas, a que vive e a que é vivida. Algo semelhante ao caso de Dora, que também busca ajustar a realidade de suas fantasias à outra que lhe é imposta. A diferença é que, se as fantasias de Else são mostradas, discorre-se sobre elas, as de Dora são construídas analiticamente pelo autor e não através de sua enunciação, dando a entender que quem ali se apresenta como sujeito, não é a personagem principal e sim o narrador.

Em Else, como já víamos, este narrador parece inexistente. Não parece haver um narratário, um outro incorporado, a quem o discurso é dirigido. Este outro é fragmentado e amorfo, o que numa volta ao sujeito assim também o faz. Em Dora, existe uma dupla alterização: a subentendida entre narrador e protagonista, e aquela entre o protagonista e o leitor, ao qual já é atribuído qualidades (o pudico, o estritamente científico, o infame *voyeur*).

Tomamos a liberdade de colocar Else entre este grupo de mulheres que se designava como histéricas. Não o fazemos a partir de uma análise de seu comportamento à luz da teoria freudiana, o que seria um contra-senso. O termo histérica já era algo que havia sido apropriado pela cultura e, não à toa. Else suspeita que a consideram como tal – *Acham que foi um ataque histérico* (p.99) – quando tem o seu desmaio ao se despir diante da multidão. Mas, o ponto em que tomamos o termo *histérica* é esse do qual a cultura se apropria, o de um tormento que aflige as jovens moças burguesas, um tormento que alguns consideram encenação, mas ainda que não o seja no sentido de uma falsidade o é na medida em que este tormento é posto em cena. Posto em cena como demanda de atenção, de amor.

Um pouco de ternura, porque se é bonita, um pouco de preocupação quando se tem febre, mandam-me à escola, aprendo piano e francês em casa e no verão mandam-me para o campo, e no aniversário ganho presentes e à mesa, conversa-se sobre qualquer assunto. Mas alguém se preocupou em saber o que se passa comigo, as angústias que sinto? (pp.45-46) (28).

Essas moças, cujo mal era comumente designado como *petite histérie* ou mesmo bovarismo (29), são àquelas que de alguma forma são designadas para o duplo papel de sujeito/objeto. *Objeto* de interesse, curiosidade, sedução, encantamento e *sujeito* que se coloca como a expressão da dinâmica do desejo que trazíamos no discurso do sonho.

Poderemos sim, a partir de Lacan, entender o porquê da escolha de nossos autores por este *sujeito histérico*. Pois é ele quem "melhor *coloca em cena* que o desejo do homem é o desejo do outro." (QUINET, 2002 p.195) O histérico "realiza-se, portanto, como objeto no registro teatral, oferecendo-se assim ao outro e fazendo dele o espelho de seu desejo (idem). Desejo que excita e ameaça. Em Else, a ameaça aparece em seu delírio final diante de Cissy, um duplo, uma substituta invasora, roubando a atenção de seu amado.

Cissy está diante do espelho. O que ela faz aí? O espelho é meu. Minha imagem ainda está lá? O que eles, Paul e Dorsday estão falando na porta? Sinto o olhar de Cissy. Ela me olha através do espelho. (p.71)(30).

Notas:

(1) Visto que neste artigo citaremos à exaustão essas duas obras, não indicaremos a cada vez as datas das respectivas publicações: *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* (1905) e *Fräulein Else* (1924).

(2) "Aus den Papieren eines Arztes: Wenn auf irgendein Menschenschicksal das Wort ‘Tragikomödie’ passen mag, so ist es sicherlich das Schicksal meines nun verstorbenen Freundes Ypsilon..."

(3) "Martin Brand, so hieß er mit seinem wahren Namen."

(4) "Um modo do dizer pelo qual a enunciação de um elemento X qualquer de uma cadeia é duplicado por – isto é, comporta – sua própria representação, *reflexiva* portanto e *opacificante*" (AUTHIER-REVUZ).

(5) "La fiction théorique a donc pour but de poursuivre des effets de vérité par des constructions qui ne prétendent pas atteindre un niveau plus ou moins élevé de réalité. Effets de vérité à entendre non seulement comme production d'une vérité alternative, mais justement comme conscience que la vérité se produit et qu'il faut décrire ses opérations de formation."

(6) "Ich habe eine Person ausgesucht, deren Schicksale nicht in Wien, sondern in einer fernab gelegenen Kleinstadt spielten, deren persönliche Verhältnisse in Wien also so gut wie unbekannt sein müssen; (...) Es ist selbstverständlich, daß kein Name stehen geblieben ist, der einen Leser aus Laienkreisen auf die Spur

führen könnte; die Publika-tion in einem streng wissenschaftlichen Fachjournal sollte übrigens ein Schutz gegen solche unbefugte Leser sein."

(7) "Ich weiß, daß es - in dieser Stadt wenigstens - viele Ärzte gibt, die - ekelhaft genu g - eine solche Krankengeschichte nicht als einen Beitrag zur Psychopathologie der Neurose, sondern als einen zu ihrer Belustigung bestimmten Schlüsselroman lesen wollen."

(8) "Es ist jämmerlich, solchen Verwahrungen und Beteuerungen einen Platz in einem wissenschaftlichen Werke einräumen zu müssen, aber man mache mir darob keine Vorwürfe, sondern klage den Zeitgeist an, (...)"

(9) "Um fünf Uhr früh wär' man aufgebrochen. Anfangs wär' mir natürlich übel gewesen, wie gewöhnlich. Aber das verliert sich. – Nichts köstlicher als das Wandern im Morgengrauen. – Der einäugige Amerikaner auf der Rosetta hat ausgedehen wie ein Boxkämpfer. Vielleicht hat ihm beim Boxen wer das Aug' ausgeschlagen. Nach Amerika würd' ich ganz gern heiraten, aber keinen Amerikaner. Oder ich heirat' einen Amerikaner und wir leben in Europa. Villa an der Riviera. Marmorstufen ins Meer. Ich liege nackt auf dem Marmor. – Wie lang ist's her, daß wir in Mentone waren? Sieben oder acht Jahre. Ich war dreizehn oder vierzehn. Ach ja, damals waren wir noch in besseren Verhältnissen. – Es war eigentlich ein Unsinn, die Partie aufzuschieben. Jetzt wären wir jedenfalls schon zurück. – Um vier, wie ich zum Tennis gegangen bin, war der telegraphisch angekündigte Expressbrief von Mama noch nicht da. Wer weiß, ob jetzt. Ich hätt' noch ganz gut ein Set spielen können. – Warum grüssen mich diese zwei jungen Leute?"

(10) "Ich soll mich nun wohl auch gegen diesen Vorwurf verteidigen? Ich nehme einfach die Rechte des Gynäkologen."

(11) "Junge Dame aus guter familie. Ha, gute Falmilie! Der Vater veruntreut Mündelgelder. (p.22) / Nie und nimmer, ich hätte gar keine Freude davon. (p. 38) / Da wäre ich ja wie ein Frauenzimmer von der Kärtnerstrasse. Nein, ich verkaufe mich nicht. (p. 38) / Ganz schmelzend rede ich. O, ich Luder (p. 51) / Nehmt euch ein Beispiel. Ich, die Jungfrau, ich traue mich."

(12) "[Herr K.] presste plötzlich das Mädchen an sich und drückte ihm einen Kuß auf die Lippen. Das war wohl die Situation, um bei einem 14jährigen unberührten Mädchen eine deutliche Empfindung sexueller Erregtheit hervorzurufen. Dora empfand aber in diesem Moment einen heftigen Eckel."(p.186) / "(...) ergab sich"(...), dass sie in Herrn K. verliebt gewesen war."

(13) "Sie haben mich gestern alle angestarrt. Auch der balsse kleine Herr mit dem goldnen Zwicker. (p.20) / Die Dämmerung starrt herein. Wie ein Gespenst start sie herein. Wie hundert Gespenster. (p. 21) / Für wen bin ich schön? (p. 22) / Für wen hab' ich sie denn, die herrlichen Schultern? (p.23) / [FRED, o primo medico:] "Du siehst wirklich entzükend aus, Else, ich hätte grosse Lust, dir den Hof zu machen." (p. 25) / Nie hat mich ein Mensch so angeschaut. (p. 33) / [A proposta de von Dorsday:] Und für diesmal will ich nichts anderes, Else als – Sie sehen, (p. 34) / Schön, schön bin ich! Schau' mich an, Nacht! Berge schaut mich an! Himmel schau mich an, wie schön bin ich (p. 56) / Wie kommt denn der Herr von Dorsday dazu? Gerade der? Wenn einer mich sieht, dann sollen mich auch andere sehen. (p. 55) / Wie darf man jemanden anschauen, der tot ist! (p. 43) / Meine Augen sind zu. Niemand kann mich sehen. Papa ist gerettet. (p. 66)"

(14) "Aber einige Tage später führte sie etwas auf, was ich als weitere Annährung na das Geständinis betrachten musste" "Wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, überzeugt sich, dass die Sterblichen kein Geheimnis verbergen können. Wessen Lippen schweigen, der schwätzt mit den Fingerspitzen; aus allen Poren dringt ihn der Verrat."

(15) "Wer wird weinen, wenn ich tot bin? O, wie schön ware das tot zu sein. Aufgebahrt liege ich im Salon, die Kerzen brennen. Lange Kerzen. Zwölf lange Kerzen. Unten steht schon der Leichenwagen. (…) Pfui, pfui. Jetzt flüstern sie miteinander. Ich kann nichts hören, weil ich aufgebahrt bin. (…) kein Mensch traut sich ins Zimmer. Ich stehe lieber auf und schaue zum Fenster hinaus. Was für ein grosser blauer See! (…) Ich habe ja schwarze Trauerkleid an, weil ich tot bin. Ich werde es euch beweisen. Ich lege mich gleich wieder auf die Bahre hin. Wo ist sie denn? Fort ist sie. Man hat sie davongetragen. Man hat sie unterschlagen. Darum ist der Papa im Zuchthaus. Und sie haben ihn doch freigesprochen auf drei Jahre. (…) ich werde jetzt zu Fuss auf den Friedhof gehen, da spart die Mama das Begräbnis. Ah, wie schnell ich

gehen kann. Da bleiben sie alle auf den Strassen und wundern sich. Wie darf man jemanden so anschauen, der tot ist!"

(16) "Was ist denn? Wo bin ich denn? Habe ich geschlafen? Ja. Geschlafen habe ich. Ich muss sogar geträumt haben."

(17) "Ein hysterischer Anfall wird behauptet. Ich glaube kein Wort davon."

(18) "Jetzt bin ich sicher, daß der Traum die unmittelbare Wirkung des Erlebnisses mit Herrn K. war."

(19) "-Ich wußte, daß Sie das sagen würden."

- Das heißt, Sie wußten es. – Der Sinn des Träumes wird nun noch deutlicher"

(20) "I. Traum: *In einem Haus brennt es*, erzählte Dora, *der Vater steht vor meinem Bett und weckt mich auf. Ich kleide mich schnell an. Die Mama will noch ihr Schmuckkästchen retten, der Papa sagt aber: Ich will nicht das ich und meine beiden Kinder wegen deines Schmuckkästchens verbrennen. Wir eilen herunter, und so wie ich draußen bin, wache ich auf.* (p.225) (grifos do Autor)"

(21) "Ich muss nun eine weitere Komplikation gedenken, der ich gewiß keinen Raum gönnen würde, sollte ich als Dichter einen derartigen Seelenzustand für eine Novelle erfinden, anstatt ihn als Arzt zu zergliedern. Das Element, auf das ich jetzt hinweisen werde, kann den schönen*poesiegerechten* Konflikt, den wir bei Dora annehmen dürfen, nur trüben und verwischen; es fiele mit Recht der Zensur des Dichters, der ja auch vereinfacht und abstrahiert, wo er als Psychologe auftritt, zum Opfer. "

(22) "Ich bin nicht immer Psychotherapeut gewesen, sondern bin bei Lokaldiagnosen und Elektroprognostik erzogen worden wie andere Neuropathologen, und es berührt mich selbst noch eigentümlich, daß die Krankengeschichten, die ich schreibe, *wie Novellen zu lesen sind*, und daß sie sozusagen *des ernsten Gepräges der Wissen-schaftlichkeit* entbehren. Ich muß mich damit trösten, daß für dieses Ergebnis die Natur des Gegenstandes offenbar eher verant-wortlich zu machen ist als meine Vorliebe; Lokaldiagnostik und elektrische Reaktionen kommen bei dem Studium der Hysterie eben nicht zur Geltung, während eine eingehende *Darstellung der seelischen Vorgänge*, wie man sie *vom Dichter zu erhalten* gewohnt ist, mir gestattet, bei Anwendung einiger weniger psycho-logischer Formeln doch eine Art von Einsicht in den Hergang einer Hysterie zu gewinnen."

(23) "Ein Dichter der allerdings auch Arzt ist, Arthur Schnitzler, hat dieser Erkenntnis in seinem "Paracelsus" sehr richtigen Ausdruck gegeben. [médico, personagem-título do referido drama]"

(24) "Wer den Kranken gesund machen will, stößt dann zu seinem Erstaunen auf einen großen Widerstand, der ihn belehrt, daß dem Kranken mit der Absicht, das Leiden aufzugeben, nicht so ganz, so voll Ernst ist."

(25) "Die Opposition zwischen 'Wahn/Fiktion/Spiel' und 'Realität/Wahrheit' wird neutralisiert und irrelevant gesetzt: Beides ist der Fall, 'Wahn', weil es nicht faktisch geschehen ist, 'Realität', weil es potentielle Realität ist".

(26) "O drama de Schnitzler que leva o nome do protagonista se passa na Basiléia do início do século XVI. Paracelsus é um médico que, de retorno à cidade, provoca furor ao demonstrar em praça pública os seus conhecimentos heterodoxos e poderes relativos à sugestão hipnótica. Mais adiante, ao ser tratado como charlatão, hipnotiza Justina, a esposa de seu provocador, o armeiro Cyprian, que sob efeito da hipnose, confessa ter um caso com seu morgado, Anselm. Cyprian passa a ser atormentado não por uma verdade confessa enquanto ato, mas enquanto potencial ou desejada pela esposa."

(27) "Was ist nicht Spiel, was wir auf dieser Erde treib en. (…) Es fließen ineinander Traum und Wachen, Wahrheit und Lüge."

(28) "Ein bißchen Zärtlichkeit, wenn man hübsch aussieht, und ein bißl besorgtheit, wenn man Fieber hat, und in die Schule schicken sie einen, und zu hause lernt man Klavier und Französisch, und im Sommer geht man aufs Land un zum Gebutstag kriegt man Geschenke und bei Tisch reden sie allerlei."

(29) "Interessante conexão com o universo do ficcional através da personagem Emma Bovary de Gustave Flaubert."

(30) "Cissy stellt sich vor den Spiegel hin. Was machen Sie vor dem Spiegel dort? Mein Spiegel ist es. Ist nicht mein Bild noch drin? Was reden sie draußen vor der Tür, Paul und Dorsday? Ich fühle Cissys Blick. Vom Spiegel aus sieht sie zu mir her."

Referências:

ADORNO, Francesco P.(1996) – Le style du Philosophe, Paris: Éditions Kimé.

AUTHIER–REVUZ, Jacqueline (2002) – L´auto-representation opacifiante du dire dans certaines formes de " couplage", (Inédito).

BACKES, Marcelo (2001) – Prefácio, in SCHNITZLER, Arthur – A Senhora Beate e seu Filho, Porto Alegre: L&PM.

BADER, Wolfgang (1987/1999) – Áustria, Viena, Schnitzler, in SCHNITZLER, Arthur – Contos de Amor e Morte, São Paulo: Cia. das Letras.

BLANCHOT, Maurice (1987/1955) – O espaço literário, São Paulo: Rocco.

CANDIDO, Antonio et al. (1968/1985) – A Personagem de Ficção, São Paulo: Perspectiva.

FREUD, Sigmund (1895/1999) – Zur Ätiologie der Hysterie in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

FREUD, Sigmund (1905/1999) – Bruchstück einer Hysterieanalyse, in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

LUKAS, Wolfgang (1996) – Das Selbst und das Fremde – Epochale Lebenskrisen und ihre Lösungen im Werk Arthur Schnitzlers, Munique: Wilhelm Fink Verlag.

QUINET, Antonio (2002) – Um Olhar a mais – Olhar e ser visto na Psicanálise, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

RODRIGUÉ, Emilio (1995) - Sigmund Freud – O século da Psicanálise: 1895 – 1995 Volume 1, São Paulo: Escuta.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel (1997) - Dicionário de Psicanálise, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SCHEIBLE, Hartmut (1976) - Arthur Schnitzler, Hamburgo: Rohwohlt.

SCHNITZLER, Arthur (1889/1995) - Mein Freund Ypsilon in Sterben, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

SCHNITZLER, Arthur (1900a/2001) - Leutnant Gust, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

SCHNITZLER, Arthur (1924/1996) – Fräulein Else in Die Frau des Richters, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Sancho lee una carta
o
El valor de *cierto ángulo secreto* en la transferencia psicótica

Raúl Vidal

a la memoria del *caballero* Bernard Casanova

Pues una certidumbre está allí:
(...) la obra de Cervantes es esencialmente una Erótica.
Louis Combet,
Cervantès ou les incertitudes du desir.

Gracias a una cantidad de historias de bandidos y de novelas de caballerías leídos durante las noches y las veladas, Sancho Panza, que nunca se vanaglorió de eso, logró tan bien durante años alejar de él a su demonio -al que más tarde le dio el nombre de Don Quijote- que éste cometió sin moderación las acciones más locas, acciones que, por falta de un objeto determinado con anterioridad y que hubiera debido ser precisamente Sancho Panza, no causaban, sin embargo, ningún daño a nadie. Movido quizá por cierto sentimiento de responsabilidad, Sancho Panza, que era un hombre libre, siguió estoicamente a Don Quijote, cosa que le procuró hasta el fin una diversión llena de utilidad y de grandeza.
Franz Kafka,
La verdad sobre Sancho Panza.

Jacques Lacan culmina su seminario *Las estructuras freudianas en las psicosis* -el 4 de julio de 1956- con una cita del texto de Guillaume Apollinaire *El Encantador pudriéndose*. En ella, el monstruo *Chapalu* (cabeza de gato, pies de dragón, cuerpo de caballo y cola de león) termina diciendo que "aquél que come ya no está solo" (1).

J. Lacan no lo aclara, pero lo que a continuación Chapalu devora, es nada más y nada menos que los cuerpos palpitantes de las Esfinges. ¿Es nimio detalle que J. Lacan haga uso de un monstruo que come esfinges, para terminar un seminario en el cual no deja de llamar la atención sobre el equívoco que habría cometido Sigmund Freud, al intentar abordar la locura desde el complejo de Edipo y la represión? Hecha la pregunta, sólo resta sumergirnos en la espesura de bosque que ella representa. La imagen que uso no es puro azar. El asunto tiene que ver con los bosques.

Chapalu, que según J. Lacan, es "aquel que verdaderamente ha encontrado la clave... analítica" (2), forma parte de una historia contada y vuelta a contar hace muchos siglos, en una época de franco predominio de las culturas orales. G. Apollinaire retoma al iniciar su relato, casi sin modificación alguna, una versión en prosa de *Lanzarote del Lago*, libro (3) de caballerías publicado en 1533 (4); la que a su vez reaviva un episodio de las sagas artúricas (siglos V y VI): el mago Merlín -de cuyo padre nada se sabe, salvo que fue un demonio íncubo llamado Aquibez que en una noche oscura al sur de Gales había poseído a su madre, una doncella de singular belleza que sólo estaba dispuesta a yacer junto a un hombre al que jamás viera-, el mismo mago que profetizó el reinado de Arturo y el destino de la futura Inglaterra, el mismo que aconsejó la creación de la Mesa Redonda y con ella una nueva caballería, el que por poseer el secreto de José de Arimatea anunció los misterios del Santo Grial; este Encantador (que no es otro al que se refiere el título del relato)... se pudre, víctima del amor.

Por amor a la Dama del Lago, Merlín cae víctima del saber que él mismo le enseña. Por amor, el Encantador

> (...) le enseña lo que ella le pide, y la doncella **escribe** las palabras que escucha, (...) cuando aprendió de él todos los encantamientos que quería aprender lo hizo entrar en la tumba, en el **bosque profundo, oscuro y peligroso**. (5)

De alguna manera, en torno a este pequeño párrafo de G. Apollinaire, deseo estructurar el presente escrito. Es decir, puesto que Merlín transmite *oralmente* un saber y la doncella *escribe* las palabras del mago (6), debemos preguntarnos por tal operación y su importancia para el análisis *en* la locura.

I

Si hay bosque, hay locura. Esta aseveración tiene sentido si nos ubicamos en la Edad Media, cuando era necesario internarse entre los robles y encinas centenarios para -en contacto con las hadas y los gnomos- encontrar a *Locura*. Françoise Davoine en su escrito *De la tragédie aux sotties*, comentando las ideas de Jean Dufournet, nos dice que

> (...) los hombres de la Edad Media *se entregaban a una investigación atenta y apasionada de la locura*. Su lugar es **el bosque** donde se abolía el tiempo, al contacto con las hadas {*fées*} - etimológicamente *fata*, cosas dichas, el *fatum* latino, clave de la palabra y del destino que con el acento dará *fada* [vocablo francés, derivado del latín *fatuus* (insensato), que es posible traducir con la expresión "un poco loco"]. Esas hadas procuran el olvido del tiempo cerca de las fuentes. Ellas tendrán por avatares, tres siglos más tardes, las madres tontilocas de las*sotties*, y sus *secuaces* {*suppôts*} los locos. *Suppositum* es la palabra del sujeto que, bajo su coqueluchón inmunizador, va a tomar la palabra para decir lo que no hay que decir. Genios malignos y duendes, se los llamará tontos, locos, tontilocos {*sots*}, bromistas que hacen reír, galanes, antes que desaparezcan a fines del siglo XVI, en el naufragio de las culturas orales.(7)

En el relato de G. Apollinaire, el bosque "profundo y oscuro" -especie de letanía o fórmula mágica con la que se lo define en 16 ocasiones a todo lo largo del escrito (8)- está repleto de "seres de lenguaje" (9) que aluden al destino: ninfas, faunos, silvanos, brujas, diablos y encantadores como Arcalaus (el mismo que encantó a Amadís de Gaula: aquel caballero andante que inspira constantemente la locura *en* Don Quijote). Además, como si esto fuera poco, no deja de hacerse presente Urganda la Desconocida, quien -además de ser una maga protectora en el libro de caballerías*Amadís de Gaula*- es *buena amiga* del hidalgo de La Mancha (10) y autora del primero de los ficticios poemas laudatorios que Miguel de Cervantes ubica al comienzo de su novela (11).

En ese clima de *mundo al revés*, tan propio de la Edad Media (12), en el que se sumerge la bella obra de G. Apollinaire, también está Amor. No de cualquier modo, sino como se lo muestra en la poesía cortesana medieval: tirando sus dardos hacia lo inalcanzable. Es decir, de una manera similar a como es representado en la primera parte de un largo poema de 4.000 versos, *Le Roman de la Rose*, compuesto por Guillaume de Lorris, allá por 1235:

> El joven poeta sueña que llega en el mes de mayo a un jardín amurallado; en este jardín reina el Amor, y a su lado moran la Alegría, la Juventud, la Generosidad. El joven poeta ve una Rosa y ansía cortarla; pero está cercada por un seto de espinas y guardada por el Miedo, el Pudor, la Maledicencia y otras fuerzas semejantes: todas estas figuras alegóricas le impiden acercarse a ella. (13)

Se hace evidente para el amante, entonces, un *destino*: lo amado es inalcanzable. Como sucede en una de las cuestiones planteadas en lo que se dio en llamar *Cortes de Amor* (14), donde la pregunta que importa es la mayor o menor nobleza del marido y del cortejante de la dama: ésta ha prometido acceder a los requerimientos amorosos de este último sólo si el mismo supera ciertas pruebas imposibles, y éste lo logra; entonces, la dama pide consejo a su marido, quien sostiene que ella debe cumplir su promesa... claro que, cuando el cortejante descubre tal gesto generoso de su rival, renuncia a recoger el fruto maduro de tan pronunciada espera (15). Amada inalcanzable, como la de la leyenda biográfica del cruzado y poeta provenzal Jaufres Rudels de Blaie (*Blaye*, Saintogne), que enamorado de una lejana dama a quien nunca vio y de la cual sólo recibe noticias a través de peregrinos que vienen de Antioquía (Asia Menor), decide emprender el largo viaje, pero enferma y muere antes de encontrarse con su amada (16). El mismo Jaufres Rudels que canta:

> (...)
>
> Jamás de amor me regocijaré
> si no es de este lejano amor,

> (...) (17)

De igual manera y en un marco similar, en *El Encantador pudriéndose*, Amor interviene creando ese espacio mítico que es el bosque medieval, donde el *destino* señala esta particular erotología: la del *Amor Cortés*. Bosque que tiene las características de un *jardín mítico* y *poético* del tipo de los que Claude Calame define en la antigua Grecia como

> (...) espacios elaborados simbólicamente por la leyenda y por sus manifestaciones poéticas. Jardines "míticos" y poéticos, reverdecidos y floridos, y con los que la investigación requiere una sensibilidad semiótica en la construcción simbólica y en sus efectos de sentido. (18)

Vale aclarar que esta articulación que realizo entre la Grecia arcaica y el Medioevo, ayudado por los trazos del pasado que rescata G. Apollinaire, no es fútil exceso si se tiene en cuenta que

> Algunos rasgos del espíritu medieval surgieron en el primer siglo de nuestra era, otros procedían de la época helenística. Por otra parte, la mayoría de esos rasgos sobrevivieron al llamado Renacimiento y conservaron plenamente su vitalidad hasta fines del siglo XVII, en España, en Inglaterra y en otros países. (19)

Estas cosas no son raras en la Literatura, ni tampoco en la Locura. Un *campo de locura* está constantemente balizándose con *guiños* que provienen de perdidos, borrados, destruidos *campos de lectura*. Por ello no me es difícil partir de J. Lacan, pasar por Apollinaire, luego hacer una escala en la tradición artúrica, retroceder hasta la Grecia arcaica, y de allí saltar al Siglo de Oro español.

II

Existe un episodio en *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, en el que el caballero andante parece querer entablar un diálogo con el bosque; cuando al quedarse sin la compañía de su escudero ocupa su tiempo en escribir

> (...) y en suspirar, y en llamar a los faunos y silvanos de aquellos bosques, a las ninfas de los ríos, a la dolorosa y húmida Eco, que le respondiese, consolasen y escuchasen (...) en tanto que Sancho volvía. {(I, 26), pp. 337 y 338} (20)

Este bosque habitado por la ninfa Eco: aquella que se enamora de Narciso y al no conseguir respuesta de su amado, desesperada, se retira a un lugar solitario, llegando a debilitarse hasta sólo perdurar en tanto voz (21) (curioso parecido con la penitencia que en tal ocasión lleva adelante Don Quijote); este bosque, presente en el capítulo 25 de la 1ra parte de la novela, es una curiosa mixtura entre un bosque medieval (paradigmático de la poesía provenzal (22)) y una pradera de amor (*leimón*) de las que C. Calame describe como el

> (...) lugar privilegiado para entablar un diálogo sobre la potencia de Eros; lugar que se revelará, (...) como el santuario de las Musas donde nace la palabra filosófica destinada a los discípulos - ¡*erômenoi*! ¿Amor? (23)

Acorde con esto, en la penitencia que emprende Don Quijote en aras de que su amada Dulcinea reconozca sus méritos caballerescos, el hidalgo de la Mancha, antes de separarse de su escudero, llega a un lugar en la Sierra Morena, situado

> (...) al pie de una alta montaña, que, casi como peñón tajado, estaba sola entre otras muchas que la rodeaban. Corría por su falda un manso arroyuelo, y hacíase por toda su redondez un prado tan verde y vicioso, que daba contento a los ojos que le miraban. Había por allí muchos árboles silvestres y algunas plantas y flores, que hacían el lugar apacible. {(I, 25), p. 323}

En este sitio, adecuada sede de Eros (24), similar a aquella otra geografía que atraviesa después de cada batalla el caballero de Bretaña que según la leyenda va en busca de las *Reglas de Amor* escritas por el

mismísimo Rey Artús (25), Don Quijote enuncia su locura; y sus palabras -que en un primer momento parecen estar dirigidas a Eros- terminan designando un *secretario*:

> ¡Oh vosotros, quienquiera que seáis, rústicos dioses que en este inhabitable lugar tenéis vuestra morada, oíd las quejas deste desdichado amante, a quien una luenga ausencia y unos imaginados celos han traído a lamentarse entre estas asperezas, y a quejarse de la dura condición de aquella ingrata y bella, término y fin de toda humana hermosura! ¡Oh vosotras, napeas y dríadas [*napeas*, ninfas de los valles; *dríadas*, ninfas de los bosques], que tenéis por costumbre de habitar en las espesuras de los montes, así los ligeros y lascivos sátiros, de quien sois, aunque en vano, amadas, no perturben jamás vuestro dulce sosiego, que me ayudéis a lamentar mi desventura, o, a lo menos, no os canséis de oilla! ¡Oh Dulcinea del Toboso, día de mi noche, gloria de mi pena, norte de mis caminos, estrella de mi ventura, (...) que consideres el lugar y el estado a que tu ausencia me ha conducido, y que con buen término correspondas al que a mi fe se le debe! ¡Oh solitarios árboles, que desde hoy en adelante habéis de hacer compañía a mi soledad, dad inicio, con el blando movimiento de vuestras ramas, que no os desagrade mi presencia! ¡Oh tú, escudero mío, (...) toma bien en la memoria lo que aquí me verás hacer, para **que lo cuentes y recites a la causa total de todo ello!** {(I, 25), p. 324}

Además, como si la alusión al ambiente helénico fuese insuficiente, el mismo Don Quijote compara unas páginas adelante, este lugar donde debe cumplir su penitencia con el Laberinto de Teseo (26). Y esto no es extraño, puesto que siempre ha sido "para la imaginación mito-poética, un laberinto natural, [el espacio] particularmente apropiado para los encuentros amorosos o peligrosos" (27). Así, Américo Castro, al referirse a la novela pastoral como fuente del *Quijote*, alude a "la tempestad erótica de sus bosques" (28).

En tales espacios, el tiempo se elonga y se colapsa continuamente, como sucede frecuentemente en esos periodos que atraviesan de contrabando los límites de la razón, y que acostumbramos llamar Locura. Por esto es que en este episodio de imitación de Beltenebros (apodo de Amadís de Gaula) nos encontramos: por un lado con el tiempo cronológico de un Sancho yendo en busca de Dulcinea y topándose con aquellos que no prestan asentimiento alguno a la locura, y por otro lado con "ese olvido del tiempo que es lo propio de esa errancia medieval donde en los bosques el loco perdía la memoria reencontrando el otro mundo, el más allá del espejo" (29); que es precisamente lo que le sucede a Don Quijote en tal episodio. Así, le escuchamos decir:

> Ea, pues, manos a la obra: venid a mi memoria, cosas de Amadís, y enseñadme por dónde tengo de comenzar a imitaros. (...)

Y lo que le fatigaba mucho era no hallar por allí otro ermitaño que le confesase y con quien consolarse. Y así se entretenía paseándose por el pradecillo, **escribiendo y grabando por las cortezas de los árboles y por la menuda arena muchos versos**, todos acomodados a su tristeza, y algunos en alabanza de Dulcinea. {(I, 26), p. 336}

Como sucede en el párrafo citado de *El Encantador pudriéndose*, en el que acaece un curioso pasaje de la transmisión oral en Merlín hacia el uso de la escritura en la Dama del Lago; de igual manera, en este episodio descubrimos idéntico pasaje de lo oral a lo escrito. Es decir, justo en ese tiempo (fines del siglo XVI y comienzos del XVII) en el que ni lo oral ni lo icónico-visual pierden total vigencia (30), no obstante lo cual se puede señalar un cierto *naufragio de la oralidad*, y junto con ello de perdida irremediable de lo que la locura nos tenía para decir, M. de Cervantes incluye -en uno de los momentos de mayor locura por los que atraviesa Don Quijote- algo en relación a eso que se está perdiendo.

En ese episodio de la Sierra Morena, durante el cual -según palabras de Sancho Panza- Don Quijote está a punto de morir, M. de Cervantes muestra que el *ingenioso* hidalgo "pierde la capacidad de asir el pasado como pasado y hace la experiencia de un fuera de tiempo, (...) bastante enloquecedor" (31); pasando así, sin solución de contigüidad, a "encontrarse inmerso en una dimensión no identificable donde ocurre algo que no tiene nombre, placer horroroso" (32). Palabras de F. Davoine que pongo en continuidad con otras de Jean Allouch, de su escrito titulado *Trois Analyses*, donde también habla del bosque y su relación con la locura:

¿Admitiremos entonces que, forzando las cosas más allá de esta posibilidad de captar la imagen por y en la palabra, puede considerarse algo así como una relación directa, inmediata, algunos dirían "perceptiva", con **la imagen del bosque**? ¿Pero cuál será entonces esa imagen? ¿Acaso se verá el bosque desde afuera como un muro de árboles (...)? ¿O bien desde adentro, inserto en su inextricable vegetación como la mosca en la telaraña? ¿O desde lo alto, como un tapiz verde? Decididamente no, no hay imagen del bosque en sí, y no solamente porque el bosque {*forêt*}, como la etimología de su nombre lo indica, (*foris*) es el afuera y que no se ve (hay que decirlo) cómo tener una representación de un puro afuera, de algo que sólo parecen poder habitar, entre los humanos, aunque humanos de excepción, **el loco**, **el sabio** e incluso el leñador. De este modo, lejos de considerar la ausencia de imagen del bosque como una excepción, nos basaremos en ello para acordarle a todo objeto, si es que semejante entidad pueda tener alguna consistencia, el estatuto de un afuera sin otra imagen de la que le adhiere su imaginarización. Ahora bien, ésta es la acción del sujeto. (33)

No parece banal detalle el que J. Allouch elija esta *imagen del bosque* -donde el loco y el sabio se reúnen- para hablarnos de "*el imaginario, una analítica de lo no analizable"*.

III

El estatuto de la *imitación* es puro imaginario, pura dualidad. En este sentido, el capítulo 25 de la 1ra parte de la novela de M. de Cervantes, comienza interesándonos por su título: *Que trata de las estrañas cosas que en Sierra Morena sucedieron al valiente caballero de la Mancha, y de la**imitación** que hizo de la penitencia de Beltenebros*. Frente a este título, Martín de Riquer -uno de los más respetados cervantistas contemporáneos- aclara que entregarse

> (...) a la penitencia y al desatino (...) es un frecuente tópico de la novela caballeresca, en la que a veces el caballero, desesperado por desdenes amorosos (...), se retira a la soledad de los bosques, donde no tan sólo se entrega a la oración, ayuno y disciplina (penitencia), sino también a cierta furia demencial, que le lleva a cometer toda clase de desatinos. (...) [en este sentido] los modelos más presentes que tiene don Quijote son los de Amadís de Gaula y de Orlando furioso. El primero, desesperado porque su amada Oriana le ha ordenado que no vuelva a su presencia (...), se retira a una especie de isla llamada la Peña Pobre (...), y toma el nombre de Beltenebrós (...) y compone tristes versos. (...) En cuanto a Orlando furioso (...), al enterarse de los amores de la hermosa Angélica con el negro Medoro, enloqueció (...). (34)

Es evidente que toda esta *imitación* -combinando la penitencia de Amadís con la furia demencial de Orlando; es decir, combinando Amor y Locura- se sitúa en el ámbito de lo dual. Existe una obra literaria que imita otra obra literaria, un héroe que imita otro héroe, una erotología que imita otra erotología:

> (...) la imitación se relaciona por todos lados con las cuestiones urgentes que empujan a Don Quijote a realizar su acción heroica: por los lazos que la imitación establece entre el imitador *actual* y su modelo *antiguo*, proporciona un resumen basto pero inmediatamente inteligible de las relaciones complejas de lo vivo y de lo muerto, de lo real y de lo imaginario, del pasado y del presente, de lo verdadero y de lo falso. (35)

Por todo esto, no está de más insistir en que Don Quijote se encuentra apresado en un estricto destino ya inscripto en los libros de caballerías.

Dichas historias de caballerías -ese Otro que no cesa de hablarle e incitarlo a la aventura- están presididas en España por dos libros: *Cárcel de Amor* (1492) de Diego de San Pedro y *Amadís de Gaula* (1508) de autor anónimo (36). En el primero de ellos (prohibido por el tribunal inquisitorial), novela sentimental repleta de epístolas amatorias, el héroe se deja morir de hambre al no obtener de su dama ninguna satisfacción a su amor, expirando luego de haber bebido en una copa las cartas de su Dama rotas en pedazos (37). En el segundo, libro de caballerías que sirve de fiel modelo a copiar por el caballero de la Mancha, el héroe rinde culto al honor y la fama, cultivando su amor secreto por su amada Oriana. Estos y otros libros tan exitosos en los siglos XV y XVI en toda España, son para algunos hispanistas una interpretación española del *roman* caballeresco de aventuras que creó Chrétien de Troyes(38), poeta francés (1135-1190) autor de obras del llamado ciclo bretón de la tradición artúrica (*Lanzarote o el caballero de la carreta*, *Perceval o el cuento del Graal*); incluso el tema de la penitencia del caballero en un lugar solitario ya aparece en su*Li*

chevaliers au lion (finales del siglo XII) (39). Asimismo, para M. de Riquer, el *Amadís de Gaula* es descendiente directo del *Lancelot du lac*, escrito hacia 1230 y muy leído en toda España (40).

En tales libros de caballerías, el amor no se concibe sin el heroísmo (41): el caballero actúa por amor (42). En esos siglos (XII al XVI) de fuerte "experimentalismo" en la creación literaria (43), preside la mesa de Eros el llamado *amor cortés*:

> (...) "(...) una mística nueva, una exaltación del alma, la que por amor a la dama solo sueña con alcanzar las perfecciones de la virtud caballeresca y la pureza del corazón, por las cuales el amador merecerá su recompensa. Y con esto la mujer asciende a la categoría de juez." (44)

Amor cortés que impregna la obra de Chrétien de Troyes, quien, a la brutalidad salvaje de los antiguos cantares de gesta opone las leyendas célticas repletas de amor, donde el amor de una dama es principio y recompensa (45), donde la sumisión a la dama -como en su *Lancelote*- es absolutamente ciega (46). Amor cortés que se apoya sobre tres conceptos principales:

> (...) primero en el poder ennoblecedor del amor humano; segundo en la elevación de la amada a un puesto de preeminencia sobre el amante; y tercero en la concepción del amor como "un deseo insaciado y siempre creciente". (47)

Amor cortés, en suma, que está francamente presente en toda la obra de M. de Cervantes; de una manera tal que Louis Combet se ve conducido a realizar todo un análisis estructural sobre la posición que ocupan el hombre y la mujer,

> (...) en la medida en que, en numerosos episodios cervantinos, se establece, al nivel de la descripción física de los personajes, un *desfasaje* {*décalage*} vertical entre los miembros de una pareja, que aparecen materialmente *separados* y repartidos según un "alto" y un "bajo", la mujer ocupando una posición superior en relación al amante. (48)

Desfasaje como el que -al referirse al vínculo amoroso entre el poeta enamorado y el efebo, en la Grecia arcaica- C. Calame llama una *asimetría constitutiva*, propia del "juego de ofensiva y de finta del sujeto pasional, [que] marca en general la relación entre la persona que suscita Eros y aquella que sufre los efectos." (49)

A comienzos del siglo XIX causa revuelo el descubrimiento de un manuscrito del siglo XIV, *Sobre el arte de amar (honestamente) y reprobación del amor (deshonesto)* {*Incipit liber de arte (honeste) amandi et de reprobatione amoris (inhonesti)*}, conocido más corrientemente como *Arte de Amar*, cuyo autor es el capellán André Le Chapelain. A diferencia de la obra homónima de Ovidio (*De arte amandi*), este tratado no tiene nada de libertino; antes bien, es una doctrinal del amor cortés, donde el tema -expuesto en forma de diálogos- es siempre el mismo:

> (...) un caballero hace un ruego de amor a una dama, que siempre comienza por hacer objeciones; el amador trata de convencerla con argumentos más o menos sutiles hasta que por fin obtiene por lo menos la esperanza de ser amado algún día. (50)

Es decir, un caballero errante busca principalmente la contemplación de la belleza en su amada, siendo dicha belleza "una fuente de goce mucho más viva que toda forma de posesión carnal" (51). La esperanza y la posesión se ubican en márgenes opuestas (52).

Fruto de esta particular erotología -que durante el renacimiento se ve enriquecida por el neoplatonismo de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) y de Marsilio Ficino (1433-1499), quien acuña la expresión *amor platónico* (53)- es el clima de la penitencia de Don Quijote en la Sierra Morena, única manera de ser digno de su amada Dulcinea. Penitencia que, no obstante exponerlo a la soledad más absoluta, no mengua la necesidad del hidalgo de ir en busca de la palabra: de qué otra manera entender su *escribir y grabar versos sobre la corteza de los árboles*, en ese verdadero diálogo que parece querer entablar con las *hadas* el *malhadado* caballero.

Eros favorece la fecundidad poética (54). Así, consonando con la erótica del amor cortés, en la que el poeta amante ocupa un posición de inferioridad frente a la dama elegida (55), es posible descubrir en los versos del trovador provenzal Peire Vidals:

> (...) "Y puesto que me abandono así, enteramente y sin reservas, a su poder ¿me rechazará todavía? Soy su siervo, puede venderme, puede darme." (...). (56);

palabras dirigidas a su dama, que hacen caer en la cuenta de lo que ya se sabía en la Grecia arcaica: que el deseante (*erastés*) no es amo de lo que le ocurre, que al deseado (*erómenos*) le basta con mostrar alguno de sus rasgos (57) (la *mirada que alcanza el alma* e *inspira el deseo* como dice C. Calame (58); la *mucha hermosura* y la *buena fama* de Dulcinea como dice Don Quijote (59)), en suma, que Eros -ese flujo que alcanza al erastés (60)- es un cruel tirano (61).

De idéntica manera, un Don Quijote amante escribe su dolor sobre la superficie de los árboles, pero lo hace a través de versos donde lo cómico y lo grotesco, ligado al nombre propio de su amada (62), suplantan a la tragedia. Y así, en el caso de la novela de M. de Cervantes, nos preguntamos: ¿es de dejar pasar el hecho de que dichos versos causan, según el narrador, "no (...) poca risa" {(I, 26), p. 337}?

Desde la primera estrofa de ese poema, teñida de todo el sarcasmo cómico que implica hablar de lo trágico de la ausencia de la amada en un marco francamente culinario, M. de Cervantes nos hace un *guiño* sobre el sacrificio al que nos expone la transferencia psicótica, y el no poder pasar por ella sin pagar algo. En este caso, en vez de hacerlo con un pedazo de cuerpo o con el cuerpo todo (recuérdese el temor cierto de Sancho, de que Don Quijote muera en Sierra Morena), se paga -como lo hace un poeta- con versos (63). Esos versos tallados en la corteza de los árboles comienzan a hacer marchar el tiempo, tiempo que parecía haberse detenido en ese momento máximo de locura que atraviesa el hidalgo en la Sierra Morena.

En este sentido, la pregunta que surge es: ¿cómo se hace poeta el caballero?... Se hace poeta porque, antes que caballero, es *hidalgo* (hijo de algo); pero sobre todo, antes que hidalgo es *ingenioso*. Si tenemos en cuenta el título que M. de Cervantes da a su novela, si bien en la 2da parte asciende el hidalgo a caballero, lo que no modifica es lo de *ingenioso*. La novela pasa de llamarse *El* ***ingenioso*** *hidalgo don Quijote de la Mancha*, a llamarse *El* ***ingenioso*** *caballero don Quijote de la Mancha*. Entonces, ¿qué valor tiene el *ingenio* en ese hacerse poeta?

En su insalvable precariedad, esta última pregunta nos pone en el aprieto de no poder discernir quién es el que a través de la poesía, a través de la victimización de la palabra buscando una génesis de lo no dicho, vuelve a través del *ingenio* a hacer marchar el tiempo... como quien pone de nuevo sus palabras en el sendero de la transmisión oral. ¿Quién es? ¿Es Don Quijote hecho poeta... es aquel que se ocupa de leer la escritura de esos versos destinados a perderse... es el que no puede dejar de ingresar a tal campo de locura? ¿Es el analizante *en* la locura... es el analista*en* la locura?

En una carta fechada el 24 de septiembre de 1963, Julio Cortázar entrega sus palabras -ya que no es otra cosa escribir una carta- a un poeta argentino que junto a Jacobo Fijman integra la lista de los llamados "raros". El poeta es Fredi Guthmann, aquel que el mismo J. Cortázar en una página de *La vuelta al día en ochenta mundos*, dice que fue un "gran coleccionista y pararrayos de *piantados*" (64). El mismo Fredi Guthhmann que, buen secretario *en* la locura,

> (…) a las dos de la mañana de una noche de verano, vagando por barracas, el paredón del manicomio como el de la prisión de la Santé en París, esos filos que escinden un espacio que late incurablemente herido por la estupidez y la desgracia. Entonces al mirar el suelo ve algo que se mueve en el nacimiento del paredón: un palito entra y sale de un agujero imperceptiblemente. Agachándose, sujeta el palito y espera; del otro lado tiran, aflojan. Fredi cede el palito que desaparece y después de un momento vuelve a salir como un hocico de laucha. Empieza un diálogo increíble a través del orificio, palabras lejanas y ahogadas; del otro lado el loco pide un cigarrillo y Fredi lo desliza por el agujero, lo empuja con otro. El loco ya es su amigo, se tutean, convienen otro encuentro a la semana siguiente. Fredi vuelve, arrolla un billete de diez pesos, el loco le habla de su vida, de cómo se pasea de noche por el jardín, de cómo ha descubierto y completado el orificio hacia la calle. Durante muchas semanas sigue la amistad, el paso de cigarrillos y de pesos. Tácitamente está entendido que Fredi no averiguará nada en el

> manicomio, *no irá de visita como los demás*. Una noche el loco falta a la cita; el agujero estará todavía allí, quizá lleno de bichos, quizá obturado por un hombre que entendió que eso debía cesar, que ya estaba bien, que la comunicación había sido suficiente. (65)

A veces pasa. A veces, aunque nos esforcemos por no averiguar nada, la locura nos abandona sin previo aviso, y los encuentros semanales se terminan. Me ha pasado más de una vez encontrarme inmerso en la tarea de dejar ese agujerito abierto por un tiempo (nunca sé de antemano cuánto tiempo), como un mínimo espacio vacío, o repleto de bichos o pedazos de palabras (que es lo mismo).

En la carta a F. Guthmann, J. Cortázar le confiesa: "...nosotros estamos del otro lado, en ese territorio libre y salvaje y delicado donde la poesía es posible y nos llega como una flecha de abejas..." (66). La poesía, entonces, nos llega -al autor... al lector- en un *instante*. Por ende, el hacer marchar el tiempo a través del *ingenio* es asunto de *instante*. En realidad, de lo que se trata es de salir del espacio del sacrificio, del ámbito de las hadas (que aluden al *destino*: basta pensar en que *malhadado* etimológicamente significa *pre**destinado*** a un mal (67)); salir del *destino*, que hoy como nunca esta presente en la "explicación" que los neurotransmisores de más o de menos dan de la locura. En suma, hay que salir del *destino* a través del *ingenio*.

En la Edad Media la locura se definía como algo que era *mucho menos destino que ingenio* (68). En ello, las gentes de aquellos tiempos, se nos adelantaban en el encuentro con la locura. Baste pensar en las llamadas *fiestas de locos* o en el valor que adquiría (y que, en algunas comunidades, aún adquiere) el *carnaval* (69). En épocas como la actual, donde nos sumergimos en un franco rechazo de lo comunitario, cuesta pensar en un encuentro social con la locura, es difícil suponer un conjunto de personas, actos, escritos, creaciones artísticas y artesanales, compartiendo un mismo *campo de locura*. Ese, y no otro, es el sentido que le damos a los *guiños* que nos hace M. de Cervantes.

IV

Al inicio de su *El Psicoanálisis, una erotología de pasaje*, J. Allouch cita un párrafo dictado por J. Lacan, el 23 de diciembre de 1959, en el marco de su seminario *La ética del psicoanálisis*. A partir de dicho párrafo, J. Allouch establece un "curioso cruce" entre J. Lacan y S. Freud: mientras que S. Freud no va más allá de una *teoría de la sexualidad* al colocar en primer plano la relación entre el hombre y la mujer, J. Lacan -al observar que el deseo introduce, por encima de la moral, una *erótica*- "reivindica para el psicoanálisis de Freud el nombre de erótica" (70). J. Allouch, más adelante, lo plantea con todas las letras: "Considerar el psicoanálisis como una erotología prohíbe justamente darse, al comienzo de todo cuestionamiento analítico, un hombre y/o una mujer" (71).

Coincidente con esto, de una manera asombrosa, en el *amor cortés* no se habla de hombre y mujer, sino de caballero y dama. Y adjetivo este modo de asombroso, porque unos renglones más allá del párrafo que J. Allouch cita del seminario de J. Lacan, éste último comienza a hablar del*amor cortés*; y lo hace a través de un juego de palabras donde lo que aparece no es la mujer sino la dama:

> (...) se trata para nosotros de saber qué podemos hacer de ese *dam* (damnación, condena) para transformarlo en *dame* (dama), en nuestra dama.

No sonrían de esta manipulación pues la lengua la hizo antes que yo. Si toman nota de la etimología de la palabra *danger* (peligro), verán que es exactamente el mismo equívoco lo que la funda en francés - el *danger* (peligro) en el origen es *domniarium*, dominación. Muy suavemente la palabra *dame* la contaminó.

Y, en efecto, cuando estamos en poder de otro corremos un gran riesgo. (72)

Riesgo, sostengo, que es el que corre Don Quijote cuando, como todo amante cortés, está en poder de su dama Dulcinea.

Intuyo que la época a la que se refiere J. Lacan, en la que la lengua habría hecho tal manipulación con el vocablo *dame*, es aquella en la que *la langue d'oc* (provenzal o limosín), antiguo dialecto hablado en el

mediodía francés y en el que se escribe la poesía cortesana provenzal, influye -antes de desaparecer entre los avatares de la historia (73)- sobre *la langue d'oil* (antiguo francés) que se hablaba en el extremo norte de Francia. ¿En qué baso esta sospecha? Sencillamente en que a lo largo de cuatro sesiones del mismo seminario, J. Lacan se detiene en lo que él denomina "la puesta en obra (...) de toda una ética, de todo un estilo de vida que se llama **el amor cortés**" (74). Éste le sirve para preguntarse sobre el objeto:

> (...) el problema ambiguo y enigmático de aquello de lo que se trata en el objeto femenino. (...) ese objeto de la alabanza, del servicio, de la sumisión y de toda suerte de comportamientos sentimentales estereotipados de quien sostiene el amor cortés en relación a la Dama. (75)

La ética, entonces, al menos para el psicoanálisis, está del lado de una erótica: en el caso que nos ocupa, la del amor cortés. Erótica que J. Lacan confiesa tomar, más que cómo ejemplo, "por el valor que tiene como método" (76).

Ahora bien, es en la sesión del 10 de febrero de 1960, donde J. Lacan pone todas sus cartas -de amor cortés- sobre la mesa. Con un respetable rigor histórico, recorre minuciosamente gran parte de los vericuetos que supo atravesar la poesía provenzal de mediados del siglo XI. Partiendo de personas que supieron integrar las llamadas *Cortes de Amor*, como María de Francia (condesa de Champagne) y de su madre, la reina Eleonor de Aquitania, llega al abuelo de ésta última, que fue el primero de los grandes trovadores: Guillaume de Poitiers (séptimo conde de Poitiers y noveno duque de Aquitania). En sus versos, como en los de otros trovadores y poetas (Bertrand de Ventadour, Chrétien de Troyes y Arnautz Daniels), J. Lacan encuentra que

> (...) el objeto, señaladamente aquí el objeto femenino, se introduce por la muy singular puerta de la privación, de la inaccesibilidad. (...)

No hay posibilidad de cantar a la Dama, en su posición poética, sin el presupuesto de una barrera que la rodea y la aísla.

Por otra parte, ese objeto, la *Domnei* como se lo llama, que es invocado a menudo empero con el término masculinizado -*Mi Dom*, es decir mi señor- esa Dama entonces se presenta con caracteres despersonalizados (...).

> (...) Nunca se habla tanto en términos de amor muy crudos, como cuando la persona es transformada en una función simbólica.

Al respecto, no pudo dejar de afectarme al pasar el hecho de que en la terminología del amor cortés el término *domnei* sea empleado. El verbo correspondiente es *domnoyer* que significa algo así como *acariciar*, *retozar*. *Domnei*, pese a la especie de eco significante que tiene con don, nada tiene que ver con dicha palabra -apunta hacia la misma cosa que *Domna*, la Dama, a saber, aquella que en esta oportunidad domina. (77)

Se percibe nítidamente, entonces, como J. Lacan busca en esto que el denomina "el artificio de la construcción cortés" (78), cernir qué de lo Imaginario hay en toda Erótica y qué de lo Simbólico hay en la inaccesibilidad del objeto. Objeto que al cumplir "un papel de límite" (79), obliga a que se de lo que J. Lacan llama "la conducta del rodeo" (80), para lo cual **hace falta un intermediario**. Es decir, en el *amor cortés*, el *secreto* que le es propio,

> (...) entraña cierto número de equívocos, entre ellos el hecho de que el objeto nunca es dado sin un cierto intermediario al que se llama el *Senhal*. (81)

En suma, de lo que J. Lacan parece quejarse es de que, si bien S. Freud habría aludido a la "fecundidad del erotismo en la ética" (82), jamás habría llegado a formularlo como tal. Las técnicas del *amor cortés* (técnicas del *amor interruptus*, las llama) le sirven para poner la erótica y la ética del psicoanálisis de un mismo lado. Tan es así, que además de aludir al *De Arte Amandi* de Ovidio como la paradoja libertina que parasita los textos más puros y ascéticos del amor cortés, en su seminario del 9 de marzo de 1960, *lee en voz alta* un poema singular. Los versos pertenecen a Arnautz Daniels, poeta

provenzal cantado por Dante como "el mejor orfebre del habla materna" (Purgatorio, XXVI, verso 117) (83), y representan según J. Lacan,

> (...) la más singular de las relaciones de servicio (...) entre el enamorado y la Dama, todo un poema que se distingue por el hecho de que desborda (...) los límites de la pornografía, llegando hasta la escatología. (84)

En medio de todo esto, J. Lacan se permite no dejar a un costado del camino -no podía ser de otra manera- eso que, según sus propias palabras, es "el registro de la caballería, cuya perspectiva perfiló tan bonitamente *Don Quijote*" (85).

V

La erotología que se asoma en el episodio de la novela que nos ocupa, está del lado de la imitación del amor cortés. Don Quijote no deja dudas al respecto:

Amadís fue el norte, el lucero, el sol de los valientes y **enamorados** caballeros, a quien debemos de **imitar** todos aquellos que **debajo de la bandera de amor** y de la caballería militamos. {(I, 25), p. 320}

Claro que, como lo plantea J. Lacan en su seminario del 10 de febrero de 1960, "cuanto más presentificado está el objeto en tanto que imitado, más nos abre esa dimensión en la cual la ilusión se quiebra y apunta a otra cosa" (86).

A partir de esa imitación de los libros de caballerías, Don Quijote se encuentra tironeado entre cumplir con el libreto de héroes que le anteceden por un lado, y su aspiración personal de inscribir su propio nombre en los anales de la caballería andante por el otro. Ya, a poco de comenzar la novela, nuestro héroe se haya en tren de convertirse en escritor, cuando el narrador nos cuenta que

> (...) muchas veces le vino deseo de tomar la pluma (...) y sin duda alguna lo hiciera, y aún saliera con ello, si otros mayores y continuos pensamientos no se lo estorbaran. {(I, 1), p. 101}

Pero, ¿puede Don Quijote solo, cumplir con su deseo de escribir?, ¿puede solo, salir de la pura imitación, salir de esa dualidad que implica lo viejo y lo nuevo, lo escrito y lo por escribir?, ¿puede solo, hacerse de un nombre propio, si sólo imita a otros nombres propios?

De allí la necesidad de un secretario, de una función tercera que no sea sinónimo de subordinación ni de intermediación. El secretario es otra cosa muy distinta que un servidor acaramelado y culto que intenta por todos los medios hacer depender sus propias ideas de las de su señor; el secretario carga con una elección: *la de decir o no decir* (87).

Como consecuencia del Concilio de Trento (1545-1563), y principalmente como emergentes de la Contrarreforma, aparecen múltiples tratados sobre el oficio de secretario (88). En su gran mayoría son un intento de frenar la palabra del secretario, un decir que preocupa por igual a la Iglesia y a la Nobleza. Esta verdadera *confiscación de la palabra*, conduce a que el secretario se empecine en ser "a la vez el que destina, el destinatario y el argumento del mensaje, al mismo tiempo que es el sujeto real del acto de escritura" (89).

Es evidente que M. de Cervantes conoce el arte epistolar de su época (90). De su estadía en Italia, se sostiene que frecuenta las mismas personas que Torcuato Tasso (91), quien en sus tratados sobre el tema considera que "el secretario 'en sus funciones debe vestirse con los sentimientos de su maestro' " (92); y es desde allí, precisamente, que parte Michele Benvenga para definir su *Proteo secretario*, como "aquel que 'se metamorfosea a merced de los múltiples sentimientos de su señor' y que de esos sentimientos 'se viste sin despojar por ello a su amo' (…)" (93). Es también M. Benvenga quien toma de Giovanni della Casa (94) la idea de un *lazo de amistad* entre el amo y el secretario:

> (...) "Porque, en un secretario, el amor que siente por su señor, así como su respeto por la palabra dada, son tan esenciales que deben necesariamente culminar con sus almas unidas en un lazo de

> amistad; porque, también, los señores confían a tales ministros sus intereses y sus pensamientos más secretos, de donde resulta que esta confidencia debe, a cada instante, anudar y estrechar más estos lazos". (95)

El *Sancho amigo* que tantas veces utiliza Don Quijote para dirigirse a su escudero, así como las vicisitudes que acaecen en el episodio que nos ocupa, no dejaran de hacernos reconsiderar estos conceptos sobre el secretario.

Por otra parte, conocida y largamente comprobada la influencia de Erasmo de Rotterdam en la obra de M. de Cervantes (96), no es nimio detalle el que el mismo Erasmo haya abandonado su vida monástica en Stein, gracias a que obtuvo un empleo de *secretario* de Enrique Bergen, Obispo de Cambray; ni menos aún el hecho de que al final de su vida haya publicado manuales sobre el arte epistolar (*De conscribendis epistolis*, 1522) (97).

Todo esto nos autoriza a sostener que M. de Cervantes estaba al corriente del oficio de secretario. Y así lo intentaremos mostrar en el episodio de la Sierra Morena.

La tarea es encomendada a Sancho Panza. Veamos si la cumple.

VI

Mientras examina un interesante *librillo de memoria* repleto de *versos* y *cartas*, que pertenece a alguien que también es tenido por loco (Cardenio), Don Quijote informa por primera vez a Sancho Panza de su tarea futura:

> -Luego ¿también -dijo Sancho- se le entiende a vuestra merced de trovas?
>
> -Y más de lo que tú piensas -respondió don Quijote-: y veráslo cuando **lleves una carta**, escrita en verso de arriba abajo, a mi señora Dulcinea del Toboso.{(I, 23), p. 300}

Esta *carta a Dulcinea* no es la única carta presente en la novela: son diez las que se incluyen en la 1ra parte, y otras tantas en la 2da parte. No obstante ello, la carta a Dulcinea recibe una cercana influencia de la carta que el loco Cardenio envía a su amada Luscinda (anagrama casi perfecto de Dulcinea) unos capítulos antes del de la penitencia en Sierra Morena, la que a su vez imita la carta escrita por Oriana a Amadís de Gaula (cuando cree que éste le ha sido infiel) (98).

No es de dejar pasar el hecho de que en este ambiente de imitación, Don Quijote busca a través de

> (...) una **hazaña**, (...) ganar perpetuo nombre y fama en todo lo descubierto de la tierra (...).
>
> -Y ¿es de muy gran peligro esa hazaña? -preguntó Sancho Panza.
>
> -No -respondió el de la Triste Figura- (...) pero **todo ha de estar en tu diligencia**. {(I, 25), pp. 319 y 320}

El vocablo *hazaña*, además de su significado más conocido de *hecho extraordinario o proeza* (99), tiene en la Edad Media la acepción de *modelo* o *ejemplo* (100). Estas hazañas

> (...) dignas de eterno nombre y **escritura** {(I, 25), p. 321},

serán tales, en tanto sirvan a su vez de ejemplo o modelo para generaciones futuras (de la misma manera que las hazañas de Amadís de Gaula son un modelo a imitar para Don Quijote). ¿Es posible que Don Quijote pueda lograrlo sin la ayuda de alguien? ¿Es posible que un escritor pueda ser tal sin romper con el modelo? ¿No es acaso necesario para que esto se logre, contar con un secretario? Si tenemos en cuenta que "la función del secretario consiste en hacer llegar el decir -como el secreto- a su lugar de destino"

(101), y si no obviamos tan fácilmente el valor que cierto ángulo secreto adquiere en la transferencia psicótica, entenderemos un poco más por qué Don Quijote exige a Sancho esta *diligencia*.

Cuando Sancho toma conocimiento de que la tarea en la que está a punto de embarcarse Don Quijote le incumbe a él también, trata de hacer desistir a su señor:

> -Paréceme a mí -dijo Sancho-, que los caballeros que lo tal [hazañas] ficieron fueron provocados y tuvieron causa para hacer esas necedades y penitencias; pero vuestra merced, ¿qué causa tiene para volverse loco? (...).
>
> -Ahí está el punto -respondió don Quijote-, y ésa es la fineza de **mi negocio**; que volverse loco un caballero andante con causa, ni grado ni gracias [*ni grado ni gracias*, locución que significa "no es cosa digna de agradecimiento"]; el toque está desatinar sin ocasión y **dar a entender a mi dama** que, si en seco hago esto, ¿qué hiciera en mojado? (...) Así que, Sancho amigo, no gastes tiempo en aconsejarme que deje tan rara, tan felice y **tan no vista imitación**. Loco soy, loco he de ser hasta tanto **que tú vuelvas con la respuesta de una carta que contigo pienso enviar** a mi señora Dulcinea (...).{(I, 25), pp. 321 y 322}

Se percibe claramente lo novedoso de esta articulación que realiza Don Quijote entre la imitación *tan no vista* (102) y la *diligencia* que encomienda a su escudero (que lleve la carta a Dulcinea y vuelva con su respuesta). Entonces, nos adelantamos a sostener: la diligencia de Sancho rompe con la imitación.

Unas páginas más adelante, luego de haber encontrado el espacio adecuado para su penitencia: aquel bosque -digna sede de Eros y Locura- que se derrama por las laderas de la Sierra Morena; Don Quijote muestra un poco más las cartas de su negocio:

> -Digo, Sancho (...) que de aquí a tres días te partirás, porque quiero que en este tiempo veas lo que por ella hago y **digo, para que se lo digas**.{(I, 25), p. 325}

Sostengo que es preciso ver en ese "digo, para que se lo digas" del caballero, un verdadero acontecimiento del decir que pone en funciones a Sancho en tanto secretario. Pero claro, también vemos que Sancho, frente a los golpes que se promete a sí mismo el hidalgo, pone lo suyo:

> -Por amor de Dios -dijo Sancho-, que mire vuestra merced cómo se da esas calabazadas; que a tal peña podrá llegar, y en tal punto, que con la primera se acabase la máquina desta penitencia; y **sería yo de parecer** que (...), pues todo esto es fingido y cosa contrahecha y de burla, se contentase, digo, con dárselas en el agua, o en alguna cosa blanda; y **déjeme a mí el cargo, que yo diré** a mi señora que vuestra merced se las daba en una punta de peña, más dura que la de un diamante. (...)

Y más le ruego: que haga cuenta que son ya pasados los tres días que me ha dado de término para ver las locuras que hace, que ya las doy por vistas y por pasadas en cosa juzgada, y **diré maravillas** a mi señora; y **escriba la carta** y despácheme luego, porque tengo gran deseo de volver a sacar a vuestra merced deste purgatorio donde lo dejo.{(I, 25), pp. 325 y 326}

De esta manera, Sancho Panza no puede dejar de poner de sí, agregando cosas que no ha visto, e incluso conminando a Don Quijote para que de una vez por todas escriba la carta a Dulcinea. Más adelante, el escudero va más allá aún en sus aseveraciones y le aclara a su señor que ante su señora Dulcinea dirá

> (...) tales cosas de **las necedades y locuras, que todo es uno** (...) {(I, 25), p. 327};

palabras éstas que hablan una vez más del vínculo entre el caballero y el escudero. Lo que Sancho está dispuesto a contar a Dulcinea es sobre esas *necedades y locuras*: las *locuras del amo* y las *necedades del criado* que, como se sabe, cada una *por separado no valen un ardite* (103). Sancho dice textualmente de *las necedades y locuras*, *que todo es uno*; y Don Quijote no se opone a tal visión de los hechos:

> -Así es la verdad -dijo el de la Triste Figura-; pero ¿qué **haremos** para escribir la carta? {(I, 25), p. 327};

y entonces se percibe nítidamente que en ese *haremos* que utiliza Don Quijote, incluye a Sancho en la tarea de escritura; y como si fuera poco, agrega:

> (...) ya que no hay papel, que la **escribiésemos**, como hacían los antiguos (...). Más ya me ha venido a la memoria dónde será bien, y aún más que bien escribilla; que es en el librillo de memoria que fue de Cardenio, y **tú tendrás cuidado de hacerla trasladar en papel, de buena letra** (...); y no se la des a trasladar a ningún escribano, que hacen letra procesada [*letra procesada*, letra que se usaba principalmente en procesos, de muy difícil lectura], que no la entenderá Satanás.
>
> -Pues, ¿qué se ha de hacer de la firma? -Dijo Sancho.
>
> -Nunca las cartas de Amadís se firman -respondió don Quijote (...) **pondrás** por firma: "Vuestro hasta la muerte, el Caballero de la Triste Figura". {(I, 25), p. 327}

Sancho tiene que firmar, y nada menos que con el nombre que él mismo le supo poner a Don Quijote (y que este no dudó en aceptar): *El Caballero de la Triste Figura*. Incluso, luego de *escuchar* la carta, el escudero se admira de lo *bien que encaja en la firma* ese nombre inventado por él (104).

VII

La carta que Don Quijote escribe en el *librillo de memoria* sigue el modelo retórico epistolar medieval:

> (...) su estructura responde a la que dictaban los manuales retóricos del siglo XV y los llamados "Manuales de cartas" ya muy corrientes en la época de Cervantes. (...) en ella apreciamos claramente diferenciadas todas sus partes desde la "salutatio" -es una de las pocas cartas del Quijote que la contiene, siendo también usual en la época su omisión-, pasando por el "exordio" breve y la "expositio", para terminar en una sutil "petitio" y una "conclutio" terminante. (105)

Por su misma estructura, la carta se transforma en un *ejercicio de espera* (106). Espera tensa y con escasas esperanzas, repleta de riesgo cierto de pasaje al acto. Espera de unas palabras de la lejana amada, que lo saquen del *conflito* y *trabajo* en el que se encuentra (107); unas palabras que quizá le permitan dejar de ser el *testigo directo* de eso que los libros de caballerías -en tanto Otro- le transmiten. Toda le experiencia en la Sierra Morena es un interrogar el deseo de ese Otro.

Sabemos -el mismo Don Quijote nos lo cuenta- que Dulcinea

> (...) **no sabe escribir ni leer**, y en toda su vida -agrega el hidalgo- ha visto letra mía ni carta mía, porque **mis amores y los suyos han sido siempre platónicos**, sin estenderse a más que a un **honesto mirar**. {(I, 25), p. 327}

¿Acaso no nos es dable, con estas aclaraciones del caballero, vincular el tema de la escritura con el tema del amor cortés? ¿Es por éste, por su particular amor por Dulcinea, que Don Quijote decide en el comienzo de la historia no ser escritor y salir a la aventura? ¿Qué carga erótica acompaña a lo escrito? ¿Qué fascinación ejerce -en ese tiempo de naufragio de lo oral- lo escrito sobre un papel? Nuestro héroe parece querer decir: que no haya escrito facilita el amor cortés (108), que no exista escrito facilita una mirada honesta. El *honesto mirar* parece no dar cabida al escrito. Claro que, no se debe pasar por alto que estamos hablando del *manuscrito*.

En los inicios de la modernidad, las cartas, las letras, fascinan... están cargadas de un brillo, de una belleza, de un prestigio artificial (con un *glamour* al estilo de aquel con el que J. Lacan aludió a la brillantez del objeto (109)). De allí la magnitud que adquieren el hombre de letras (110), el copista (con todas sus técnicas de enriquecimiento de la escritura) y la creación de nuevos signos ortográficos (como el paréntesis o los signos de puntuación) (111).

Entre 1450 (creación de la imprenta) y 1650 se desarrolla una verdadera pugna -buscándose encontrar una jerarquía- entre el *ver*, el *oír* y el *escribir*. Prelación que se resuelve a favor de la escritura, dando lugar a afirmaciones tan rotundas como la de Giovanfrancesco Lottini en sus *Avvedimenti civili* (1578): "el escribir debe ser más considerado que el hablar" (112). Quizás teniendo en cuenta esto, y sin salir de la imitación cortesana, Don Quijote se decide por una carta *escrita* a una Dulcinea analfabeta. El caballero decide arriesgar, en el ámbito del escrito, la pérdida del *honestomirar*.

Por supuesto, el hidalgo toma sus recaudos: además de mantener la carta en el estricto marco del tópico caballeresco, dicha carta es un escrito *manuscrito*, una escritura "ad vivum" donde lo personal se hace presente no sólo en el contenido sino también en cada rasgo de la letra. El texto carga con una marca personal, con "el *stilus* de quien escribe, algo como **la entonación y el acento propio de su mano**" (113). La mano del que escribe permite que el texto sea reconocido (114) como de tal o cual autor.

Antes de la invención de la imprenta era común la ausencia de portada en el texto y la ubicación al final del mismo de ciertos datos: fechas, lugares, nombres de copistas, comentadores, compiladores e incluso el nombre del autor. Por esto es que la portada (costumbre adquirida a partir de la imprenta) trae aparejado un adjudicarle mayor importancia al nombre del autor (115). Curiosa paradoja: cuando aún la imprenta no existía, en los primeros libros de caballerías la identidad del autor se desvanecía entre la reactualización de historias míticas transmitidas oralmente y la velada importancia que se le adjudicaba al mismo (116), no obstante lo cual, el manuscrito permitía descubrir al autor; en cambio, cuando la imprenta comienza a adjudicar valor al autor, su misma técnica de estampado mecánico de tipos idénticos, pone en cuestión la autoría al no poder descubrirse ya la huella de la mano del autor.

Entonces, en un tiempo (que es el de M. de Cervantes) donde la revolución de la imprenta -llamada *arte artificial de escribir* (*ars artificaliter scribendi*)- todavía no ha desplazado del todo al texto manuscrito, la impersonalización de la forma escrita que el invento de Johannes Gensfleisch (Gutenberg) provoca (117), ubica al manuscrito en una posición privilegiada; y debido a ello "después de mediados del siglo XV, la escritura manual de puño y letra representó aún todavía más intimidad y deferencia" (118). Tratadistas de la época aconsejan a los príncipes dominar el arte de escribir, para que de esta manera ni sus secretarios se enteren de ciertas cosas (119). La mano que se usa sobre todo en la correspondencia, se transforma en "un instrumento de la **privacidad** y el **secreto**" (120), un instrumento con el que se escribe el secreto (en cuya esfera semántica, no está de más señalarlo, se ubica la palabra *secretario* (121)). Quizá por esto, en su *Arte de Amar*, André Le Chapelain insiste en que las cartas de amor no vayan firmadas (122): Don Quijote obedece. La mano, en suma, permite que la escritura sea "el mejor camino por el que podía hablar, hacerse oír y ser visto quien quería ocultarse" (123).

Don Quijote está oculto en la Sierra Morena, tan oculto que va a ser bastante difícil encontrarlo. Desde ese ocultamiento, a través de esa carta manuscrita que hace ingresar al *librillo de memoria* del loco Cardenio -sin dejar de lado una de las reglas fundamentales del amor cortés: la discreción y el secreto (124)-, su mano habla, se hace oír y busca mostrar lo que de Eros hay en ese vínculo que pretende establecer con su amada. Como tan claramente lo plantea Emil Mihail Cioran, en un pequeño escrito llamado *Manía epistolar*, "la carta, conversación con un ausente, constituye un acontecimiento capital de la soledad" (125).

Ahora bien, Don Quijote habría sido -en aquel tiempo previo al inicio de la novela- un gran lector de libros de caballerías (así lo atestigua su biblioteca), y si además fue un lector imbuido del espíritu humanista que nutre a su creador, es de esperar que estuviera al corriente de un objeto emblemático de la lectura humanista: el *cuaderno de tópicos* (126). Cuadernillo donde se copian fragmentos destacables de textos leídos, recurso para la producción de nuevos textos, transparencia del interés personal de cada lector. Su lectura pertenece a especialistas:

> (...) aquellos lectores "profesionales" empleados por las familias aristocráticas para acompañar a sus vástagos en los estudios, o para asumir junto a sus padres los cometidos múltiples de **secretario**, **lector en voz alta** y, (...) *facilitator*. (...) Pero, aparte de esos "profesionales", (...) la lectura basada en el método de los tópicos era compartida por todas las personas cultas. (127)

Según esto, no es demasiado arriesgado suponer que el *librillo de memoria* donde Don Quijote escribe la carta a Dulcinea es, en realidad, un *cuaderno de tópicos.* Si lo es, su lectura es particular.

Quizá por estas razones, el hidalgo no se conforma con escribir la carta: *lee* dicho escrito *en voz alta*. Al hacerlo, pasa de la huella que perdura al ámbito de lo efímero. A través de tal operatoria crea un intersticio repleto de códigos respetados y códigos rebatidos; pletórico de incertidumbres, vacilaciones y desorden. Y está bien que así sea, puesto que no hay texto sin lectura: ella es una astucia que re-produce y re-inventa un escrito. Además, la lectura del caballero, como toda lectura en voz alta, "no es solamente una operación intelectual abstracta: es una puesta a prueba del cuerpo, la inscripción en un espacio, la relación consigo mismo o con los demás" (128).

Frente a nuestra manera contemporánea de leer, la lectura en voz alta ocupa un lugar bastante marginal. No era esta la situación en la época de M. de Cervantes (129). Tal vez por ello nos cueste imaginar la inmensidad de gestos, actitudes corporales, ruidos, estilos, entonaciones de los que tal lectura se sirve. Nuestros oídos se han desacostumbrado a esto que, desde el mundo clásico hasta los siglos XVI y XVII, era dirigido particularmente a la escucha. Por ejemplo, para Stefano Guazzo -quien publica en 1574 un famoso tratado sobre la *conversación* (130) -, se puede

> (...) afirmar que la conversación es más útil que la lectura, pues "se aprende mejor por las orejas que por los ojos, por los vivos que por los muertos" (...).
>
> (...) el hombre no es más que lengua y ella "suena" como la plata:

Quien desea entonces, utilizar con acierto la conversación civil debe considerar que la lengua es el espejo y el retrato de su alma (...). (131)

Ahora bien, leer en voz alta -forma primigenia de la lectura (132)- es poner la propia voz a disposición de lo escrito. La voz deja de pertenecer al lector y se somete al que escribe. Para el helenista sueco Jesper Svembro, en la Grecia arcaica

Ser leído era (...) ejercer un poder sobre el cuerpo del lector, aun a gran distancia en el espacio y el tiempo. El escritor que lograba hacerse leer actuaba sobre el aparato vocal del otro, del que se servía, (...) como alguien o algo a su servicio, como de un esclavo.(133)

Es decir, el lector debe identificarse con el papel de instrumento dotado de voz: por ello se suele dejar tal tarea de lectura a un esclavo. Hay allí, en esa operación, una asimetría radical que define a ambos componentes (escritor y lector) en términos de dominio y sumisión. Esto era tan así, que según J. Svembro,

> (...) los griegos pudieron pensar la comunicación escrita en términos de relación pederástica, y ello ya [se ve] en [una] inscripción dórica de Sicilia (...); la cual intenta nada menos que la definición de la naturaleza del leer, una de las primeras que conocemos: "El que escribe estas palabras dará por el ano (*pugíxei*) a quién haga su lectura". (134)

Por ende, el que lee en voz alta debe tener un cierto *cuidado de sí* (135). Por ende, el lector (y el secretario, sin duda, también) debe cuidarse de ser un asceta. Por ende, no se trata de un renunciamiento (en ocasiones, incluso, de la mano de un imperativo moral) a cuidarse, a ocuparse de sí. Por ende, nada más alejado de ese cuidado de sí que el *conócete a ti mismo* (siempre tan alejado de toda experiencia analítica). Por ende, como lo plantea J. Allouch, "tener cuidado de sí es desprenderse de sí mismo allí donde eros le fija a ese sí mismo un determinado encuentro cuyo nombre bien pudiera ser: fantasma. ¿Hay que precisar que ese cuidado de sí puede perfectamente ser un modo de tratamiento del otro?" (136).

Por otro lado (o en la misma ribera), en ese tiempo helénico (que como he mostrado no está tan alejado del ideal clásico retratado en ciertos rasgos del episodio que transcurre en la Sierra Morena), *leer en voz alta* es representado a través del verbo *némein*, cuyo principal significado es "distribuir" (137).

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el que lee en voz alta es el mismo que escribe? Debido a que lo que el lector lee se dirige al que oye, pero también a sí mismo; se abre la posibilidad cierta de que el lector sea el único que oye su lectura. En este caso el lector *se distribuye* a sí mismo el escrito y, entonces, "hace lo

que nos parece un rodeo -sonoro- para llegar al sentido, (...). Su lectura parece constituir un esfuerzo considerable" (138). ¿No constituye un esfuerzo similar el hacerse secretario de sí mismo? Si tenemos en cuenta que un instrumento no se escucha a sí mismo, en el instante en que el lector escucha su propia voz y se incluye en la lectura pasa a participar del lugar del oyente. En la Grecia antigua los destinatarios de lo escrito, antes que los lectores, son los "oyentes" (*akroataí*) (139). La escritura intenta completarse, a través de la lectura en voz alta y a través de la escucha.

Por esto sostenemos que cuando el lector ocupa el lugar del oyente, deja atrás la posición del esclavo, deja atrás el bien público, se extralimita... y entonces, corre el riesgo de quedar fuera del orden social. Para nosotros -lo señalábamos en un trabajo anterior (140)- los únicos que no participan del orden social son el loco y el analista: su estatuto es el de lo inclasificable, que según Roland Léthier, "es socialmente el nombre del psicoanalista debido a su justa posición de apartado del orden social" (141). El que lee en voz alta y al mismo tiempo oye, corre el riesgo de ocupar estos lugares.

Don Quijote, pareciendo intuir todo esto y un cierto carácter incompleto de la escritura, lee en voz alta frente a un *oyente* Sancho que lo escucha atentamente. Quizás percibiendo la necesidad de un sonorizar, fonematizar, vocalizar lo que aún no ha sido escrito, el hidalgo añade su voz a lo redactado en *estilo de Amadís* (142). Esa adición pone en evidencia la presencia de al menos tres: el autor, el lector y el oyente.

VIII

La *diligencia* que Don Quijote encarga a su escudero sufre una serie de contingencias, que permiten confirmar un Sancho *secretario*. Tales avatares terminan asegurando el valor funcional que tiene, en determinado campo de locura, *cierto ángulo secreto* que enmarca dicha posición.

Sucede una primera contingencia en tal *diligencia*: al encontrarse en su camino con el cura y el barbero, Sancho confiesa que lleva una carta de su amo para Dulcinea. Vemos aquí, forzado por las circunstancias, a un Sancho que debe hacer público algo privado; hay en esa confesión un pasaje de lo privado a lo público.

Inmediatamente después, aparece la segunda contingencia:

> Metió la mano en el seno Sancho Panza, buscando el librillo, pero no le halló, ni le podía hallar si le buscara hasta agora, porque se había quedado don Quijote con él, y no se le había dado, ni a él se le acordó de pedírsele. {(I, 26), p. 339}

¡Vaya olvido!

No obstante, parece no ser suficiente tal acontecimiento para evitar que el secretario continúe con su *diligencia*, ya que esa carta a Dulcinea, según dice el mismo Sancho, él "la sabía casi de memoria" {(I, 26), p. 340}.

¿Cómo es esto? Cuando Don Quijote había decidido leerle la carta, para que ante cualquier eventualidad la recordase de memoria, el escudero había sostenido que "pensar que yo la he de tomar en la memoria es disparate" {(I, 25), p. 330}. A pesar de tal certeza, Don Quijote se la había leído en voz alta, y Sancho había escuchado. Pero... ¿qué había escuchado Sancho Panza?

Tercera contingencia: salvo el nombre que él mismo le puso a su señor, el escudero no recuerda nada. Entonces, inventa una de las páginas más risueñas y locas de la novela.

Habíamos sostenido que la carta escrita por Don Quijote era un *ejercicio de espera*. Cuando el secretario se extralimita, se rompe con la espera. El tiempo se pone en marcha nuevamente. Para Sancho Panza no es extraño que ello suceda, puesto que él mismo (cuando en la 2da parte de la novela es gobernador de la ínsula Barataria) al tener que dictar una carta a un secretario, aclara su concepción de tal oficio:

> (...) y vos -dice Sancho-, **como buen secretario** y como buen vizcaíno [*buen vizcaíno*: eran muy apreciados los secretarios *vizcaínos* (o sea, vascos), por su discreción y lealtad], **podéis añadir todo lo que quisiéredes** y más viniere a cuento. {(II, 47), 968}

Que Sancho Panza no sepa leer ni escribir, no es motivo para desecharlo como secretario. La *diligencia* de Sancho es pura creatividad que se apoya sobre la encomendada tarea de *trasladar* la carta (recordemos que el escudero es el correo, pero también el encargado de hacerla pasar en limpio). Y esto es así, sobre todo si se cae en la cuenta que en la Edad Media la traducción (que es un modo de traslación) implica casi siempre un alto grado de creación (143). Sancho Panza ha oído la lectura en voz alta de su señor, ha escuchado lo que esa voz añadía al escrito; es decir, como adecuado secretario,

> (...) tropieza con una palabra que es ya un eco. (...) subraya la distancia que existe entre lo oral y lo escrito. [Y] el redoblamiento de la palabra, en la voz del repetidor, opera otro sentido, otro texto. (144)

En esa distorsión de la palabra que se establece entre la palabra escrita del canon (los Libros de Caballerías) y la palabra leída en voz alta del imitador (Don Quijote en Sierra Morena), Sancho Panza erige su propia palabra. La intervención de Sancho -que en tanto accidente subjetivo señala el espacio del sujeto- da lugar a un equívoco que exige un nuevo lector, un equívoco que busca hacerse de un público. Un público capaz de asentir a cierto ángulo secreto.

Siendo así, la manera en que el escudero hace marchar el tiempo -no podía ser de otro modo- está del lado de lo cómico: la carta escrita por Don Quijote comienza con la "salutatio" *Soberana y alta señora*; Sancho traduce y exclama:

> (...) "Alta y <u>sobajada</u> señora". {(I, 26), p. 340}

Si detrás de la risa que produce tal lectura escuderil de la carta a Dulcinea, caemos en la cuenta de que el vocablo *sobajada* significa *manoseada* o *sobada* (145), no es difícil ver asomarse una erotología distinta de la del Amor Cortés en las palabras de Sancho. Lo que, por supuesto, no oculta la pregunta sobre ¿qué compromiso corporal implica la lectura en voz alta, para que Sancho oiga "sobajada"?

Sancho pone de lo suyo, se extralimita… pero recién después de haber escuchado, además de la carta a Dulcinea, otras disquisiciones de su amo relacionadas con su amada. Me refiero al episodio en el cual el caballero -en medio de un diálogo donde la buena *hermosura* y la buena *fama* de su amada (dos tópicos que son centrales en el Amor Cortés) son comentadas al escudero- compara el sentido de su amor por Dulcinea, con la historia de aquella viuda noble que al ser interrogada sobre sus amores con un mozo poco inteligente y de baja condición social, responde que por más idiota que el mismo parezca "para lo que yo le quiero, tanta filosofía sabe, y más, que Aristóteles" {(I, 25), p. 329}. No es cualquier detalle esta curiosa analogía entre palabras tan bien dichas, pero tan procaces para la época, con los motivos corteses por los que Don Quijote quiere a su amada.

En el momento en que Sancho -presionado por el cura y el barbero- repite en voz alta la carta que él escucho leer a su señor, y sus palabras hacen aparecer lo sexual de una manera nada cortés, otra erotología se hace presente. El escudero repite en voz alta, aunque con la confianza de quien lee de manera silenciosa; quiero decir: desde finales del siglo XV, la *lectura silenciosa* hace posible por ejemplo

> (...) que la representación gráfica y explícita de la sexualidad humana penetrara [incluso] en la literatura religiosa. (...) De manera similar, la nueva práctica de la composición autógrafa permitía expresar intimidades eróticas en notas y cartas manuscritas. (146)

Por esta libertad de expresión que permite la lectura privada, se puede sostener que Sancho Panza, en realidad, al estilo de una lectura silenciosa... lee en voz alta. Desenmascara de opacidad sexual el amor de su caballero por la amada Dulcinea. Lo hace, manteniéndose en el mismo campo de locura que transita Don Quijote, puesto que el escudero no habla de una Aldonza Lorenzo *sobajada*, sino de una Dulcinea (fruto del delirio de su amo) *sobajada*. Sancho no deja de creer en esa "sombra de un personaje que nunca llego a ser, (...) Dulcinea" (147).

Cuando el vocablo *sobajada* aparece en sus labios, se trata de un instante. Sancho Panza, en tanto secretario, no puede dejar de ingresar al laberinto de corredores castellanos que es el campo de locura del que participa Don Quijote; y en los pasillos de ese castillo, agobiado, presionado y temeroso del futuro de su señor, el escudero -tambaleando sobre un pie o sobre el otro- se apoya en *cierto ángulo secreto*, sobre una palabra que abre un *pasadizo secreto* y lo conduce, en un *instante*, a otra dimensión. No podía ser de otra manera: la *función secretario* se trata de *un instantede transferencia psicótica*.

De este modo Eros y Locura escriben una sola carta, y esa carta (la originaria, la que sirve de *modelo*, la antigua, la *vieja*, la que escribe Don Quijote; junto con la segunda, la *imitación*, la actual, la *nueva*, la que escucha Sancho Panza)... *La Carta* pasa a formar parte de esa máquina de disparates que constituyen las locuras del señor y las necedades del criado. Máquina que hace que se piense en

> (...) cuan vehemente había sido la locura de don Quijote, pues había llevado tras de sí el juicio de aquel pobre hombre [Sancho Panza]. {(I, 26), p. 341}

El secretario es tenido por loco. Por ello, al suponer tal cosa el cura y el barbero, se apresuran en buscar a Don Quijote, quien de este modo logra salir de su penitencia en la Sierra Morena. La *imitación* culmina, se disuelve lo puro imaginario que ella contiene, se sale del dos. La carta leída en voz alta ya no es la carta escrita, y la oída ya no es la leída en voz alta. A partir de *la carta* se puede contar con una *máquina de disparates*, que en vez de constituirse con dos componentes, cuenta con *al menos tres*: Don Quijote, Sancho Panza y La Carta a Dulcinea del Toboso. Es decir, con la carta en el medio ya no podemos hablar de *dupla*, puesto que la carta no es algo que permanezca *frente* o *en torno a* la locura. A partir de esa participación de Sancho en tanto secretario que opera prestando su propia locura, que opera poniendo "en claro lo que no lo está" (148); a partir de ese Sancho-secretario, la carta pasa a estar *en* la locura, en el mismo centro de ese campo de locura. Por ende, el hacerse secretario *en* la locura, no es sin consecuencias para las condiciones en que tal o cual campo de locura opera.

La progresión que intento detallar es la siguiente:

Don Quijote, como lo dice el cura, es *el espejo de la caballería* (149): algo que definimos como perteneciendo al estatuto de la imitación;

> *las locuras del señor y las necedades del criado* van tan juntas, que se llega a decir que la locura de Don Quijote ha llevado tras de sí el juicio de Sancho: algo que hace surgir la cuestión de la *dupla* Don Quijote-Sancho Panza;

la *diligencia* encomendada por Don Quijote a su escudero, y la posición que éste ocupa en tanto secretario (sin poder dejar de poner de sí), hace que se juegue en un *instante* la *función secretario*, dando como resultado que el escrito fruto de esa operatoria no sea ni la palabra del amo, ni la del mero repetidor (pura imitación), sino más bien, un equivoco que adquiere tal estatuto de escrito al exigir la puesta en juego del lector: algo que hace emerger La Carta a Dulcinea del Toboso como formando parte constitutiva de una *máquina de disparates con al menos tres*.

Sostengo que *la carta*, resultado de la que escribe y lee en voz alta Don Quijote y la que escucha y lee en voz alta Sancho Panza, es un "texto que no adquiere (...) el estatuto de escrito más que por la avería del secretario" (150). La mano de Sancho Panza, en tanto secretario, es la mano del lector: una mano que escribe por el bies de su carácter instrumental, pero con la voz propia de la lectura en voz alta. Como en las palabras de F. Kafka que presiden el presente escrito, Sancho Panza sigue a su locura *en* la locura; es decir, Sancho Panza puede seguir la locura de Don Quijote gracias a su propia locura depositada en Don Quijote. De esta manera Sancho no permanece anónimo (151), y efectúa una precipitación de la escritura en la lectura -fruto quizás de *su poca sal en la mollera* (152) o de observar las cosas *tontamente* (153)- que hace que su presencia no sea silenciosa.

El secretario Sancho fabrica *artesanalmente* un nuevo texto, permitiendo que se establezcan lazos sociales (en este caso, principalmente a través de la risa (154)) por fuera del campo de locura en el que se encuentra junto al hidalgo. Su función es la de hacer llegar cierto decir sobre la locura y de esta manera hacer marchar el tiempo.

Debido a que en ese *campo de batalla en relación a la letra* (155), en esa verdadera *empresa de racionalidad* (156) que es la locura, existe un primer tiempo donde todo es certidumbre, y un segundo tiempo en el que frente a la imposibilidad de transmitir lo indecible solo resta *mostrar* lo que se ha registrado (157); se vuelve necesario ir en busca de un tercer tiempo en el que se logre establecer -ante algún otro- lo objetivo de esas percepciones escamoteadas, y de esta manera, intentar que las mismas puedan servir de lazo social (158). Sancho Panza, en tanto secretario, logra esto último de una manera magistral: Don Quijote le pide a Sancho que participe de la erotología del Amor Cortés, en la que el

> (...) confidente, en efecto, desempeña un gran papel. Depositario único de los secretos de su amigo, de ahí el nombre de **secretarius**, es el intermediario natural entre el caballero y su dama. (159);

y el escudero, al escuchar la lectura en voz alta de su amo, no hace eco (160) del amor cortés (la ninfa Eco no lo subyuga): *lee* no pudiendo recoger el consejo socrático de permanecer "flojo en lectura" (*tà grámmata phaûlos*) (161); entonces, frente a la demanda de su señor, poniendo de su propia voz responde en un instante, con una respuesta de soslayo (*à côté*) (162)... una respuesta de lado.

Luego... ¿se trata acaso de una erotología de pasaje?

Córdoba, marzo de 2005.

Notas

1 G. Apollinaire, *"El Encantador pudriéndose"* (traducción y notas: M. Abbatangelo y D. Valla), en *Referencias en la obra de Lacan nº 10*, Biblioteca de la Casa del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1994, p. 31.

2 J. Lacan, *Les structures freudiennes dans les psychoses*, seminario del 4 de julio de 1956.

3 El estatuto de *novela* (el *roman* francés de los siglos XII al XVI no alcanza a cubrir el campo de la novela) no existe hasta una época bastante posterior a la de los llamados *libros* (*istoire* o *livre*) de caballerías. El paso del verso a la prosa no es suficiente para hablar de novela. [*Cf.* C. Alvar,*"Transformaciones de la novela caballeresca en los siglos XII y XIII"*, en *Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas* (6º sesión: 4-3-98), Curso 1997-1998 (Actas resumidas y compiladas por J. M. Valero Moreno), Universidad de Salamanca, http://gugu.usal.es/~eco/actas.htm].

4 Cf. G. Apollinaire, *El Encantador..., op. cit.*, p. 55, n. 1.

5 Ídem, p. 12 [las negritas en cada cita me pertenecen].

6 En la propiamente dicha *Estoria de Merlín e cúyo fijo fue, e del rey Artús e de cómo ganó la Grand Bretaña que se dize Inglaterra*, se puede leer otro pasaje en donde lo oral en Merlín da lugar a lo escrito en su interlocutor (en este caso, el padre Blage [*Blaxe*, *Blaise*, o *Blas*], confesor y maestro del joven Merlín, y quien además será el encargado de poner por escrito la historia del mago): "E Merlín le dixo: -Agora busca papel e tinta, e yo te diré cosa que tú cuidarías que ninguno non te la pudiese dezir." [*Cf.* J. M. Viña Liste (edit.), *Textos medievales de caballerías*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 349 y 350].

7 F. Davoine, *"De la tragédie aux sotties"*, en *Chimeres* (Hiver 1995), París, p. 88 [lo entre corchetes me pertenece]. Para obtener mayores detalles sobre el concepto *tontiloco*, *cf* . R. Vidal, *"Una vasta jaula de locos"*, epílogo al libro de F. Davoine, *Madre Loca*, Círculo Psicoanalítico Mexicano, México DF, 2001, pp. 267-272.

8 No está de más señalar que dicho bosque sólo comienza a "clarear", es decir: *se hace la luz*, inmediatamente después de que Chapalu se ha comido a las esfinges. Así, se lee: "El monstruo Chapalu (...), asistió a la muerte rápida de las esfinges sin saber la razón. Sació su excelente apetito devorando sus cuerpos palpitantes. Entonces el bosque comenzó a clarear. (...) Con la llegada de la aurora el bosque se llenó de rumores y claridades enceguecedoras. [G. Apollinaire, *El Encantador...,op. cit.*, p. 32].

9 F. Davoine, *"Folie et lien social"* -Dijon (Francia), diciembre de 1992-, en *Synopse*, Paris, p. 3.

Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, RBA Editores, Barcelona, 1994, (I, 43) p. 534.

10 Cf. Ídem, (I, Elogios) pp. 87-90.

11 Cf. E. R. Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina* (Tomo I), F. C. E., México, 1975, pp. 143-149.

12 Ídem, pp. 184 y 185.

13 Singular institución compuesta por asambleas de grandes damas, guiadas por un *Código de Amor*, en las que se dictaban *sentencias de amor* sobre cuestiones de galanterías o disputas amorosas que habían sido cantadas por los trovadores, y que habrían sido frecuentes durante el apogeo de la denominada *cortesía amorosa* (segunda mitad del siglo XII). Constituyen un remoto antecedente de las discusiones galantes que se desarrollan en los salones de las *Preciosas* (*Précieuses*) y su *Mapa de lo tierno* (*Carte du tendre*) del siglo XVII, de las que J. Lacan se ocupa, al menos en uno de sus escritos y en sus seminarios del 25-1-56, 1-2-56 y 10-2-60. [*Cf.* J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes de Amor*, Eudeba, Buenos Aires, 1963; J. Lacan, *"Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956"*, en *Escritos I*, siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 1988, p. 448; J. Lacan, *Les structures freudiennes des..., op. cit.*, seminarios del 25 de enero de 1956 y del 1º de febrero de 1956; J. Lacan, *La ética del psicoanálisis*, seminario del 10 de febrero de 1960, Paidós, Buenos Aires, 1988, pp. 179 y 180; R. Vidal, *"Sobre un guiño de Jacques Lacan"*, en *Litoral nº 25/26: La función secretario*, Edelp, Córdoba (Argentina), abril 1998, pp. 120-124.]

14 Cf. Trovadores y Juglares: Lo coms de Peitieus, Marcabrus, Jaufres Rudels, Bernartz de Ventadorn, La comtessa de dia -Antología de textos medievales- (traducción, comentarios y glosarios de G. Marone), Instituto de Literatura (U. B. A.), Buenos Aires, 1948, pp. 29 y 30.

15 Cf. Ídem, pp. 34 y 35.

16 Ídem, p. 70.

17 C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Belin, Paris, 1996, p. 19.

18 E. R. Curtius, *Literatura Europea...,op. cit.*, Tomo II, p. 813.

19 Cada cita de la novela de M. de Cervantes, corresponde a la edición ya citada.

20 Cf. P. Grimal, *Diccionario de la Mitología Griega y Romana*, Edit. Labor, Buenos Aires, pp. 146 y 370.

21Cf. Trovadores y Juglares..., op. cit., pp. 65-85.

22 C. Calame, *L'Éros dans..., op. cit.*, pp. 174 y 175.

23 Cf. Platón, *El banquete* (196 a-b), Edic. Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 67.

24 Cf. J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes..., op. cit.*, pp. 100-106.

25 Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 25), p. 333; L. Combet, *Cervantès ou les incertitudes du désir -Une approche psychostructurale de l'oeuvre de Cervantès-*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1980, p. 436; M. de Riquer, *nota 20* (I, 25) de *Don Quijote..., op. cit.*, p. 333.

26 J. Canavaggio, *"Le Décor sylvestre de* La Casa de los celos*"*, en *Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun*, Edit. Hispaniques, París, 1975, p. 142.

27 A. Castro, *Hacia Cervantes*, Taurus, Madrid, 1967, p. 278.

28 F. Davoine, *Folie et lien..., op. cit.*, p. 6.

29 Cf. F. J. Bouza Álvarez, *Del Escribano a la Biblioteca -La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)-*, Edit. Síntesis, Madrid, 1992, pp. 10, 23 y 24.

30 F. Davoine, *"L'espace transférentiel, un espace sacrificiel"*, en *L'impensé, la Trace -Revue de la Convention Psychanalytique-*, París, décembre 1993, p. 114.

31 F. Davoine, *"...Las operaciones transformacionales de Louis Wolfson"*, Trad. G. Leguizamón y A. S. Tapia (ficha de circulación interna de la *école lacanienne de psychanalyse*, octubre de 1994), p. 4 [extraído de *Psychanalyse et Traduction*, Presses de l'Université, Montreal, 1978.].

32 J. Allouch, *"Trois analyses"*, en *L'Unebévue nº 7: Le défaut d'unitude -Analycité de la psychanalyse-*, E.P.E.L., París, hiver 1995/printemps 1996, pp. 104 y 105 {Hay versión en castellano: *"Tres análisis"*, en *Litoral nº 23/24 "Ejercicio de artista"*, Edelp, Córdoba (Argentina), abril 1997, pp. 21 y 22}.

33 M. de Riquer, en nota a pie de página de: M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 25), pp. 316 y 317, n. *.

34 M. Robert, *Lo Viejo y lo Nuevo*, Monte Avila Editores Latinoamericana, Caracas, 1992, p. 21.

35 Cf. O. H. Green, *España y la Tradición Occidental -El espíritu castellano en la literatura desde "el Cid" hasta Calderón-*, Gredos, Madrid, 1969, pp. 30 y 130-138.

36 Cf. F. B. Pedraza Jiménez y M. Rodríguez Cáceres, *Manual de literatura española* (Vol. I), Cénlit Ediciones, Navarra, 1981, pp. 813-815.

37 Cf. E. Urbina, *"Chrétien de Troyes y Cervantes: más allá de los libros de caballerías"*, en *Anales Cervantinos*, Tomo XXIV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1986, p. 139.

38 M. de Riquer, en nota a pie de página de: M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 25), p. 316, n. *.

39 Cf. Ídem, p. 139, n. 5.

40 Cf. C. Alvar, *"Transformaciones de la novela caballeresca de la Edad Media al Renacimiento"* , en *Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas* (6º sesión: 4-3-98)*..., op. cit.*; E. Llamas Pombo, *"Transformaciones de los temas clásicos en el* roman *francés del siglo XII"*, en *Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas* (6º sesión: 4-3-98)*..., op. cit.*.

41 Cf. A. Muñiz-Huberman, *Las Raíces y las ramas -Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebrea-*, F.C.E., México, 1993, pp. 166-184.

42 Cf. J. Guijarro Ceballos, *"Transformaciones de la novela caballeresca en el siglo XVI"*, en *Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas* (6º sesión: 4-3-98)*..., op. cit.*.

43 J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes..., op. cit.*, p. 22.

44 Cf. Ídem, pp. 22 y 23.

45 Cf. Ídem, pp. 92-100.

46 O. H. Green, *España y la Tradición..., op. cit.*, p. 97.

47 L. Combet, *Cervantès ou les incertitudes..., op. cit.*, p. 182.

48 C. Calame, *L'Éros dans..., op. cit.*, p. 35.

49 J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes..., op. cit.*, p. 38.

50 L. Combet, *Cervantès ou les incertitudes..., op. cit.*, p. 119.

51 Cf. L. Rosales, *Cervantes y la libertad* (Vol I), Edic. Cultura Hispánica (Instituto de Cooperación Iberoamericana), Madrid, 1985, p. 343.

52 Cf. O. H. Green, *España y la Tradición..., op. cit.*, pp. 102-109; M. A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento -Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo-*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 157-180; A. Muñiz-Huberman, *Las raíces y..., op. cit.*, pp. 112-122, 152 y 153.

53 Cf. C. Calame, *L'Éros dans..., op. cit.*, p. 180.

54 Cf. Trovadores y Juglares..., op. cit., p. 20; F. B. Pedraza Jiménez y M. Rodríguez Cáceres, *Manual de literatura..., op. cit.*, pp. 628-630.

55 J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes..., op. cit.*, p. 85.

56 Cf. J. Allouch, *El Psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Colecc. Cuadernos de Litoral, Edelp, Córdoba (Argentina), 1998, p. 155-157.

57 Cf. C. Calame, *L'Éros dans..., op. cit.*, p. 15, 31 y 32.

58 Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 25), p. 330.

59 Cf. J. Allouch, *El Psicoanálisis, una erotología de..., op. cit.*, p. 156.

60 Cf. L. Rosales, *Cervantes y la..., op. cit.*, p. 337; C. Calame, *L'Éros dans..., op. cit.*, p. 15, 27 y 28.

61 Detalle que no puede ser dejado de lado, sobre todo si se tiene en cuenta que en el *Amadís de Gaula*:

> (...) el joven héroe se ha convertido en caballero y se ha lanzado al mundo en busca de gloria. Una doncella errante que acaba de encontrar se despide de él diciendo que tiene que volver a su señora. "¿Y quién es tu señora?", pregunta Amadís. "Oriana, la hija del rey Lisuarte." Al oír Amadís el nombre de su dama, le latió con tal violencia el corazón en el pecho que estuvo a pique de caerse del corcel. Su escudero que le vio extasiado echó los brazos al joven caballero mientras éste exclamaba: "¡me salta el corazón!" [O. H. Green, *España y la Tradición..., op. cit.*, p. 131.]

62 Pregunta retórica: ¿se trata de un arrebato amoroso frente al nombre?

63 Ya desde Virgilio es conocido el tópico de la escritura sobre la corteza de los árboles. Don Luis de Góngora -unos años antes que M. de Cervantes- lo recoge en su *En un pastoral albergue*. Así nos lo hace saber Aurora Egido, quien además agrega: "El autorretrato del poeta escribiendo corre parejas con el del poeta enamorado que, como Beltenebros en la Peña Pobre, muestra las secuelas burlescas de la enfermedad de amor a través de necedades escritas 'en mil pliegos'. Es en este punto donde Góngora ofrece, ya desde 1587, una clara predisposición a matricular a Cupido en una *schola amoris* convertida en materia risible que luego daría abundantes frutos en poemas posteriores. [A. Egido, *"El gallo de Góngora y las imágenes escolares"*, en *Da Góngora a Góngora* (a cura di Giulia Poggi), Verona (26-28 ottobre 1995), Edizioni ETS].

64 J. Cortázar, *La vuelta al día en ochenta mundos* (Tomo II), Siglo XXI Editores, México, 1998, p. 155. A los fines que nos ocupan, nos interesa hacer notar que para J. Cortázar un loco no es lo mismo que un piantado: "La diferencia entre un loco y un piantado está en que el loco tiende a creerse cuerdo mientras que el piantado, sin reflexionar sistemáticamente en la cosa, siente que los cuerdos son demasiado

almácigo simétrico y reloj suizo, el dos después del uno y antes del tres, con lo cual sin abrir juicio, porque un piantado no es nunca un bien pensante o una buena conciencia o un juez de turno, este sujeto continúa su camino por debajo de la vereda y más bien a contrapelo, y así sucede que mientras todo el mundo frena el auto cuando ve la luz roja, él aprieta el acelerador y Dios te libre. Para entender a un loco conviene ser psiquiatra, aunque nunca alcanza; **para entender a un piantado basta con el sentido del humor**. Todo piantado es cronopio, es decir que el humor remplaza gran parte de esas facultades mentales que hacen el orgullo de un prof o de un doc, cuya sola salida en caso de que les fallen es la locura, mientras que ser piantado no es ninguna salida sino una llegada." [Ídem, pp. 142-144]. El humor, ya lo veremos, en ocasiones es la única vía transitable para hacer llegar la palabra del loco a destino. En consonancia con esto, unos renglones más abajo J. Cortázar recuerda su propio tiempo de coleccionista y pararrayos de piantados ("una de mis épocas más porosas, me bastaba salir a la calle o abrir una carta o levantar el tubo del teléfono para que ahí nomás se me descolgara un piantado" [Ídem, p. 145]), un tiempo, en suma, de sutil asentimiento a la locura; y lo hace, una vez más, de la mano del humor: "(…) los dos nos teníamos una enorme simpatía y nos íbamos a la esquina a tomar café y mirar a una vendedora de la Franco-Inglesa que estaba para lo que dijo Cejas. De esos encuentros recuerdo casi textualmente la crónica que me hizo de *La belle et la bête*, la película de Cocteau: -Dios querido, ¿usté la vio la cinta esa? Qué lata, máma mía, yo fui porque me llevó mi socio, qué va a hacer. Al principio hay la muchacha que va al bosque y está la bestia toda vestida de paje que se enamora y se la quiere pasar al cuarto en el castillo. Después resulta que la bestia era un príncipe, dígame si es vida estar ahí con un calor que casi me saco los zapatos viendo esa porquería. Hay una parte que todas las luces del castillo son unas manos que se mueven, hágame el servicio, y la bestia como loca porque la muchacha no le da pelota. Después todo se arregla pero lo mismo no se entiende nada. Eso sí, le soy franco, a lo último uno se encariña con el animal…" [Ídem, p. 149]. No es necesario llevar adelante demasiado esfuerzo de lectura para encontrar en este piantado cortazariano cierta familiaridad con aquel Sancho Panza confrontado con lo que de Locura y Eros aqueja a su amo.

65 Ídem, p. 155.

66 Cf. J. Cruz, *"En busca de Fredi Guthmann"*, en diario *La Nación*, Bs. As., 5 de octubre de 1997, sección 6, p. 6.

67 Cf. J. Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 1994, p. 313.

68 Cf. F. Davoine, *De la tragédie..., op. cit.*, p. 90.

69 Cf. J. Heers, *Fêtes des fous et carnavals*, Fayard, Paris, 1983; J. Huerta Calvo, *"Los géneros menores en el teatro del siglo XVII"*, en *Historia del teatro en España* (dirigida por J. M. Díez Borque), Tomo I, Taurus, Madrid, 1983, pp. 615 y 616; M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento - El contexto de François Rabelais-*, Alianza, Buenos Aires, 1994, pp. 177-250; R. Vidal, *Una vasta jaula de locos…, op. cit.*, pp. 267-272.

70 J. Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de..., op. cit.*, p. 6.

71 Ídem, p. 60.

72 J. Lacan, *La ética del..., op. cit.*, seminario del 23 de diciembre de 1959, pp. 104 y 105.

73 Me refiero a la Cruzada de los Albigenses (1209), que "desarticuló y tronchó la vida feudal y cortesana del sur de Francia y unificó el país, lingüística y políticamente dividido, bajo el dominio de los Capetos. Acosados por la guerra y los estragos, los trovadores y los juglares se dispersaron por las cortes de Italia del Norte, a lo largo del curso del río Po, en la hospitalaria corte de Sicilia y en las de Cataluña y Aragón. La historia de la poesía amorosa de los trovadores, por consiguiente, supera apenas el siglo, y, por otra parte, el uso de la lengua fue condenado como herejía por Inocencio IV en 1245." [*Trovadores y Juglares..., op. cit.*, p. 16].

74 J. Lacan, *La ética del..., op. cit.*, seminario del 27 de enero de 1960, p. 155.

75 Ídem.

76 Ídem, seminario del 3 de febrero de 1960, p. 159.

77 Ídem, seminario del 10 de febrero de 1960, pp. 183 y 184.

78 Ídem, p. 185.

79 Ídem.

80 Ídem, p. 186.

81 Ídem.

82 Ídem.

83 Cf. Trovadores y Juglares..., op. cit., p. 19.

84 J. Lacan, *La ética del..., op. cit.*, seminario del 9 de marzo de 1960, p. 197.

85 Ídem, seminario del 10 de febrero de 1960, p. 188.

86 Ídem, p. 174.

87 Cf. M. Blanc-Sanchez, *"La parole confisquée -Le secrétaire dans l'Italie des XVIe et XVIIe siècles-"*, en *Revue de Littoral nº 34/35: La part du secrétaire*, E.P.E.L., Paris, avril 1992, p. 14 {Hay versión en castellano: *"La palabra confiscada -El secretario en la Italia de los siglos XVI y XVII-"*, en *Litoral nº 25/26..., op. cit.*, p. 17}; R. Vidal, *Sobre un guiño de Jacques Lacan…, op. cit.*; R. Vidal, *"Cervantes en la locura -Elogio de la diferencia-"*, en *Los que cuentan* (*revista de literatura*) Nº 5: *Arte y Locura*, Córdoba, septiembre de 1999; R. Vidal, *"El Psicote de la Mancha -Cómo hacerse secretario en la locura-"*, en *El Hispanismo al final del milenio*, Vol. I, Asociación Argentina de Hispanistas, Editorial Comunicarte, Córdoba, 1999, pp. 591-605.

88 F. Sansovino, 1565 y 1584; T. Tasso, 1587; M. Scalzini, 1587; G. C. Capaccio, 1589; B. Guarini, 1594; A. Ingegneri, 1594 y 1613; T. Costo, 1602; B. Zucchi, 1606; V. Gramigna, 1620; P. Persico, 1620 y 1656; T. Acetto, 1621; M. Benvenga, 1669; Tesauro, 1674.

89 M. Blanc-Sanchez, *La parole confisquée..., op. cit.*, p. 19; p. 24.

90 Cf. A. Pulgarin, *"Función novelística de las cartas en el "Quijote" "*, en *Anales Cervantinos*, Tomo XXIV*..., op. cit.*, p. 87. Arte epistolar que adquiere importancia incluso en la misma España de los Austrias, con una obra que participa de la llamada *literatura bufonesca o del "loco"*, la*Epistole quedam familiares de vita eius et fortuna parum tangentes* (epístolas festivas y de fondo autobiográfico), publicada en 1514 y luego traducida al castellano. Dicha obra pertenece al médico y humanista zamorano Francisco López de Villalobos (1473?-1549), judío converso, para quien "(...) la idea de un valor terapéutico de la risa era también -como en Erasmo- fundamental (...). Villalobos socava el mito nobiliario recordando a menudo el secreto a voces de la sangre judía, que le hace pariente más o menos cercano de aquellos odiosos grandes. La continua exhibición burlesca de su cobardía de 'judío' es un desafío despectivo a la axiología caballeresca en su valor central. Como gusta de exponer en las espléndidas cartas en que da cuenta de la contienda comunera, el miedo es la natural reacción humana ante la amenaza física." [F. Márquez Villanueva,*"Literatura bufonesca o del " loco" "*, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo XXXIV, Núm. 2, El Colegio de México, México, pp. 513 y
514]. *Locura*, *risa*, *burla de lo caballeresco*, *epístolas*, *ironía erasmiana*: todos conceptos que resultan articulables a poco de introducirnos en el campo de locura que M. de Cervantes y su novela transitan.

91 Américo Castro nos da su parecer, citando de *La fine del Umanesimo* (1920) a G. Toffanin, quien "ha concedido atención especial a Cervantes, y relaciona su obra mayor con las discusiones a que se entregaron los tratadistas de poética de Italia, justamente en la época en que nuestro autor [M. de Cervantes] se hallaba por aquellas tierras. (...). 'La fuentes teóricas de Cervantes -dice Toffanin- fueron las

mismas que atormentaron al Tasso: uno y otro tuvieron a mano los mismos libros, oyeron hablar de las mismas cosas, frecuentaron tal vez los mismos hombres. (...)'." [A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Noguer, Barcelona, 1972, p. 30.]

92 S. Nigro, *"Préface"* al texto de M. Benvenga y T. Costo, *La Main du Prince -Petits traités du secrétaire dans l'Italie baroque-*, E.P.E.L., Paris, 1992, p. 22.

93 Ídem.

94 Este mismo Giovanni della Casa es autor de un libro -traducido al español por el doctor Domingo Becerra (compañero de cautiverio de M. de Cervantes, en Argel) y publicado en **1585**- titulado *Galateo* (la primera novela de M. de Cervantes lleva por título *La Galatea*, y fue publicada en **1585**), que M. de Riquer considera una de las posibles fuentes del capítulo 42 de la 2da Parte del *Quijote*: *De los consejos que dio don Quijote a Sancho Panza antes que fuese a gobernar la ínsula, con otras cosas bien consideradas*. [*Cf.* M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (II, 42), p. 931, n.*].

95 S. Nigro, *"Préface"*, en *La Main du Prince..., op. cit.*, p. 23.

96 Cf. A. Castro, *El pensamiento de..., op. cit.*, pp. 182-185, 271-274, 298-300; M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, F.C.E., México-Buenos Aires, 1976; M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Edit. Crítica, Barcelona, 1978, pp. 327-359; S. Gilman,*La España de Fernando de Rojas*, Taurus, Madrid, 1978, p. 41; F. Márquez Villanueva, *Trabajos y días cervantinos*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1995, pp. 59-77.

97 Cf. J. Huizinga, *"Erasmo de Rotterdam"*, en *Elogio de la Locura*, Edit. Porrúa, México, 1996, p. XXXVIII.

98 Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 23), p. 301; A. Pulgarin, *Función novelística de las..., op. cit.*, pp. 78 y 79.

99 "HAZAÑA: El hecho heroyco y famoso, del verbo hazer." [S. de Covarrubias y Horozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española (1611)*, edición de M. de Riquer, Alta Fulla, Barcelona, 1993, p. 678].

100 Cf. J. Corominas, *Breve Diccionario Etimológico..., op. cit.*, p. 315.

101 Revue du Littoral nº 34/35..., op. cit., p. 8; pp. 8 y 9.

102 Pero... ¿es posible que una imitación sea *tan no vista*, es decir *nueva*, y que al mismo tiempo continúe manteniendo su estatuto de imitación?

103 Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (II, 2), p. 642.

104 Cf. Idem (I, 25), p. 331.

105 A. Pulgarin, *Función novelística de las cartas..., op. cit.*, p. 81.

106 Ídem, p. 82.

107 Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 25), p. 322.

108 Don Quijote confunde el amor platónico con el amor cortés [*Cf.* O. H. Green, *España y la Tradición...,op. cit.*, pp. 231 y 232.]. No es este el espacio adecuado para marcar sus diferencias; no obstante, baste señalar que el amor cortés, si bien es en gran medida un amor casto, no carece de una intensa sensualidad.

109 Cf. J. Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de..., op. cit.*, p. 99, 156 y 166.

110 Al que se llegó a denominar *hombre de pluma*, por detalles como lo siguiente, que ponen de manifiesto lo que nos atreveríamos a denominar una *fetichización* del acto de escribir: "(...) había una operación instrumental previa que no se podía ignorar y era el 'cortar y temperar la pluma hasta tomarla y menearla **a la mano**'. Las plumas comunes eran de cañón de ave, aunque también había plumas metálicas, por lo general de latón (azófar), que sólo se usaban para letras de cuerpo muy grande. La mejor pluma, por encima de la de cisne o de buitre, era la sacada del ala derecha de un ganso doméstico, que cumplía los cánones de tener un cañón grueso, redondo, duro y claro. Después de haberle hecho una hendidura en el lomo y de recortarle la punta 'a manera de pico de gavilán' con una especie de estilete, la pluma ya estaba cortada y preparada para la escritura y sólo faltaba ponerla en contacto con la tinta, cuya preparación tampoco era muy complicada, pues bastaba mezclar tinta de curtir con un poco de hiel de jibia, aunque había recetas más exquisitas (...), la tinta negra era la más frecuente, pero también se conservan recetas para preparar tinta verde, amarilla, azul, encarnada, carmesí, oro o plata. Para que no se secara (...) debía ser mezclada con algodones deshechos de media de seda negra (...). Dos últimos consejos, para preservar las plumas del calor veraniego lo mejor era envolverlas en un lienzo que se debía humedecer todos los días y si caía algún borrón recurrir al polvo de albayalde mezclado con leche de higuera." [F. J. Bouza Álvarez, *Del Escribano a la Biblioteca..., op. cit.*, pp. 54 y 55].

111 Cf. M. Parkes, *"La Alta Edad Media"*, en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 137-156; P. Saenger, *"La lectura en los últimos siglos de la Edad Media"*, en *Ídem*, pp. 189-194.

112 F. J. Bouza Álvarez, *Del escribano a la Biblioteca..., op. cit.*, p. 30.

113 Ídem, p. 36.

114 Literalmente. Con ello cuentan los eruditos "capaces de identificar el autor de un determinado manuscrito por la particular manera de correr la mano sobre la superficie que hace años se usó de soporte." [Ídem.].

115 Cf. Ídem, pp. 68-70 y 119.

116 Baste solo pensar en la respuesta que Don Quijote da a su escudero cuando este le inquiere sobre la falta de firma en la carta a Dulcinea: "-Nunca las cartas de Amadís se firman (...)." {(I, 25), p. 327}.

117 F. J. Bouza Álvarez, *Del Escribano a la Biblioteca..., op. cit.*, p. 36.

118 Ídem, p. 37.

119 Cf. Ídem, p. 77.

120 Ídem, p. 45.

121 Cf. M. Blanc-Sanchez, *La parole confisquée...,op. cit.*, p. 9; p. 12.

122 J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes..., op. cit.*, p. 112.

123 F. J. Bouza Álvarez, *Del Escribano a la Biblioteca..., op. cit.*, p 85.

124 Cf. J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes..., op. cit.*, p. 71.

125 E. M. Cioran, *Manía epistolar - Sissi o la vulnerabilidad*, Las Ediciones de Dianus, Córdoba (Argentina), 1990, p. 5.

126 Cf. G. Cavallo y R. Chartier, *Historia de la lectura..., op. cit.*, p. 46.

127 Ídem.

128 Ídem, p. 15.

129 Baste sólo detenerse en el capítulo 32 de la 1ra parte de la novela, cuando en la venta de Palomeque se revela la importancia de los libros de caballerías en todas las clases sociales, y el valor de la lectura en voz alta.

130 La civil conversazione, divisa in quattro libri, obra tempranamente traducida (entre fines del siglo XVI y comienzo del XVII) al inglés, francés, latín, alemán y español. [*Cf.* C. Ossola, *"La civilisation des Cours comme art de la conversation"* , en *L'Unebévue nº 5: Parler aux murs*, E.P.E.L., Paris, printemps/été 1994, p. 148, n. 40.]. Esto no es cualquier detalle, puesto que toda la novela de Cervantes es una gran *conversación* entre Don Quijote y Sancho Panza.

131 Ídem, p. 148.

132 Cf. J. Svembro, *"La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa"* , en *Historia de la lectura..., op. cit.*, p. 60.

133 Ídem, p. 70.

134 Ídem, pp. 70 y 71.

135 Cf. J. Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de..., op. cit.*, pp. 182-187.

136 Ídem, p. 187.

137 Cf. J. Svembro, *La Grecia arcaica y..., op. cit.*, pp. 61-64.

138 Ídem, p. 63.

139 Cf. Ídem, p. 69.

140 Cf. R. Vidal, *El Psicote de la Mancha -la locura como elogio de la diferencia-*, III Congreso Nacional "Letras del Siglo de Oro Español", Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso" (U.B.A.), Buenos Aires, sept. 1997.

141 R. Léthier, *Bataille avec Lacan*, Paris, 1994, inedit, p. 2.

142 Cf. S. de Madariaga, *Guía del lector del "Quijote"*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 109.

143 P. M. Cátedra, *"Anclaje y uso litúrgico de la poesía en la Edad Media"*, en *Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas* (1º sesión: 5-11-97)*..., op. cit.*, p. 5.

144 G. Zimra, *"La passion d'être deux"*, en *Revue du Littoral nº 34/35..., op. cit.*, p. 120.

145 Cf. M. de Riquer, en nota a pie de página de: M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 26), p. 340, n. 11.

146 P. Saenger, *La lectura en los últimos siglos de..., op. cit.*, pp. 227 y 228.

147 P. Salinas, *Ensayos de Literatura Hispánica (Del Cantar de Mio Cid a García Lorca)*, Aguilar, Madrid, 1961, p. 111.

148 M. Blanc-Sanchez, *La parole confisquée..., op. cit.*, p. 20; p. 25.

149 Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 29), p. 381.

150 G. Zimra, *La passion..., op. cit.*, p. 120.

151 Esto no hubiese sido posible si en vez de leer un lectura en voz alta de un manuscrito, hubiese sabido leer de modo silencioso un impreso; porque como consecuencia del avance de la imprenta, "la difusión tipográfica, (...) hace anónimo a quien lee y fija el nombre de quien escribe." [F. J. Bouza Álvarez, *Del Escribano a la Biblioteca...,op. cit.*, p. 120.].

152 Cf. M. de Cervantes, *Don Quijote..., op. cit.* (I, 7), p. 152.

153 Cf. J. Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de..., op. cit.*, p. 89.

154 Como por otra parte ya lo había intentado Don Quijote, con sus versos escritos sobre la corteza de los árboles. Entonces, ¿qué es lo que hace -sino el salir de la imitación, el salir de lo dual a través de lo que denominamos *La Carta*- que en esta ocasión, Sancho tenga éxito en que sus dichos (a diferencia de los de su señor) logren dimensión social?

155 Cf. R. Léthier, *Decires de hijos muertos y de quienes los acogen*, Córdoba (Argentina), 27 y 28 de octubre de 1995 [Trascripción: C. H. Bergliaffa y A. E. López].

156 Cf. F. Davoine, *La locura Wittgenstein*, Edelp, Buenos Aires, 1994, p. 141.

157 Cf. Ídem.

158 Cf. Ídem.

159 J. Lafitte-Houssat, *Trovadores y Cortes..., op. cit.*, p. 112.

160 Cf. J. Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de..., op. cit.*, pp. 138-141.

161 Cf. J. Svembro, *La grecia arcaica y..., op. cit.*, p. 71.

162 Cf. J. Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de..., op. cit.*, pp. 93-97 y 103-105.

Proemio a modo de suplemento

Carta de Don Quijote a Dulcinea del Toboso { I, 25 }

Soberana y alta señora:

El ferido de punta de ausencia y el llagado de las telas del corazón, dulcísima Dulcinea del Toboso, te envía la salud que él no tiene. Si tu fermosura me desprecia, si tu valor no es en mi pro, si tus desdenes son en mi afincamiento, maguer que yo sea asaz de sufrido, mal podré sostenerme en esta cuita, que, además de ser fuerte, es muy duradera. Mi buen escudero Sancho te dará entera relación, ¡oh bella ingrata, amada enemiga mía!, del modo que por tu causa quedo: si gustares de acorrerme, tuyo soy; y si no, haz lo que te viniere en gusto; que con acabar mi vida habré satisfecho a tu crueldad y a mi deseo.

Tuyo hasta la muerte,

El Caballero de la Triste Figura

Versos que escribió Don Quijote en la corteza de los árboles { I, 26 }

Árboles, yerbas y plantas
que en aqueste sitio estáis,
tan altos, verdes y tantas,
si de mi mal no os holgáis,
escuchad mis quejas santas.

Mi dolor no os alborote,
aunque más terrible sea;
pues, por pagaros escote§,
aquí lloró don Quijote
ausencias de Dulcinea
del Toboso.

Es aquí el lugar adonde
el amador más leal
de su señora se esconde,
y ha venido a tanto mal
sin saber cómo o por dónde.

Tráele amor al estricote¨,
que es de muy mala ralea;
y así, hasta henchir un pipote©,
aquí lloró don Quijote
ausencias de Dulcinea
del Toboso.

Buscando las aventuras
por entre las duras peñas,
maldiciendo entrañas duras,
que entre riscos y entre breñas
halla el triste desventuras,
hirióle amor con su azote,
no con su blanda correa;
y en tocándole el cogoteª,
aquí lloró don Quijote
ausencias de Dulcinea
del Toboso.

Poesía Cortesana Provenzal

[siglos XI y XII]

{Trovadores *y Juglares*, Instit. de Literatura (UBA), 1948, pp. 57-60}

A LA FONTANA DEL VERGIER

A la fontana del vergier,
om l'erb'es vertz josta · l gravier,
a l'ombra d'un fust domesgier,
en aiziment de blancas flors
e de novelh chant costumier,
trobey sola, ses companhier,
selha que no vol mon solatz.

So fon donzelh'ab son cors belh;
filha d'un senhor de castelh;
e quant ieu cugey que l'auzelh
li fesson joy e la verdors,

A LA FUENTE DEL VERGEL

A la fuente del vergel,
donde aun entre las piedras el musgo verde es,
de un árbol a la sombra familiar,
en un jardín de blancas flores rodeada
y cantando las canciones del lugar
halléla sola, allí, sin compañía
aquella que no ansía mi solaz.

La doncella aquella del cuerpo bello,
hija de un gran señor del castillo
y cuando juzgar osé que las aves
y el verdor regocijo causarle podrían

e pel dous termini novelh,
e quez entendes mon favelh,
tost li fon sos afars camjatz.

Dels huelhs ploret josta la fon
e del cor sospiret preon
"Jhesus", dis elha, "reys del mon,
per vos mi creys ma grans dolors,
quar vostra anta mi cofon,
quar li mellor de tot est mon
vos van servir, mas a vos platz.

Ab vos s'en vai lo meus amicx,
lo belhs e · l gens e · l pros e · l ricx;
sai m'en reman lo grans destricx,
lo deziriers soven e · l plors.

ay mala fos reys Lozoicx, Ay,
que fai los mans e los prezicx,
per que · l dols m'es el cor intratz!".

Quant ieu l'auzi desconortar,
ves lieys vengui josta · l riu clar.
"belha", fi · m ieu, "per trop plorar
afolha cara e colors;
e no vos qual dezesperar,
que selh qui fai lo bosc fulhar
vos pot donar de joy assatz."

"Senher", dis elha, "ben o crey
que Dieus aya de mi mercey
en l'autre segle per jassey,
quon assatz d'autres peccadors;
mas say mi tohl aquelha rey
don joys mi crec : mas pauc mi tey,
que trop s'es de mi alonhatz".

por la dulce estación que comenzaba
y escucharme al fín accedería
presto el temor cambió y así mudóse.

Sus ojos lloraban junto a la fuente
de corazón suspiraba profundamente:
"Jesús" decía ella "rey deste mundo,
tú has creado mi gran dolor
que la vergüenza ya me confunde,
pues lo mejor de todo este mundo
más que a vos plazca os servirán.

Hacia vos parte ya mi amigo,
el bello y gentil, valiente y rico;
sólo me queda mi gran dolor
deseándolo siempre, uniendo mis lloros...
maldito sea el rey Ludovico
que los conduce y los alienta,
porque el dolor mi corazón traspasa".

Cuando así oíla desesperarse,
hacia ella fuí junto al río claro,
"Bella" le dije "por muchos lloros
marchítase rostro y colores,
y no vayas a desesperar,
que aquél que hace al bosque dar hojas
os puede dar alegría bastante."

"Señor" dijo ella "bien creo y espero
que Dios me tenga en su merced
en otro mundo por siempre
con muchos otros pecadores;
mas aquí me quita aquella persona
que goce me proporciona: en poco me tiene
que mucho se ha, de mí, ya alejado".

Marcabrus o *Marcabrú* o *Marcabrun* (1130-1150)

{Trovadores *y Cortes de Amor*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, pp. 82 y 86-87 }

Oh, si mis cantos, si mis actos me han granjeado algún renombre, debo ofrecerlos a mi amada en homenaje; ella fue quien excitó mi talento y animó el estudio; ella me inspira estos cantos graciosos; mis obras no parecen agradables ni logran complacer sino porque en mí se refleja alguna cosa de los atractivos de mi dama, que ocupa sin cesar mis pensamientos.

Peire Vidal o *Peire Vidals* (1175-1204)

¡Oh querida señora! Soy y seré siempre vuestro. Esclavo devoto, soy vuestro servidor y hombre ligio; os pertenezco para siempre jamás; sois mi primer amor y seréis el último. Mi ventura no acabará sino con la vida.

Bertrand de Ventadour o *Bernartz de Ventadorn* (1154-1173)

O funcionamento do simbólico segundo Lévi-Strauss e sua aplicação, por Lacan, ao sofrimento neurótico

Léa Silviera Sales

RESUMO:

"Introdução à obra de Marcel Mauss" pode ser considerado o texto programático da transposição dos conceitos da lingüística estrutural para as ciências humanas pois que não se limita à apresentação de uma obra. Lévi-Strauss desenvolve sua análise a partir de seu próprio projeto de fundamentar uma antropologia estrutural científica. A face mais original desse projeto é o estabelecimento da equivalência entre fato social e fato lingüístico convertendo para a etnologia as três principais inovações da fonologia: os sistemas de parentesco se situam em nível inconsciente, seus elementos só são significantes na medida em que se diferenciam entre si constituindo pares de oposição e são entendidos em termos de sincronicidade. Essa operação tem como resultado a definição do símbolo como objeto da antropologia e a designação de um papel central para a noção de inconsciente. Com a análise desse e de outros três ensaios lévi-straussianos - "A eficácia simbólica", "O feiticeiro e sua magia", e "A estrutura dos mitos" - coletaremos os instrumentos que permitirão entender o sentido da conferência "O mito individual do neurótico", na qual Lacan executa uma primeira aplicação dos princípios da análise estrutural a questões propriamente psicanalíticas. Acompanharemos o caminho para a definição e a formalização de três importantes noções: inconsciente, mito e função simbólica (cujo funcionamento é causa do sofrimento neurótico). Nelas, Lacan encontra um meio de apagar suas reservas quanto à definição freudiana de inconsciente, pois, ao ser entendido como o funcionamento do simbólico, torna-se possível descartar a suposta contradição da expressão "representação inconsciente" em favor da idéia de "estrutura inconsciente", a qual não remete a nenhuma interioridade psicológica nem a nenhum conteúdo pulsional.

1. Sociologia e lingüística: Marcel Mauss por Lévi-Strauss

Introdução à obra de Marcel Mauss não se limita à neutra apresentação de uma obra. Muito pelo contrário, é por meio de um olhar bastante específico que Lévi-Strauss desenvolve sua análise apontando simultaneamente os avanços que constituem a modernidade da contribuição de Mauss (ao ponto de considerá-lo o pai espiritual do estruturalismo, forçando, com isso, obviamente, o sentido da obra maussiana na direção de seu próprio pensamento) e os problemas que ela não foi capaz de ultrapassar. Avanços e problemas que são detectados e problematizados a partir do projeto de uma antropologia estrutural que se propõe estabelecer de uma vez por todas, através da exposição de sua própria metodologia, o caráter científico dessa disciplina. Se as tentativas, até então presentes na França, de aproximar a antropologia das ciências da natureza por intermédio de posturas epistemológicas empiristas ou funcionalistas não conseguiram atingir o objetivo almejado, é ao procurar tomar distância com relação a essas posturas adotando o modelo lingüístico como referencial de ciência que Lévi-Strauss se afirmará como o fundador de uma antropologia social absolutamente original.

A face mais marcante dessa originalidade é o estabelecimento de uma equivalência entre fato social e fato lingüístico que tem como resultado a definição do símbolo como objeto da antropologia e a designação de um papel central a ser desempenhado pela noção de inconsciente. Será preciso, então, enfatizar o aspecto formal na descrição da cultura entendida como um sistema de símbolos.

Foi com *As estruturas elementares do parentesco* que Lévi-Strauss iniciou a transposição do método fonológico para a antropologia. Nesta obra, encontramos, segundo Ricoeur (1970), a reiteração das três principais inovações da fonologia: os sistemas de parentesco se situam em nível inconsciente, seus elementos só são significantes na medida em que se diferenciam entre si constituindo pares de oposição e são entendidos em termos de sincronicidade. Mas não é o simples aparecimento dessas três características da organização o que autoriza o uso do modelo lingüístico na antropologia. Ou melhor, se elas aparecem é porque existe uma razão que lhes é anterior. O que garante essa passagem é, sobretudo, o fato de o parentesco ser considerado um verdadeiro sistema de comunicação, tal como qualquer língua. Segundo Lévi-Strauss, a cultura consiste em regras que governam todas as formas de comunicação, ou

seja, regras que produzem os três principais níveis de comunicação (ou de trocas): mulheres, bens e mensagens. Ele diz:

> "Em toda sociedade, a comunicação se opera ao menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e serviços, comunicação de mensagens. Por conseguinte, o estudo do sistema de parentesco, o do sistema econômico e o do sistema lingüístico oferecem certas analogias. Todos os três dependem do mesmo método; diferem somente pelo nível estratégico em que cada um escolhe se situar no seio de um universo comum."(1953/1975, p. 336)

Tal seria, portanto, a fundamentação do princípio de generalização que garantiria a passagem das considerações sobre fatos lingüísticos às especulações sobre fatos sociais: os fenômenos da vida social são do mesmo tipo dos fenômenos lingüísticos; também o parentesco é um sistema arbitrário de representações.

Mas qual é o aspecto que estabelece essa suposta afinidade entre método estrutural e sistemas de signos? Existe alguma premissa que destine necessariamente um aos outros? Vincent Descombes, em *Le même et l'autre*, diz que, se, por um lado, não existe nada *a priori* que garanta a aplicação privilegiada da análise estrutural aos signos nem que obrigue a ciência dos signos a ser exclusivamente estruturalista, por outro, podemos encontrar na noção de comunicação a ponte capaz de unir intimamente signos e estruturas. Mais especificamente, é a idéia de código que permitirá melhor compreender o que a comunicação diz da estrutura.

A teoria da informação, fonte na qual também vem beber o estruturalismo, foi desenvolvida no final da década de 40 por dois engenheiros da telecomunicação: Shannon e Weaver. Seu objetivo era otimizar o rendimento da transmissão de informação através da formalização de um sistema exclusivamente sintático que tinha como ponto central justamente a idéia de código. Este não significa o estabelecimento de correspondências entre significantes e significados, mas compreende unicamente a sintaxe interna de uma seqüência de sinais. Para que se consiga atingir um nível ótimo de comunicação, é preciso extirpar o problema do ruído na transmissão das mensagens descobrindo as condições sob as quais possamos encontrar emissão e recepção cristalinas, com o mínimo grau possível de interferências indesejadas (idealmente, esse grau seria igual a zero). Noutras palavras, a comunicação acontece quando uma mensagem é recebida exatamente da mesma forma que foi emitida; quanto mais houver distorções e alterações no conjunto de sinais emitidos, mais ineficaz será o processo de comunicação (2). O problema da transmissão é analisado a partir de dois pontos: a entrada e a saída do canal de comunicação. Na entrada, o problema consiste em encontrar uma forma de transformar as informações da fonte na emissão de determinados sinais que consistem na mensagem, ou seja, trata-se de codificar; na saída, encontramos a situação diametralmente inversa: é preciso passar da recepção daquele conjunto de sinais à sua interpretação, trata-se de decodificar. O código situa-se, então, exatamente entre a fonte de informações do emissor e a interpretação do receptor e só funciona porque possui, por definição, três propriedades: precede a mensagem, é independente dela e é também independente do emissor. Vejamos cada uma delas mais detalhadamente. O código não pode ser construído por quem dele faz uso durante o processo de comunicação porque tal processo se define pela transmissão de informações codificadas segundo regras preestabelecidas. São essas regras que conduzem a comunicação e, por esta razão, devem possuir existência anterior a ela. Assim, o código precede necessariamente seu uso, definindo, de antemão, o conjunto das situações nas quais esse uso poderá ocorrer. Não há lugar para o novo no código, é impossível nele encontrar mensagens surpreendentes, inesperadas, inéditas ou poéticas: tudo o que, a partir dele, é possível dizer ou transmitir já foi, por uma questão de lógica, previsto por suas regras. Ser receptor implica conhecer o código e conhecer o código implica saber quais são todas as mensagens latentes, tudo o que pode vir a ser dito, antes que a emissão tenha início. Resulta finito o número de mensagens suscetíveis de encontrar abrigo em cada código. O emissor, ao fazer uso do código deve aceitar essas restrições e isso quer dizer que se torna vedada toda idéia de expressão. Fica claro que a mensagem não pode carregar consigo a experiência pura do sujeito que emite os sinais informativos, já que está prescrito, antes de qualquer comunicação, aquilo que é passível de sinalização. Nessa análise do processo de comunicação, o foco não se direciona para a situação do emissor na fonte da informação; é o lugar do receptor que é sublinhado. Importa sobretudo que o destinatário receba exatamente aqueles sinais que foram transmitidos pelo emissor. Este, por conseguinte, se depara com uma complicada tarefa: traduzir em um número restrito de sinais uma informação essencialmente nova de forma a construir uma daquelas mensagens previstas pelo código.

O estruturalismo retoma toda essa definição do código e da transmissão de informação ao afirmar que os fenômenos lingüísticos (e por extensão, como vimos, os fenômenos sociais etc.) são fenômenos de comunicação e que as línguas "naturais" (como o português, por exemplo) são também códigos, tanto quanto os "artificiais" (3). Se a linguagem humana funciona como um sistema de comunicação, nela serão igualmente válidas todas aquelas propriedades que descrevemos para a noção de código. Daí resultam, segundo Descombes, duas teses fundamentais do estruturalismo, as quais passamos a apresentar.

A primeira afirma que **o significante precede o significado**. A linguagem não funciona como um elo de ligação entre um interior e um exterior visto que foram suprimidas as possibilidades de expressão mediante a precedência do conjunto de significantes sobre a mensagem. A existência primordial de uma situação vivida, de um significado puro, e a necessidade urgente de exprimi-la não são consideradas no esquema estrutural. "A mensagem não é a expressão de uma experiência, mas ela exprime antes as possibilidades e os limites do código utilizado com relação à experiência." (Descombes, 1979, p. 115) Lacan também recusará a idéia de que a linguagem, em sua dimensão propriamente simbólica, pudesse funcionar como um meio de expressão; se é possível falar da linguagem como algo que exprime uma experiência é somente na medida em que se considera apenas o registro do imaginário e a frágil existência do significado.

A segunda tese anuncia **a submissão do sujeito à lei do significante**. De acordo com esse autor, enquanto a fenomenologia analisava os fatos de linguagem tomando como referência a denotação, a perspectiva do sujeito falante e a produção intersubjetiva de um sentido que sempre revelava a originalidade de uma experiência, o estruturalismo se preocupa com o lugar do destinatário. Este decodifica a mensagem recebida ao conseguir enxergar o lugar diferencial que ela ocupa com relação a todas as outras mensagens que poderiam ter sido emitidas a partir do código disponível. A mensagem assim produzida não revela o que acontece na fonte da informação. Apenas afirma que algo desta situação se submete às exigências do código. Então não interessa a denotação, mas a forma da enunciação. Quando se trata de códigos artificiais, o autor esclarece, eles são construídos de maneira a fornecerem um conhecimento suficiente da situação para o que se quer operacionalizar. No entanto, quando se trata de línguas naturais, não podemos saber qual o nível de correspondência que existe entre a língua e a experiência. Assim,

> "O código, não o emissor, decide sobre o que é pertinente e o que não o é. Se a língua é um código, é ela quem fala cada vez que o sujeito falante profere o que quer que seja. A fala não é um gesto que transportaria à expressão verbal o sentido da experiência 'ainda muda' porque a experiência muda não possui por ela mesma nenhum sentido. O sentido aparece com o significante, isto é, com a primeira oposição de 'sim' e de 'não', de 'alguma coisa' e de 'nada'. (...) [O sentido da mensagem é aquele] que a experiência pode receber num discurso que a articulará segundo um certo código, ou seja, num sistema de oposições significantes." (Descombes, 1979, p. 118) (4)

É justamente em *Introdução à obra de Marcel Mauss* que podemos encontrar essas duas teses reiteradas sob a pena de Lévi-Strauss. Dessa forma, ele aproveita a oportunidade de prefaciar a obra maussiana para apresentar o seu próprio programa, situando Mauss no lugar de alguém que teria impulsionado a reforma científico-estruturalista na antropologia mas que, inexplicavelmente, teria estacionado nos preliminares de tal reforma.

O prefácio é aberto com a ênfase no modernismo do pensamento de Marcel Mauss. Seu índice maior seria o adiantamento das questões da medicina psicossomática operado no *Essai sur l'idée de mort* de 1926. Aí, Mauss discorreu sobre a relação entre o fisiológico e o social e, apesar de não tê-la descoberto, foi um dos primeiros pensadores a "(...) sublinhar a sua autenticidade, a sua generalidade e, sobretudo, a sua extraordinária importância para a justa interpretação das relações entre o indivíduo e o grupo." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, 149). Mauss teria, assim, antecipado as questões colocadas pela escola antropológica americana contemporânea de Lévi-Strauss ao sublinhar a importância de um estudo sobre a forma pela qual a sociedade determina o uso que o indivíduo faz de seu corpo, estabelecendo o plano das pesquisas da etnografia moderna, e percebendo que a aproximação entre a etnologia e a psicanálise seria uma decorrência lógica e extremamente significativa dessa nova orientação.

Em *Rapports réels et pratiques de la Psychologie et de la Sociologie*, ensaio de 1924, Mauss se dirigia aos psicólogos ao lhes chamar a atenção para os fatos nos quais a natureza social está intimamente associada à natureza biológica do homem e definia a primeira como "um mundo de relações simbólicas". Para Mauss, se os psicólogos buscavam apreender casos individuais e anormais de expressão do simbolismo social, os antropólogos apreendem, em seu campo de pesquisa, essa mesma expressão; só que isso lhes acontece na circunscrição de fatos normais e em muito maior número. Os fenômenos sociais estruturam os psicológicos e, portanto, não faria sentido recorrer a uma terminologia psiquiátrica para caracterizar fatos sociais. As *"condutas* individuais normais nunca são simbólicas por si mesmas*"* (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 155), ou seja, a manifestação individual do simbolismo será sempre dependente da ordem coletiva. Nem mesmo as condutas anormais podem ser consideradas a expressão de um simbolismo autônomo. Se, à primeira vista, elas fornecem a impressão de uma autonomia, esta não passa de um fato em tudo ilusório. As condutas anormais não constituem um acontecimento individual já que "cada sociedade possui as suas formas preferidas de perturbações mentais" (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 156) e estas são, tanto quanto as formas mentais normais, função de uma dimensão simbólica coletiva.

A partir dessas considerações, Lévi-Strauss começa a abordar um problema que fora levantado por Mauss mas que por ele não foi resolvido. Trata-se da comparação entre o feiticeiro e o neurótico. Embora estes dois sujeitos realmente apresentem traços comuns, o autor apresenta dois tipos de restrições que colocam em xeque essa comparação: primeiro, para a própria psiquiatria, seria impossível reduzir as condutas dos xamãs a uma forma de neurose; além disso, segundo os etnógrafos, em todas as outras circunstâncias que não a situação de transe, os feiticeiros revelam uma conduta absolutamente normal para os critérios do grupo e, com isso, Lévi-Strauss se pergunta:

> "Em nome de quê se afirmaria que indivíduos correspondendo à média do seu grupo, dispondo nos atos da vida corrente de todos os seus meios intelectuais e físicos, e manifestando ocasionalmente uma conduta significativa e aprovada, deveriam ser tratados como anormais?" (1950/s/d, p. 157)

Há, portanto, uma contradição em comparar um xamã a um neurótico e Lévi-Strauss postula a existência de duas formas de resolvê-la. Uma seria afastar totalmente a conduta neurótica da conduta de possessão, o que impossibilitaria de vez a comparação entre elas. Outra possibilidade seria manter a pressuposição de que ambas as condutas possuem a mesma natureza e a associação dessa natureza com algum tipo de patologia deve ser entendida como uma especificidade da nossa sociedade. A tendência de Lévi-Strauss é, claro, adotar essa segunda forma de pensamento, sendo que isso abre, por sua vez, mais duas possibilidades: 1- considerar os fenômenos psicopatológicos como um acontecimento exclusivamente da ordem de uma determinação sociológica sobre a conduta individual; 2- admitir a existência de um substrato fisiológico que contribui para a formação de uma doença mental na medida em que isso significaria um "terreno favorável" para o advento de "(...) condutas simbólicas que continuariam a depender apenas da interpretação sociológica." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 158) Lévi-Strauss, obviamente, se posiciona, com isso, a favor da construção de uma "teoria puramente sociológica das perturbações mentais" e nem mesmo a descoberta dos fatores bioquímicos que desencadeiam a neurose seria suficiente para desbancar a interpretação sociológica. Nesses termos, não faria grande diferença optar pela primeira ou pela segunda alternativa.

Mas, como pode funcionar, na visão de Lévi-Strauss, uma interpretação sociológica para os fenômenos da psicopatologia? Em primeiro lugar, é preciso levar em conta que, se a sociedade pode ser definida como um conjunto de relações simbólicas, isso não significa que ela seja<u>integralmente</u> simbólica, ou seja, nenhuma sociedade consegue "(...) oferecer a todos os membros, e no mesmo grau, o meio de serem utilizados plenamente na construção de uma estrutura simbólica que, para o pensamento normal, só é realizável no plano da vida social." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 159) A existência desse desfalque se deve a dois fatores: 1- a contextualização epaço-temporal de toda sociedade - isso significa que ela sofrerá a influência, no mais das vezes perturbadora, tanto de sociedades vizinhas quanto dos outros tipos de organização que ela mesma possuiu no passado; 2- a irredutibilidade recíproca dos diversos sistemas simbólicos (linguagem, parentesco, economia, arte, ciência e religião). Assim, a normalidade da conduta de um indivíduo é definida por seu grau de participação na vida social. A doença mental surge quando ele se recusa, de alguma forma, a essa participação. É importante ressaltar que é nesse momento que Lévi-Strauss se refere explicitamente a Lacan ao corroborar sua tese de que, se existe uma forma de alienação na sociedade, ela está muito mais próxima do indivíduo considerado normal do que do doente mental, pois é o primeiro que "(...) consente em existir num mundo definível apenas pela relação do eu com outrem." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 159) Dessa forma, sempre haverá, em qualquer sociedade, pessoas não

submetidas ao sistema das relações simbólicas ou que se situam na lacuna entre sistemas simbólicos irredutíveis (5). Elas serão chamadas a desempenhar uma função crucial: a de contribuir para a integridade do sistema social. O grupo lhes "(...) pede, e até impõe, que figurem certas formas de compromisso irrealizáveis no plano coletivo, que finjam transições imaginárias, que encarnem sínteses incompatíveis." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 159) Essas "testemunhas dóceis" ratificam, portanto, a ordem do sistema social; suas lacunas e contradições encontram um meio de se exprimir através da sensibilidade especial encarnada por indivíduos doentes ou por feiticeiros. Tanto as condutas de possessão quanto as psicopatológicas fazem parte da forma de equilíbrio adquirida por cada sociedade.

Em toda essa forma de pensar a relação entre o mental e o social está implícito o pressuposto elaborado por Mauss de que esses dois aspectos sempre se confundem e até mesmo se identificam. No entanto, enquanto Mauss acreditava que seria possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, Lévi-Strauss defende que a verdade residiria, antes, no sentido inverso: é preciso pensar uma origem simbólica da sociedade. Obviamente, somente esta forma de colocar o problema é que se apresenta coerente com um ponto de vista estruturalista. Além disso, se a sociedade se constitui como um conjunto de relações simbólicas, a conduta individual não pode ser considerada simbólica individualmente, mas apenas na medida em que integra aquele conjunto. Para Lévi-Strauss, o psíquico não se manifesta apenas como um reflexo da sociedade nem tampouco deve ser pensado simplesmente como um de seus fatores constitutivos. Em seu modo de ver, essas duas dimensões - a social e a psíquica - só serão compreendidas corretamente se forem tomadas numa relação de complementaridade dinâmica e é por isso que serão extremamente desejáveis as formas de colaboração entre a etnologia e a psicanálise.

Na segunda parte de seu prefácio, Lévi-Strauss retoma uma importante noção maussiana - importante, inclusive, para Lacan, especialmente no que lhe toca o desejo, expresso em sua tese de doutorado, de construir uma ciência concreta da personalidade. Trata-se da noção de "fato social total" introduzida no *Essai sur le don*. Para Lévi-Strauss, essa noção denota a intenção de "definir o social como *a realidade."*

Que o fato social tenha que ser total reflete a necessidade de pensar a realidade como um sistema integrado. Além de ser imprescindível essa noção de integração, também é necessário que seja possível constatar sua manifestação numa experiência individual concreta e o "estudo do concreto que é o completo" (nas palavras de Mauss) é aquele que é capaz de abranger a totalidade da vida. Essa totalidade deve ser pensada como a convergência de três dimensões: ela "(...) deve fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica com os seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisiopsicológica." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 163) Assim, a noção de fato social total implica necessariamente uma íntima relação entre o social e o mental já que somente nos indivíduos será possível encontrar a influência simultânea daqueles três fatores. Noutras palavras, somente a consideração de uma existência individual concreta pode garantir a correspondência entre o fato total e a realidade. Por outro lado, e no sentido inverso, uma história individual e todas as suas formas de expressão devem ser simultaneamente fenômenos sociais, pois, somente sob a forma de um fato social total, os elementos de uma existência individual "(...) podem adquirir uma significação global e tornarem-se numa totalidade." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 164) Por isso, um fenômeno psicológico não pode deixar de ser também um fenômeno sociológico.

Outro aspecto do fato social total está relacionado à dupla natureza do objeto da sociologia, ao fato dele ser, ao mesmo tempo, coisa e representação. Isso conduz a que o próprio observador faça parte de sua observação. E aqui chegamos à questão do método. Se o interesse do etnólogo se volta para algo que é ao mesmo tempo sujeito de uma experiência e objeto para um saber, a possibilidade de apreendê-lo exige que se coloquem em discussão alguns problemas. Será necessário apreender o fato social tanto "do exterior como uma coisa", quanto do interior, já que a apreensão subjetiva faz parte dele. Além disso, será preciso também que essa apreensão subjetiva seja passível, ela mesma, de uma objetivação, pois, para que o conhecimento adquirido possa ser estabelecido e transmitido, ele deve ser submetido a uma organização, a uma sistematização. Lévi-Strauss fala de uma "(...) capacidade do sujeito de se objetivar indefinidamente, quer dizer (sem nunca chegar a abolir-se como sujeito), de projetar para o exterior frações sempre decrescentes de si." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 167) A etnologia, para Lévi-Strauss, não pode deixar de recorrer a esse processo de objetivação do sujeito. O etnólogo pode tomar qualquer sociedade, à exceção da sua própria sociedade de origem, como objeto. Mas, o que garante que haverá qualquer ponto em comum entre o funcionamento simbólico de um grupo e a apreensão que dele faz o pesquisador? É para responder essa pergunta, que se situa no âmbito do método, que será preciso introduzir o conceito de

inconsciente na antropologia social. Ele é chamado a configurar uma tentativa de ultrapassar a oposição entre o subjetivo e o objetivo, dilema que se inscreve no íntimo das ciências humanas.

Em que consiste esse método? (6) Numa primeira fase, trata-se de promover uma espécie de interiorização do objeto com base na identificação do etnógrafo com a comunidade indígena. Essa identificação é garantida pela suposição de um solo comum a todas as subjetividades cuja natureza é a própria função simbólica. O segundo passo consiste na objetivação do que se passou na identificação subjetiva. Aqui a experiência do pesquisador deve ser remetida "(...) a uma rede de relações que pode ser considerada objetivamente, como uma coisa, um elemento da realidade social, reafirmada aí como de uma consistência equiparável à do mundo físico." (Simanke, 1997, p. 384/5) Assim, o principal instrumento do etnógrafo é sua própria subjetividade com a ressalva de que ela deve ser submetida a um processo de objetivação que, no entanto, nunca chega a esgotá-la. O que importa ressaltar é que a transição do subjetivo ao objetivo é conduzida exatamente pelo conceito de inconsciente. A existência da função simbólica, onipresente tanto na dimensão cultural quanto na totalidade das experiências individuais, assegura a identificação inconsciente com as outras subjetividades. Assim, somente quando o foco da análise se volta para o nível da infra-estrutura inconsciente mais elementar é que ela pode se tornar, no entender de Lévi-Strauss, uma análise científica. Em suas palavras,

> "[a oposição entre o eu e o outro] deve ser superada num terreno, que é também aquele onde o objetivo e o subjetivo se encontram, queremos dizer o inconsciente. Por um lado, com efeito, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (podemos tomar consciência dele, mas como objeto); e, por outro lado, no entanto, são elas que determinam as modalidades desta apreensão." (1950/s/d, p. 168)

Ressalta, então, que Mauss já teria, de forma inovadora, recorrido ao termo inconsciente para falar da especificidade dos acontecimentos sociais. A maneira, por exemplo, como ele investigou o *mana* representa uma tentativa de identificação entre "categoria inconsciente" e "categoria do pensamento coletivo" e, nessa aproximação, a linguagem exerceria um papel fundamental. Lévi-Strauss aproveita a referência de Mauss à linguagem para fundamentar o seu próprio projeto estruturalista, advogando enfim a afinidade entre a antropologia social e a lingüística estrutural:

> "Porque é a lingüística, e mais particularmente a lingüística estrutural, que nos familiarizou desde então com a idéia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam as suas formas mais gerais, se situam ao nível do pensamento inconsciente." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 169)

Por intermédio da função simbólica e na medida em que ela define o estatuto do inconsciente, o etnólogo poderá se encontrar ao mesmo tempo no íntimo de sua subjetividade e na única ponte capaz de uni-lo à mais absoluta alteridade. Isso delimita o campo de trabalho de duas disciplinas: no primeiro caso, o campo da psicanálise e, no segundo, o da etnologia. Lévi-Strauss define suas respectivas tarefas como a investigação dos aspectos inconscientes da relação entre "um eu subjetivo e um eu objetivante" - para a psicanálise - e da relação entre "um eu objetivo e um eu subjetivado" - para a etnologia. Para este autor, os aspectos inconscientes desses dois tipos de encontro acham-se inscritos *a priori*, são traços inatos do "espírito humano".

Fazer com que "categoria de pensamento coletivo" seja equivalente a "categoria inconsciente" implica, então, situar a etnologia no interior dos problemas de comunicação. A sociedade e a linguagem pertencem à mesma natureza e a estrutura poderá ser considerada uma realidade supraindividual pois que não tem a ver com representação ou pensamento, ou seja, situa-se para além da psicologia.

É ao desenvolver esse raciocínio, que Lévi-Strauss anunciará, ao lado da lingüística estrutural, a tão propalada precedência do significante sobre o significado. "Como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais do que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 170) Com isso, ele influencia e, até mesmo determina de maneira mais que direta, o olhar que Lacan debruçará sobre o signo saussuriano e a maneira como, a partir daí, realizará uma redefinição do conceito de inconsciente.

Na visão de Lévi-Strauss, Mauss já teria dado alguns passos a caminho da estrutura. Isso estaria implícito em suas tentativas de atingir realidades mais profundas que ultrapassavam a simples observação empírica. É no *Essai sur le don* que, pela primeira vez, busca-se reduzir os fenômenos sociais a formas gerais fundamentais. Aí a realidade social é pensada como um sistema cujas partes podem ser correlacionadas e no qual poderão ser descobertas conexões cujo valor heurístico será superior às frágeis especulações empiristas ou funcionalistas. O projeto de Mauss estaria, então, em consonância com o projeto lingüístico de Troubetzkoy e Jakobson - os quais foram, aliás, contemporâneos. Para os lingüistas, tratava-se de "(...) distinguir um dado puramente fenomenológico, que a análise científica não pode determinar, de uma infraestrutura mais simples do que ele, e à qual esse dado deve toda a sua realidade. (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 173) É por causa desta afinidade que Lévi-Strauss pensa haver na obra de Mauss, embora apenas em estado embrionário, a inauguração de uma nova e rica forma de pensamento para o campo da etnologia. A seu ver, a crescente possibilidade de matematização dos dados obtidos pelas pesquisas etnológicas é o que assegura a correção do caminho apontado por Mauss e assumido pela antropologia estrutural; único caminho apto a receber os méritos e o título de "científico". O autor está certo de que o casamento da antropologia com a lingüística produzirá a construção de uma ampla ciência da comunicação cujo instrumento maior será o rigor do raciocínio matemático.

A terceira e última parte do prefácio é dedicada à investigação das razões que explicariam o fato de essas idéias terem permanecido em estado de esboço no pensamento de Mauss. O problema se situa com relação à idéia de troca. É que, ao se deparar com a troca como aquilo que é o fator comum a todos os fenômenos sociais, Mauss, no *Essai sur le don*, ao invés de conduzir suas deduções na direção da estrutura - coisa que já havia feito em outros ensaios e que o teria levado à construção da antropologia estrutural desejada por Lévi-Strauss -, caminhou, antes, numa direção oposta ao tentar definir a troca por suas operações discretas componentes. Privilegiou, assim, as partes e não o todo. Foi por isso que sentiu a necessidade de acrescentar - dedução errônea, segundo Lévi-Strauss - a definição indígena do *hau* como razão fundamental da troca. "Mauss encarniça-se em reconstruir um todo com partes, e, como isso é manifestamente impossível, é-lhe necessário acrescentar à mistura uma quantidade suplementar que lhe dá a ilusão de ter atingido o seu fim. Essa quantidade é o *hau*." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 177) Se Mauss houvesse, quanto a isso, sido fiel ao seu próprio princípio de que "a unidade do todo é ainda mais real do que cada uma das partes", não teria sido preciso que ele recorresse ao *hau* para definir a "virtude" motor da circulação das dádivas. Com isso, ele teria percebido que o primordial é a própria troca e não se teria deixado levar por uma mistificação do pensamento indígena. Lévi-Strauss explica: "O *hau* não é a razão fundamental da troca: é a forma consciente sob a qual homens de uma determinada sociedade, onde o problema tinha uma importância particular, apreenderam uma necessidade inconsciente cuja razão se encontra noutra parte." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 177) O erro de Mauss teria sido oscilar entre fazer uma descrição da teoria indígena (a qual recorria ao *hau* como explicação) ou elaborar uma teoria da teoria indígena. Como estacionou na primeira opção, não foi capaz de levar adiante a construção da antropologia estrutural. Noutras palavras, Mauss não chegou ao segundo passo do método antropológico: não realizou a fase da objetivação daquilo que tinha atingido por intermédio da identificação subjetiva. A forma correta de atingir a realidade subjacente aos fenômenos da troca seria a consideração das estruturas mentais inconscientes para as quais a linguagem constituiria o meio de acesso privilegiado. Ao invés de recorrer ao *hau* (para uma teoria da dádiva) e ao *mana* (para uma teoria da magia) como fatores explicativos em si mesmos, Mauss deveria, aos olhos de Lévi-Strauss, ter procurado construir uma teoria que desse conta da estrutura inconsciente da qual aquelas noções seriam apenas conseqüências.

O último desenvolvimento teórico do prefácio de Lévi-Strauss consiste em relacionar diretamente um dos mais antigos ensaios de Mauss, o *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, de 1902, com alguns dos pilares da lingüística estrutural. Este ensaio está fundamentado na noção de*mana*, termo polinésio utilizado, segundo o prefaciador, a cada vez que se revela uma defasagem entre significante e significado. Mauss trata a noção de *mana* da mesma forma que tratou a noção de *hau*, e, portanto, aqui se repetem as razões pelas quais não concretizou de uma vez por todas o projeto estrutural. Para explicar-lhe o sentido, Mauss recorre a sentimentos e crenças (categorias que não podem ser explicativas pois que pertencem à ordem do que deve ser explicado) quando, na verdade, seria necessário se referir à ordem de um sistema. Para Lévi-Strauss, o*mana* é um tipo de resposta universal requerido sempre que a humanidade se encontra diante de uma situação específica:

> "(...) estes tipos de noções intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo desprovido de sentido, e, portanto, susceptível

de receber seja que sentido for, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado ou, mais exatamente, assinalar o fato de que, em tal circunstância, em tal ocasião, ou em tal forma de manifestação, uma relação de inadequação se estabelece entre significante e significado (...)." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 182/3)

Esta a crítica de Lévi-Strauss a Mauss: em seu próprio pensamento, o *mana* ocupa o lugar de uma mágica função. Ele imputa ao pensamento indígena propriedades que pertencem, antes, à sua própria forma de pensar. Recorrer ao *mana* como explicação significa reduzir a antropologia à descrição da concepção que o indígena faz de sua realidade, significa transformar uma disciplina que deveria ser científica numa "fenomenologia verbosa", numa "(...) mistura falsamente ingênua em que as obscuridades aparentes do pensamento indígena seriam alegadas para encobrir as confusões, de outro modo demasiado manifestas, do pensamento do etnólogo." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 184) Aqui, mais uma vez, a troca é o centro da questão. No entender estruturalista de Lévi-Strauss, existe uma contradição que é própria ao pensamento simbólico, o qual, como já vimos, define o domínio do social. Essa contradição consiste em que o símbolo nunca designa um referente, ele apenas remete a outros símbolos infinitamente; consiste em que o ser humano só é capaz de perceber as coisas através do crivo de sua relação com o outro, ou seja, através da comunicação, da intersubjetividade, da linguagem, da troca, enfim; consiste na inexistência de uma continuidade entre simbólico e real, entre palavra e coisa. Assim, a noção de *mana*, que é da ordem do pensamento inconsciente, exerce a função de tamponar essa contradição, de superar, de alguma forma, dois tipos de oposição: a oposição entre pensamento e realidade e a oposição entre o eu e o outro. Tal noção só pode ser compreendida corretamente se essa sua função for vislumbrada, o que não ocorreu com as especulações de Mauss. O *mana* é "(...) a expressão consciente de uma função semântica, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria." (Lévi-Strauss, 1950/s/d, p. 188) Para Lévi-Strauss, é necessário ter sempre em conta o caráter relacional do pensamento simbólico, ou seja, o fato de ele se afirmar como uma relação de troca. Assim, dizer que a função simbólica é o fator explicativo primordial significa dizer que a troca também o é. Esse raciocínio, Mauss não teria alcançado.

Existe, portanto, uma inadequação inerente à linguagem entre significante e significado. Essa assimetria indica uma superabundância de significantes diante da qual haveria uma escassez de significados. Isso porque a origem da linguagem, na visão de Lévi-Strauss, não pode ter sido progressiva: o simbolismo é disruptivo; houve um momento antes do qual não existia nenhum significante e depois do qual todos os significantes tornaram-se possíveis de uma só vez. Apenas o ato de correlacionar significados a significantes seria contínuo e é isso que define o progresso do conhecimento. Dessa subtração resulta um excesso infinito de significantes para os quais ainda não foram estabelecidos significados. Esses "significantes flutuantes" constituem o resto, a sobra da contradição da operação simbólica e o *mana* representa uma de suas manifestações. O autor inspira-se no "fonema zero" de Jakobson para falar, a propósito do *mana* de um "valor simbólico zero": forma pura, vazia, sobre a qual se podem acoplar diversos significados, quaisquer significados. Por sua vez, o significante flutuante será a influência mais direta para a idéia lacaniana de deslizamento da cadeia significante.

Lévi-Strauss termina por concluir que todos esses seus "adendos" não se opõem à obra maussiana. Antes, requer que suas especulações estruturalistas sejam complementares ao pensamento de Mauss e defende que ele mesmo os teria alcançado se tivesse sido capaz de pensar a partir de uma lógica simbólica, portadora das leis da linguagem.

Segundo Dosse (*op. cit.*), ao adaptar a distinção saussureana entre significante e significado para a antropologia, Lévi-Strauss relaciona significante a estrutura e significado a sentido. Ao fazer isso, afasta-se do esquema original de Saussure, visto que, para este autor, tratava-se apenas da oposição entre som e conceito. Essa correção de rota radicaliza a intenção de retirar o caráter psicológico da noção de símbolo, o que produzirá reflexos mais que diretos na construção lacaniana do registro do simbólico. Por aí se pode começar a constatar o quanto é um Saussure filtrado por Lévi-Strauss que inspira o pensamento de Lacan. A partir da adoção da forma estruturalista de pensar a relação entre significante e significado, ele conduzirá o empreendimento de retirar, também dos conceitos da psicanálise, sua roupagem psicológica e não perderá a oportunidade de atacar todas as formas de psicologismo. Somente depois que o termo inconsciente torna-se capaz de se constituir em depositário de uma nova definição dentro dos limites do método antropológico estrutural de Lévi-Strauss, é que Lacan concederá em ver aí um valor positivo para esse um conceito. Ele encontra no estruturalismo um meio de apagar suas reservas quanto à forma como essa instância é definida por Freud, pois, se o inconsciente é entendido como o próprio funcionamento da

função simbólica, torna-se possível descartar a contradição da expressão "representação inconsciente" em favor da idéia de "estrutura inconsciente" a qual não remete a nenhuma interioridade psicológica nem a nenhum conteúdo pulsional. Assim revisto, o conceito de inconsciente poderá ser encaixado no quadro das premissas do projeto lacaniano de análise concreta do fato da personalidade. Até então, Lacan descartava totalmente a definição que podemos encontrar em Freud para o inconsciente e é somente sob as exigências da releitura possibilitada pelo estruturalismo que ele se converterá no próprio objeto de seu pensamento, conduzindo à sua mais famosa palavra de ordem: "o inconsciente é estruturado como uma linguagem".

Pronunciamento emblemático do aspecto aqui ressaltado é a seguinte passagem de *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*: "O inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante." (Lacan, 1957/1966, p. 526) O inconsciente requisitado pela psicanálise lacaniana é, ao menos inicialmente, o mesmo do qual fala a antropologia estrutural e isso implica a existência de uma enorme distância entre a teoria assim construída e o pensamento do fundador da psicanálise:

> "Dessas inovações emergem as características do *método estruturalista* em antropologia, na qual o conceito de inconsciente vai receber uma acepção admissível ao projeto lacaniano, ainda que ao custo de um tal estranhamento com seu sentido freudiano originário." (Simanke, 1997, p. 380)

Obviamente este inconsciente não tem que ver com aquele descrito na primeira tópica freudiana como sistema que possui conteúdo e modo de funcionamento específicos, respectivamente os representantes de pulsão e o processo primário (7). Ricoeur o designa como um inconsciente kantiano que, no entanto, não faz referência a um sujeito transcendental, um inconsciente categorial e combinatório; ele determina uma ordem ignorada ao estabelecer conexões entre os sistemas sociais e "(...) categorias primordiais que funcionam como categorias numênicas" (Dosse, 1991/1993, p. 51) (8). Entre este espírito inconsciente e a natureza, é postulada uma isomorfia que garante as possibilidades de compreensão do sistema considerado. Ricoeur lembra que, em *Antropologia estrutural* (1958), bem antes de *O pensamento selvagem* (1962), onde este ponto atinge seu clímax metafísico, Lévi-Strauss já falara de uma identidade entre as leis do mundo e as leis do pensamento. Se as leis do mundo são fundamentalmente sincrônicas e as do pensamento também e na mesma medida, podemos encontrar no método estrutural um princípio metafísico que institui uma relação não-histórica entre observador e sistema, ao mesmo tempo que garante a potência explicativa do estruturalismo e seus anelos de cientificidade - já que a relação de compreensão é entendida como algo objetivo em última instância.

Simanke mostra a importância de destacar qual é a deixa que Lévi-Strauss entrega a Lacan. Na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, o antropólogo nos fala da existência de duas espécies de simbolismo: um simbolismo autônomo e outro dependente. O primeiro pertence à coletividade, o segundo, à dimensão individual. A partir dessa divisão, "(...) o sujeito individual passa a ser considerado apenas como uma ocasião para que o simbolismo social se manifeste (...)." (Simanke, 1997, p. 382) Se o próprio da antropologia social é tomar como objeto de reflexão o funcionamento do simbolismo autônomo, a porta fica aberta para que uma outra disciplina tome para si o caminho do estudo do simbolismo dependente e se proponha a dar conta da determinação simbólica do sujeito. É exatamente aí que Lacan vai situar seu projeto. Em torno do sujeito e da ordem simbólica, os quais possuem a mesma natureza, a mesma matéria constitutiva (a linguagem), ele pode dar curso ao seu projeto científico de origem não-freudiana (cujos princípios já encontraram sua primeira formulação na tese de doutorado de 1932), pois

> "(...) seu objetivo sempre foi identificar uma causalidade homogênea ao sujeito, que evitasse os escolhos do reducionismo. Esse objetivo nunca deve ter-lhe parecido mais próximo de ser atingido do que nessa proposta do simbolismo como uma espécie de substância universal do mundo humano, tanto na sua expressão coletiva quanto individual." (Simanke, 1997, p. 383)

Assim, é a partir da leitura de *Introdução à obra de Marcel Mauss* que Lacan se depara com os princípios fundamentais do estruturalismo e passa a adotá-los como as premissas de seu próprio projeto. Apostará tanto nessas novas premissas que chegará ao ponto de lamentar que Freud não tenha tido acesso a elas. Simanke compara mesmo a leitura que Lévi-Strauss fez de Mauss àquela que Lacan fez de Freud - trata-se de processos interpretativos semelhantes na medida em que se utilizam dos mesmos instrumentos. Esse texto programático que propõe uma rigorosa metodologia (Dosse o chama de "texto-manifesto") pode

ser apontado como o "verdadeiro programa para o lacanismo dos anos 50" (Simanke, 1997, p. 387) pois é com ele que Lacan pode, enfim, tomar o inconsciente como objeto de pesquisa e que se inaugura a prevalência que o simbólico assumirá em seu pensamento durante um longo período. De fato, é o próprio Lévi-Strauss quem apontará o caminho para esta arrancada pois, além de trazer, em seu prefácio, uma discussão explícita a respeito da psicanálise - referindo-se amiúde a questões relacionadas à psicopatologia -, defende a existência de uma afinidade fundamental entre a etnologia e a psicanálise: se a primeira disciplina tem como alvo o funcionamento da função simbólica nos processos sociais, a segunda deverá se debruçar sobre o modo como esse simbolismo coletivo se traduz na esfera individual.

2. Mito e neurose: um exercício estruturalista

2.1. Introdução

A conferência *O mito individual do neurótico*, proferida no *Collège Philosophique de Jean Wahl* no ano de 1953, foi, como o próprio Lacan nos indica em *De nossos antecedentes*, o início de suas referências ao estruturalismo. Constitui-se como a primeira tentativa de aplicação dos princípios de uma análise estrutural a questões próprias ao domínio da psicanálise.

Ao tempo em que a adoção do paradigma estruturalista significa tanto a possibilidade de assegurar à doutrina psicanalítica seu desejável rigor científico quanto a garantia de que, lida dessa maneira, a noção de inconsciente não possui mais raízes em nenhuma espécie de psicologismo, será necessário também que Lacan mantenha e ratifique suas referências ao ensino de Alexandre Kojève (9). Assim, enquanto a geração de intelectuais estruturalistas afasta-se cada vez mais de um modo de pensar hegeliano - o que irá culminar num verdadeiro repúdio da dialética como instrumento de reflexão (vide as obras de Deleuze e Derrida, por exemplo, (10)) -, Lacan, na contramão dos acontecimentos, precisa fazer valer, a bem da clínica e da especificidade epistemológica da psicanálise, um encontro entre Kojève e Lévi-Strauss que não deixará de ser problemático.

Logo de saída, Lacan discorre sobre as relações entre psicanálise, ciência e arte tendo em vista enfatizar que, se por um lado, é de uma experiência no campo da palavra que se trata, esta só adquire sentido na medida em que mantém sua referência ao homem. Em sua argumentação, é das artes liberais - no sentido que essa expressão possuía na Idade Média - que a psicanálise mais se aproxima, visto que, nelas, a relação com a "medida do homem" é fundamental. Isso não significa que Lacan esteja abrindo mão da bandeira da cientificidade. Ao contrário, esse seu preâmbulo visa a situar as características próprias que um método estruturalista deve assumir para que possa ser inserido no domínio psicanalítico. A relação com as artes liberais serve justamente para destacar qual será a condição exigida: que o sujeito tenha aí o seu lugar. Afinal, mesmo a antropologia estrutural se localiza no confuso campo das ciências do homem. Assim,

> "(...) se esse trabalho assinala a adesão oficial de Lacan ao estruturalismo, ele está, não obstante, totalmente permeado por esse esforço de conservar o sujeito no centro da reflexão psicanalítica, sem que esse seja esmagado pela determinação necessária que deve sofrer da parte de um meio social doravante concebido em termos de estruturas." (Simanke, 1997, p. 418/9)

Para Lacan, a psicanálise é a única disciplina capaz de preservar, em termos científicos, uma "relação do homem consigo mesmo" e essa relação se define, sobretudo, pela presença determinante da linguagem. O que constitui a experiência analítica é a palavra. Então, para dizer a verdade dessa experiência, seria preciso dizer a própria palavra, ato que, no pensamento lacaniano, pertence, desde já, à ordem da impossibilidade. Assim, frente à inexistência de uma metalinguagem, Lacan defende a presença de uma verdade na análise, a qual, por definição, não pode ser dita. É por isso que a experiência analítica nunca poderá ser totalmente objetivável: existe um lugar que escapa às possibilidades do dizer, lugar reservado à subjetividade em seu mais essencial aspecto, isto é, a relação com a linguagem - fator de definição daquilo que pertence à ordem do humano, visto que é a linguagem o que a diferencia da ordem animal. Aliás, se o que constitui o sujeito não é outra coisa senão a própria linguagem, ou seja, se sujeito e linguagem serão termos em certa medida equivalentes, essa relação pode ser entendida como relação do sujeito consigo mesmo ou da linguagem consigo mesma. Com efeito, esse fechamento é um dos aspectos que Lacan trata de enfatizar:

> "A psicanálise é atualmente a única disciplina que talvez seja comparável a estas artes liberais, pelo que ela preserva desta relação de medida do homem consigo mesmo - relação interna, fechada sobre si mesma, inesgotável, cíclica, que comporta por excelência o uso da palavra." (Lacan, 1978, p. 292)

É necessário ressaltar ainda que essa relação fechada promovida pela psicanálise é, ao mesmo tempo, intersubjetiva, visto que, durante a década de 50, esse é um ponto essencial na compreensão lacaniana tanto da linguagem, quanto do processo analítico e dos caminhos que conduzem à constituição do sujeito.

É nesse contexto que a noção de mito assume, para Lacan, uma função teórica crucial, pois, embora persista este caroço indefinível na experiência analítica, não se deixará de procurar exprimi-la. O mito é a única forma de linguagem capaz de propor um redimensionamento deste problema pois, se o sujeito é constituído pelo simbólico, então é possível construir um discurso que o tenha como objeto, desde que esse discurso esteja fundamentado sobre um instrumento também simbólico, como o é o mito em sua estrutura. Se, dada a inexistência de uma metalinguagem, a palavra não pode dizer de si mesma - o que equivale a dizer que a verdade não pode apreender a si mesma -, a única saída para este impasse será recorrer a um seu reflexo estrutural num discurso mítico, qual seja, o Édipo com seu duplo valor de mito e complexo:

> "O mito é o que atribui uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode se apoiar em si mesma, e é enquanto a palavra progride que ela a constitui. A palavra não se pode apreender a si mesma, nem apreender o movimento de acesso à verdade, como verdade objetiva. Ela apenas pode exprimi-la - e isto, de uma maneira mítica. É neste sentido que se pode dizer que aquilo em que a teoria analítica concretiza a relação intersubjetiva, e que é o complexo de Édipo, possui um valor de mito." (Lacan, 1978, p. 292)

Também em *De nossos antecedentes*, Lacan afirma que essa conferência se refere ao primeiro texto de Lévi-Strauss sobre o mito, isto é, *A eficácia simbólica*, publicado em 1949. Contudo, é preciso acrescentar-lhe dois outros ensaios de Lévi-Strauss: *O feiticeiro e sua magia*, também de 1949 e *A estrutura dos mitos* que, embora só tenha sido publicado em 1955 - ou seja, em data posterior à da conferência de Lacan - compila o conteúdo do curso do antropólogo na *École Pratique des Hautes Études* durante os anos de 1952 a 1954, sendo, portanto, contemporâneo às produções teóricas do psicanalista. Na verdade, o que Lacan procura fazer em sua conferência é aplicar a metodologia descrita no último ensaio referido ao clássico caso freudiano do Homem dos Ratos. Esses três textos lévi-straussianos podem ser considerados fundamentais para compreendermos a entrada de Lacan no paradigma estruturalista e, por isso, neles nos deteremos mais detalhadamente antes de voltarmos a *O mito individual do neurótico*.

2.2. Etnologia e psicanálise - o funcionamento do simbólico segundo de Lévi-Strauss

Tanto *O feiticeiro e sua magia* quanto *A eficácia simbólica* culminam com discussões a respeito da psicanálise. No primeiro, ela é mais crítica; no segundo, mais em termos de propostas. De qualquer forma, ficam em ambos sugeridas as fecundas possibilidades teóricas que podem decorrer de um diálogo entre a antropologia e a psicanálise, as quais têm como ponto de partida principal o estabelecimento de uma equivalência entre a cura xamanística e a cura psicanalítica (11). Os dois ensaios também possuem um objetivo comum: pesquisar as razões pelas quais os procedimentos xamânicos chegam a funcionar.

Em *O feiticeiro e sua magia*, Lévi-Strauss explica que a crença na magia é o que justifica sua eficácia e ela se divide em três componentes: a crença do feiticeiro em suas próprias técnicas e as crenças do enfeitiçado e da comunidade no poder do feiticeiro. Quanto à última, ela se traduz como "(...) a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça." (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 194/5) A experiência, no processo xamânico, de uma realidade desconhecida se manifesta, então, sobre três suportes: a experiência do xamã que vive a força de estados psicossomáticos - quer possua uma crença genuína em seus procedimentos, quer os dissimule deliberadamente -, a experiência do doente que possui a chance de receber a cura e a do grupo que, com seu arrebatamento afetivo, com sua catarse, e por meio do funcionamento do sistema simbólico, fornece as garantias de que o acontecimento mágico será coerente com o nível do pensamento. Estas três pontas da experiência são

intrínsecas ao que Lévi-Strauss chama de "complexo xamanístico", sendo que as extremidades é que possuem aí um valor explicativo acentuado: "(...) [os elementos do complexo] se organizam em torno de dois pólos, formados, um pela experiência íntima do xamã, o outro pelo consensus coletivo." (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 207) A experiência do doente se situa mais como uma espécie de efeito de todo o processo e está totalmente submetida ao esquema representativo do grupo (o que reflete o princípio lévi-straussiano de que o psiquismo individual é uma das formas de inflexão do sistema simbólico). Apesar disso, existe, com relação a ela, um fato a ser sublinhado (e aqui se inicia o cotejamento do xamanismo com a psicanálise). É que "(...) um doente curado por um xamã está particularmente apto para se tornar, por sua vez, xamã (...)" (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 208), tal como um analisando poderá um dia transpor o divã e tornar-se psicanalista, sendo a experiência de se submeter a uma análise uma condição para tal transposição.

Lévi-Strauss lembra que o xamã geralmente possui, de fato, conhecimentos e técnicas capazes de garantir, em parte, o alcance da cura. Além disso, existem doenças de caráter psicossomático que se resolvem positivamente com uma terapêutica psicológica. Os casos curados por causa desses dois fatores contribuem ainda mais para a crença do grupo em seus poderes. Mas, como não se trata de procurar causas nem na fisiologia, nem na psicologia, torna-se preciso explicar que, mesmo estes dois níveis da existência humana - organismo e psique - estão submetidos e são até mesmo constituídos por fatores de ordem sociológica, esta entendida como sinônima da ordem simbólica. Portanto, somente o pólo coletivo do sistema pode fornecer a causa última da eficácia do xamã. Dessa forma, a questão central pertence à existência de uma relação especial entre alguns indivíduos e certas exigências sociais.

O autor recorre, então, a um conceito freudiano para continuar a explicar a função social do xamã. Com a encenação de um espetáculo que envolve as reações da vítima e dos espectadores e que retoma as origens do mal que atinge a primeira, o xamã logra uma espécie de "ab-reação". No*Vocabulário da Psicanálise*, encontramos o conceito de ab-reação definido como "Descarga emocional pela qual um sujeito se liberta do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, permitindo assim que ele não se torne ou não continue sendo patogênico." (Laplanche & Pontalis, 1967/1992, p. 1) Para Freud, pelo início de sua obra, ab-reagir um afeto através da linguagem funciona como um substituto para a ação que fora reprimida à época do trauma. Daí a importância central desse conceito para a teorização de um método terapêutico que se baseava, então, no objetivo de promover a catarse do paciente. Assim, Lévi-Strauss aplica essa noção ao procedimento do xamã (designando-o como um "ab-reator profissional"), pois este também visa a reviver, através da expressão verbal, os acontecimentos - até então incompreensíveis - que remontam à origem da desordem, representando o momento decisivo da cura do doente.

Na consecução da ab-reação, a relação fundamental se passa, no caso do xamanismo, entre os pólos do grupo e do xamã. Para Lévi-Strauss, isso conduz a uma necessária reflexão sobre a relação entre o pensamento normal e o patológico. Na concepção do pensamento dito primitivo - e, em última instância, em todas as representações não científicas - a relação entre eles é de complementaridade e não de oposição. Isso se dá na medida em que, por um lado, o pensamento normal se esforça por encontrar sentido no mundo, enquanto o pensamento patológico produz uma infinidade de interpretações sem correspondência na realidade. Assim, "(...) o pensamento normal sofre sempre de uma carência de significado, ao passo que o pensamento dito patológico (...) dispõe de uma pletora de significante." (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 210) É na atividade do xamã e na repercussão que ela encontra no grupo, que o equilíbrio entre esses dois tipos de pensamento tem lugar. Lévi-Strauss explicita as duas condições necessárias para o alcance desse equilíbrio: 1- que a estrutura - "(...) um sistema de oposições e de correlações que integre todos os elementos de uma situação total onde feiticeiro, doente e público, representações e processos, encontram cada qual o seu lugar" (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 210) - seja continuamente elaborada e modificada no seio dos diversos modos de relações entre o indivíduo e o grupo; 2- que o público também participe da experiência de ab-reação e que, com isso, possa contribuir, por meio do pólo da tradição coletiva, para a integração em sistema das experiências do xamã e do doente. Experiências que, de outra forma, permaneceriam como corpos estranhos, elementos que, se ficassem fora da organização do sistema simbólico, provocariam perturbações e desordens prejudiciais ao grupo. A ab-reação promove o encontro entre doente e feiticeiro, entre passividade e atividade, conduzindo a uma experiência de totalidade que assegura a coerência do sistema simbólico do grupo.

Lévi-Strauss se pergunta se também na psicanálise, a ab-reação não estaria constituída por três pólos ao invés de um, como se seria levado a pensar de imediato, pois na cura xamanística, "o feiticeiro fala, e faz ab-reação *para* o doente que se cala" (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 211), ao passo que na experiência

psicanalítica, "é o doente que fala, e faz ab-reação *contra* o médico que o escuta" (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 211) No entanto, além da ab-reação do doente, ele chama a atenção para o fato de que o analista também sofreu sua experiência ab-reativa, pois que é necessário, como já foi ressaltado, ter passado por uma análise própria para que tenha chegado aí. Finalmente, ainda teria que ser considerado o terceiro aspecto, a face coletiva da ab-reação na psicanálise, para que possa continuar a ser conduzida a comparação com o xamanismo. Neste ponto, o autor constata uma diferença entre os dois métodos envolvidos: no caso do xamanismo, a magia trata de readaptar o grupo a problemas que ameaçam sua coesão; no caso da psicanálise, trata-se, a seu ver, de readaptar o doente ao grupo. Aos seus olhos, a psicanálise sofreu uma indesejável evolução no sentido de sua transformação numa mitologia, a qual permite o estabelecimento do pólo coletivo da ab-reação. Fatores que teriam favorecido a construção dessa moderna mitologia psicanalítica seriam a extensão, ao pensamento normal, de deduções obtidas a propósito do pensamento patológico e a transposição de hipóteses aplicáveis ao pensamento individual ao campo da psicologia coletiva. Aposta, então, que o valor terapêutico da psicanálise, ao invés de se basear em curas reais, residiria sobre "(...) o sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura (...)". (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 212) Somando-se esta última consideração, a psicanálise seria completamente equivalente ao xamanismo. Com esse encaminhamento, ela ter-se-ia transformado numa prática de conversões durante a qual "anormais caracterizados" - indivíduos inadaptados no lugar de doentes - transformam-se, por persuasão, em "exemplos representativos do grupo". O tratamento psicanalítico corre o perigo de se reduzir a uma espécie de "reorganização do universo do paciente em função das interpretações psicanalíticas" (Lévi-Strauss, 1949a/1975, p. 212) e a possibilidade teórica da psicanálise seria totalmente explicada pelo sistema mágico-social analisado por Lévi-Strauss (12).

Do desenvolvimento de toda essa argumentação, o autor é levado a concluir que a natureza dos fenômenos estudados é intelectual - apesar de sua manifestação consciente ser afetiva -, pois o que o pensamento mágico oferece ao xamã, ao doente e ao grupo, é a possibilidade de integrar, num sistema de referência, elementos que antes se esquivavam de todas as tentativas de elaboração e destacavam, assim, a divisão sofrida pelo homem entre os sistemas do significante e do significado.

Lévi-Strauss manifesta suas restrições à psicanálise, comparando-a a uma mitologia e descartando a noção freudiana de inconsciente para substituí-la por outra. Lacan utilizará essa crítica para justamente transformá-la numa redefinição da doutrina psicanalítica na qual o papel fundamental será assumido pela função simbólica, tal como acontece no projeto da antropologia estrutural.

Em *A eficácia simbólica*, Lévi-Strauss investiga a possibilidade de que a ab-reação do feiticeiro induza simbolicamente a ab-reação do doente. Isso por meio da análise de um texto xamânico sul-americano que registra a utilização de um encantamento cujo objetivo é ajudar na realização de um parto difícil. O que determina que o parto realmente se dê após a intervenção do encantamento é o fato de que este efetua uma manipulação simbólica do órgão atingido, providenciando a nomeação e a conseqüente apreensão (consciente e inconsciente) de todo o conteúdo afetivo envolvido na situação. O canto constrói um conjunto sistemático que remonta às origens dos acontecimentos - descrevendo-os com extrema riqueza de detalhes - e termina oferecendo à doente um desfecho organizado e coerente de sua situação, livre das ameaças de uma nova desordem e de acordo com a concepção de universo pertencente a sua sociedade. A cura é o resultado de que um contexto afetivo difícil de ser aceito possa encontrar abrigo no pensamento: "O que ela [a doente] não aceita são dores incoerentes e arbitrárias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apoiam mutuamente." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 228) Isso só é possível porque a mitologia utilizada pelo xamã é comum à forma de pensamento da vítima e da sociedade em que ela vive. Assim, uma linguagem é oferecida à doente. Nela será estabelecida uma relação entre significantes e significados, ou seja, entre as entidades espirituais envolvidas na batalha e o funcionamento de seu próprio corpo, o qual poderá ser desbloqueado com a expressão verbal do conflito.

Lévi-Strauss situa a cura xamanística entre o método da medicina e o da psicanálise, pois utiliza um método psicológico para resolver desordens orgânicas. Por isso, empreende uma nova comparação entre o xamanismo e a psicanálise que possa ajudar na compreensão da eficácia do primeiro. Dessa vez, ele observa que seu cotejo não implica uma atitude de "descortesia" para com a doutrina freudiana.

O ponto em comum seria que os dois métodos visariam a vencer conflitos e resistências inconscientes por meio da transposição de seus conteúdos ao nível da consciência. No caso do xamanismo, trata-se de fornecer um invólucro psíquico a algo que se passava em nível orgânico. Quanto à psicanálise, é contra a

força do recalque que se tem que lutar, pois é ela que procura impedir que certos conteúdos psíquicos acedam à consciência. De qualquer forma, nos dois casos, procura-se produzir uma experiência de ab-reação capaz de promover a dissolução dos conflitos, pois é durante essa experiência que "(...) os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 229) Se a psicanálise conta com o fenômeno da transferência no qual é envolvida a dupla presença do analista como alguém que participa da fantasia ainda informulada do paciente ao mesmo tempo em que exerce a função de escutá-la, também na experiência mágica, o xamã assumirá uma duplicidade análoga. É certo que, ao invés de escutar, o xamã será o orador dos acontecimentos. Mas sua função não é somente falar pela vítima e relatar o combate contra o espírito malfazejo. Ele será o herói dessa luta, assumindo, tanto quanto o psicanalista, funções de protagonista na resolução dos conflitos, ou seja, na experiência de ab-reação durante a qual "(...) mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 229)

Nesta nova argumentação, para que o paralelismo entre xamanismo e psicanálise fosse mais completo, seria necessário ainda admitir e comprovar a existência de uma base fisiológica última para os conflitos psicológicos. Se assim fosse, os dois procedimentos conservariam o objetivo comum de obter uma influência sobre o funcionamento orgânico do sujeito, promovendo aí uma transformação, uma reorganização estrutural cujo princípio seria a existência de uma analogia entre a estrutura mítica inconsciente e a estrutura do que se passa em nível orgânico. Assim, a eficácia simbólica pode ser entendida como a influência que estruturas homólogas são capazes de exercer entre si.

Na continuidade da comparação, agora ressaltando diferenças, Lévi-Strauss procura situar o lugar do mito nos dois tipos de cura. Isso nos interessa mais de perto na medida em que é a esse propósito, e no contexto da neurose, que começará a ser utilizada a expressão "mito individual" tal como será retomada por Lacan, inclusive no próprio título de sua conferência de 1953. Enquanto o neurótico se empenha, durante a análise, na ab-reação do mito individual que configura sua doença, o indígena submetido ao exercício do xamã, procura ab-reagir uma desordem orgânica por meio de sua integração no sistema simbólico de um mito social. Em suas palavras: "O doente atingido de neurose liquida um mito individual, opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se a um xamã miticamente transposto." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 230) Ou ainda, adiante: "(...) num caso, é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal." (13) (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 230) Assim, se fosse admitida uma base fisiológica para as neuroses, só restaria uma única diferença entre os dois métodos e ela se referiria à origem do mito envolvido na cura, a qual seria individual, num caso, e coletiva, no outro.

Com base em todos os índices dessa analogia, Lévi-Strauss chega a designar a psicanálise como uma "forma moderna de xamanismo" e aposta que essa disciplina teria muito a ganhar, em termos teóricos, ao se voltar para o estudo da eficácia simbólica na magia indígena:

> "(...) a psicanálise pode recolher uma confirmação de sua validade, ao mesmo tempo que a esperança de aprofundar suas bases teóricas e de melhor compreender o mecanismo de sua eficácia, por uma confrontação de seus métodos e de suas finalidades com os de seus grandes predecessores: os xamãs e os feiticeiros." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 236)

Indica o caminho a ser seguido ao supor que esse ganho teórico da psicanálise estaria especialmente ligado à releitura das noções de mito e de inconsciente. Escolha nada vã já que se trata de dois pilares do pensamento estruturalista, ainda mais que eles serão redefinidos a partir da função simbólica como fator explicativo. É justamente a isso que Lacan vai se dedicar: redefinir o inconsciente freudiano a partir dos princípios estruturalistas - projeto que se estenderá por um vasto período de sua obra - e repensar a neurose a partir da noção de mito, também transformada e entendida sob os mesmos princípios, tarefa a que se presta na conferência que inaugura sua nova forma de pensar.

Quanto ao inconsciente (14), ele será entendido exatamente como um conjunto de estruturas regidas por leis intemporais presentes tanto no pensamento primitivo quanto no homem civilizado. Estranho a conteúdos psíquicos, pulsões, afetos e representações, o inconsciente que Lévi-Strauss deseja que ganhe terreno na psicanálise é conceitualizado exclusivamente em termos de uma forma vazia. Sua realidade é a da lei de estrutura e sua função é ser o campo da atualização do sistema simbólico:

> "O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto destas leis." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 234)

É interessante observar que, neste artigo, Lévi-Strauss afirma que as leis do inconsciente como forma vazia são impostas a "elementos inarticulados" que se organizam noutro lugar, chamado por ele de "subconsciente". Pulsões, emoções, representações, recordações pertencem às histórias individuais e só chegam a produzir significação quando organizados pelas leis estruturais do inconsciente, capazes de transformá-los em um "discurso" (por analogia à aplicação das leis lingüísticas sobre o vocabulário). Será exatamente esse o conjunto de fenômenos relacionados por Lacan ao registro do imaginário, embora ele jamais incorpore o termo "subconsciente" a seu vocabulário. Assim, a relação que Lévi-Strauss estipulou entre um inconsciente formal e o subconsciente - o primeiro a organizar, processar e determinar o segundo - é do mesmo tipo da relação que Lacan pensou existir entre simbólico e imaginário. Aqueles termos presentes na obra de Freud serão submetidos a uma leitura que confere, então, soberania à dimensão simbólica, ou seja, ao ponto de vista formal - ao menos até perto do final da década de cinqüenta, época em que se pode constatar uma virada nítida em seu pensamento com relação a diversas premissas.

Com isso, assistimos ao desaparecimento da última diferença que restava entre a psicanálise e o xamanismo. Dada a intemporalidade das leis estruturais e o fato de que elas se reduzem a um pequeno número constante, independentemente de variações históricas ou geográficas, não faz mais sentido recorrer a considerações sobre a gênese individual ou coletiva dos mitos. Todos os mitos possuem, na verdade, uma origem social. Se a psicanálise se depara constantemente com mitos individuais não é porque estes sejam essencialmente diferentes dos mitos indígenas, mas sim por causa do contexto social da modernidade, o qual só reserva para a individualidade a atualização da função mítica: "Esta forma moderna da técnica xamanística, que é a psicanálise, tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem." (Lévi-Strauss, 1949b/1975, p. 236)

2.3. O mito e sua estrutura

É exatamente à elucidação da noção de mito na antropologia estrutural e do método utilizado para estudá-lo que Lévi-Strauss se dedica no último texto seu a ser aqui considerado: *A estrutura dos mitos.* Seu início é marcado por uma analogia entre os avanços alcançados pela lingüística e os que se faziam necessários na etnologia. Antes de Saussure e da lingüística estrutural, o estudo das línguas era voltado para o estabelecimento de correlações entre sons e sentidos, ou seja, para a tentativa de descobrir qual o aspecto inerente a determinado sentido que fazia com que ele se revestisse de um determinado som. Foi somente com a lingüística estrutural que se passou a constatar a invalidade de tal empreitada e o fato de que "(...) a função significativa da língua não está diretamente ligada aos próprios sons, mas à maneira pela qual os sons se encontram combinados entre si." (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 240) Para o autor, a mesma reflexão deve ser levada a cabo no campo do estudo dos mitos, pois somente esse caminho poderia conduzir à dissolução da contradição entre a contingência de seus conteúdos e a reiteração de suas estruturas.

Com base nesse pressuposto comparativo, ele chega a desenvolver um conceito capaz de submeter a própria lingüística à etnologia. Trata-se do mitema e, para que esse ponto seja atingido, o mito é definido como um terceiro nível da linguagem que possuiria as propriedades dos outros dois (língua e fala) pois que tanto se refere a eventos passados quanto a uma estrutura permanente que compreende as três dimensões temporais - passado, presente e futuro. Assim, o mito possui uma dimensão de língua, outra de fala e ainda se situa como um objeto específico de terceiro nível porque o mitema, apesar de também apresentar uma natureza lingüística, ultrapassa-a; distingue-se da língua e da fala por oferecer, com relação a elas, uma complexidade maior que vai além do aspecto lingüístico: "O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a decolar do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando." (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 242) O valor do mito se situa, em última instância, na estrutura de sua história (a forma como seus elementos se combinam) e não apenas em qualquer dos aspectos lingüísticos que o compõem. É sobre essa estrutura que será aplicado o método lévi-straussiano.

Disso decorre que o mito, tal como a linguagem e exatamente por fazer parte dela, é constituído pela conjunção de unidades elementares chamadas mitemas, as quais, por serem as maiores unidades constitutivas da linguagem chegam a abranger as outras, como o semantema, o morfema e o fonema (em ordem decrescente de complexidade). Assim é que a analogia levada a termo com a lingüística conduz mesmo à sua ultrapassagem, indicando a etnologia como um ramo disciplinar mais amplo, que incluiria a primeira em seu domínio.

Lévi-Strauss aposta em que a procura dos mitemas deve ter como princípios as mesmas diretrizes que guiam uma análise estrutural qualquer: "(...) economia de explicação; unidade de solução; possibilidade de reconstituir o conjunto a partir de um fragmento e de prever os desenvolvimentos ulteriores a partir dos dados atuais." (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 243) e que eles poderão ser encontrados no nível da oração, já que este seria o nível lingüístico mais elevado, ou seja, mais abrangente do que os níveis do semantema, do morfema e do fonema. A técnica descrita por Lévi-Strauss consiste em, tendo como ponto de partida os princípios acima assinalados, traduzir os acontecimentos míticos em frases curtas enumeradas. Cada frase assim obtida representa uma unidade constitutiva a ser incluída em feixes de relações componentes do mito pela atribuição de predicados a sujeitos. No entanto, esses feixes de relações só podem produzir significação quando combinados entre si na ordem de um tempo que possui duas dimensões: uma dimensão diacrônica, irreversível (a mesma da fala) e uma dimensão sincrônica, reversível (a mesma da língua).

Para exemplificar a aplicação de sua técnica, Lévi-Strauss faz uso, primeiramente, do mito de Édipo - exatamente aquele que será o mais significativo para a psicanálise, o que certamente constitui um índice da continuidade de seu diálogo com essa disciplina tão requisitada nos seus dois outros ensaios aqui comentados.

Os mitemas constitutivos da história de Édipo são dispostos num quadro cujas colunas devem ser tomadas, cada uma, como um todo e cujos elementos poderão ser submetidos a uma combinatória. As relações localizadas numa mesma coluna apresentam uma característica comum a ser destacada. No caso do Édipo, a primeira coluna indica a superestimação das relações de parentesco (Édipo casa-se com sua mãe, Antígona enterra seu irmão, por exemplo), a segunda coluna dispõe a subestimação dessas mesmas relações (Édipo mata seu pai, Etéocles mata seu irmão), a terceira está ligada à existência de monstros e sua destruição pelos homens (Cadmo destrói o dragão, Édipo liquida a Esfinge) - o que, para Lévi-Strauss, remete à negação da autoctonia do homem -, a quarta, e última, lista nomes próprios que supostamente compreendem o significado comum de "dificuldade em andar corretamente" (Laio = torto, Édipo = pé inchado) e liga-se à afirmação da autoctonia do homem. Entre as duas primeiras colunas e entre as duas últimas, é possível constatar a preservação do tema com a inversão dos sinais (o que é positivo numa, torna-se negativo na outra). Assim, entre as quatro colunas observa-se uma relação que segue o modelo da proporção (ou razão) matemática, a qual é traduzida da seguinte forma: "(...) a superestima do parentesco consangüíneo está para a subestima deste, como o esforço para escapar à autoctonia está para a impossibilidade de consegui-lo." (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 249/50)

Da disposição desses elementos, Lévi-Strauss infere uma inédita compreensão do mito de Édipo à qual não era possível chegar com as tradicionais formas de investigação dos mitos. É isso o que garante a novidade do potencial heurístico obtido com uma análise estrutural. Trata-se de entender que o mito de Édipo carrega consigo a expressão de um impasse entre a crença na autoctonia do homem ou em sua geração a partir do encontro homem/mulher: "(...) o mito de Édipo oferece uma espécie de instrumento lógico que permite lançar uma ponte entre o problema inicial - nascemos de um único ou de dois? - e o problema derivado, que se pode formular, aproximadamente: o mesmo nasce do mesmo ou do outro?" (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 249)

Outra inovação que Lévi-Strauss confere ao estudo dos mitos é a concepção de que todas as versões de um determinado mito fazem igualmente parte de seu conteúdo. Não existe, a seu ver, uma versão que seja a mais genuína, a mais legítima, a que pudesse servir de referência central para o estudo das demais. Ao invés de se buscar uma suposta autenticidade, o importante será apreender as relações diferenciais entre as variantes. Assim é que a versão freudiana do mito de Édipo, por exemplo, lhe pertence e serve-lhe de fonte tanto quanto a de Sófocles. Aqui ainda Lévi-Strauss insiste na permanência da mesma questão: apesar de Freud não mais se deparar com o problema da autoctonia, "(...) trata-se sempre de compreender como um pode nascer de dois: como se dá que não tenhamos um único genitor, mas uma mãe, e um pai a mais?" (Lévi-Strauss, 1955/1975, p. 250)

Enfim, todos os feixes de relações de todas as variantes existentes para cada mito são dispostos em um conjunto tridimensional que pode ser percorrido em seis direções: da esquerda para a direita, de cima para baixo, da frente para o fundo e em suas respectivas inversões. Entre eles, poderão ser estabelecidas correlações e simplificações que, submetidas a operações lógico-matemáticas, finalmente revelarão a lei estrutural do mito. O método da análise estrutural permite, assim, concluir pela observação de que o mito se presta à importante função de mediador entre pensamentos, constatações ou termos opostos, entre, por exemplo, vida e morte, feminino e masculino, agricultura e caça, céu e terra etc. Mas, como as oposições abarcadas pelo mito não são passíveis de solução - exatamente por se encontrarem, cada termo diante do outro, em situação de contradição -, suas variantes poderão ser produzidas ao infinito, a não ser que se esgote "o impulso intelectual que o produziu" (15).

2.4. O mito do "Homem dos Ratos" segundo Lacan

Acompanhamos, nesses três textos, alguns elementos do caminho de Lévi-Strauss para a definição e a formalização de três importantes noções: a de inconsciente, a de mito e a de função simbólica. Lacan vai retomá-las para sua releitura da psicanálise exatamente da mesma forma como aqui foram trabalhadas, ou seja, bem distantes da metapsicologia freudiana. O retorno a Freud operado por Lacan não é, sabe-se bem, uma retomada do contexto teórico-científico a partir do qual se tornou possível a construção dos conceitos freudianos. Aliás, não é mesmo esta a sua proposta. Trata-se, pelo contrário, de praticamente esquecer esse contexto e forçar um encaixe inédito de termos deslocados a uma forma de pensar diferente, a uma outra racionalidade que submete a construção teórica de Freud a aspectos que lhe são radicalmente estranhos: "(...) se Lacan fez sua a tarefa de fundir esses dois referenciais [estruturalismo e psicanálise freudiana], foi com plena consciência do quanto isso implicava de descaracterização para um dos lados." (Simanke, 1997, p. 413) Essa aventura não conduz a uma compreensão do texto freudiano atrelada ao seu modo próprio de desenvolvimento, à sua racionalidade interna, mas à criação de um instrumental psicanalítico completamente novo. Vimos como o próprio Lévi-Strauss contribuiu de maneira decisiva para esse encaminhamento ao estabelecer correlações e paralelos entre o funcionamento da função simbólica e o que se passa na situação analítica.

O primeiro passo de Lacan nesse sentido foi aplicar a grade da análise estrutural ao caso do Homem dos Ratos. Numa intervenção realizada a propósito de uma exposição de Lévi-Strauss sobre mitologia e ritual, encontramos o próprio Lacan falando dos princípios que ele retomou e esclarecendo seu projeto de fazer da conferência de 53 um exercício, voltado para um contexto específico, do método da análise estrutural, a qual é qualificada como:

> "(...) altamente apreciada em seu brilho, visto que, como Lévi-Strauss não o ignora, tentei quase de imediato, e com, ouso dizê-lo, um pleno sucesso, aplicar-lhe a grade aos sintomas da neurose obsessiva; e especialmente à admirável análise que Freud forneceu do caso do 'homem dos ratos', isto numa conferência que intitulei precisamente o 'mito individual do neurótico'." (Lacan, 1956, p. 2)

Nesta mesma *Intervenção na discussão da exposição de C. Lévi-Strauss sobre as relações entre a mitologia e o ritual*, Lacan explica que sua aproximação com a obra do antropólogo foi impulsionada pela ênfase por este conferida ao significante (a partir de 1949 com *As estruturas elementares do parentesco*), sua prevalência sobre o significado e sua relação com os princípios lógico-matemáticos que regem uma análise estrutural: "Afinal, o que faz com que uma estrutura seja possível, são as razões internas ao significante, o que faz com que uma certa forma de troca seja concebível ou que não o seja, são as razões propriamente aritméticas (...)" (Lacan, 1956, p. 1) Lacan fala ainda da importância da combinatória na análise estrutural, a qual determina que um arranjo encontrado numa geração terá seus termos repetidos na geração seguinte mas dispostos sob uma nova organização que, não obstante, é homóloga à primeira.

Apesar de serem extremamente óbvias as diferenças e até mesmo as incompatibilidades entre os projetos lacaniano e freudiano, a palavra de ordem do primeiro será a do "retorno a Freud", expressão que será suficiente para convencer muitos a procurarem a verdade de Freud na fala e no texto de Lacan e a defenderem que a única leitura possível e apropriada da obra freudiana seria a que estivesse pautada nessas premissas. Se o "retorno a Freud" só passará a ser subscrito com essa expressão posteriormente, aqui ele já se faz sentir quando, por exemplo, Lacan conclama seus ouvintes a confiarem no pai da psicanálise, dando a entrever o tom do que será produzido por ele a partir daí. Lacan pretende, portanto,

confiar em Freud e dá a entender que é por essa razão que escolhe tomar como objeto o caso do Homem dos Ratos. Veremos, na verdade, o quanto esse caso se presta tanto a um discurso que requer uma referência a Kojève quanto a ser perfeitamente encaixado sob os ditames de uma análise estrutural. Assim, Lacan poderá fazer esse caso apresentar o significado que mais convém ao seu próprio projeto.

Em *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*, texto publicado em 1909, Freud lega a seus leitores não apenas o relato de um tratamento, mas também um completo inventário dos sintomas encontrados neste tipo de patologia. Soma-se a isso a publicação posterior do registro original realizado por ele ao término de algumas sessões. O sujeito da história é conhecido como "o Homem dos Ratos" porque uma de suas idéias obsessivas era relacionar seus próprios atos com a punição de duas pessoas a quem ele amava (seu pai - que a esse tempo já era morto - e uma dama por quem ele se apaixonara) através de um suplício que consistia em introduzir ratos vivos no ânus da vítima. Trata-se de um sofrimento que envolve a ambivalência afetiva característica da neurose obsessiva e que se define por um investimento amoroso consciente concomitante a um ódio inconsciente, ambos direcionados a uma mesma pessoa. Este paciente de Freud encontra-se envolvido num conflito entre a influência de seu pai e suas próprias inclinações amorosas. Conflito que se construiu sobre a repressão do ódio infantil contra o pai e que serviu de base para a formação de sintomas como compulsões, ordens, proibições, rituais, medos, dúvidas, hesitações, além dos pensamentos obsessivos e da negação fantasística da morte do pai. Esses sintomas foram especialmente ativados quando o sujeito se viu numa situação em que tinha que escolher entre casar-se com uma moça rica - casamento que também lhe renderia um bom emprego - ou com sua prima Gisela, por quem nutria uma paixão desde muito tempo, mas que era pobre e não podia ter filhos. Todas as tendências implicadas nos sintomas investiram, durante o período do tratamento com Freud, impressionantes fantasias de transferência. O que leva o sujeito a procurar a análise é a angústia suscitada pela auto-imposição do pagamento de uma dívida em circunstâncias tão estranhas quanto rigorosamente definidas. Por causa de um juramento obsessivo que atualizava uma situação vivida por seu pai, ele se impôs a obrigação de reembolsar um certo tenente quando, na verdade, era à funcionária do correio que ele devia a quantia em questão. É importante lembrar que o desencadeamento da obrigação de pagar a dívida se deu imediatamente após o momento em que o sujeito tomou conhecimento, através de um relato fornecido por um general conhecido por sua crueldade, da existência da tortura com os ratos que tanto se fez presente nas suas fantasias. (16)

Existem dois motivos principais, como já foi indicado, para que esse caso tenha sido escolhido por Lacan para seu presente comentário.

O primeiro é implícito e está ligado à necessidade de manter a referência a Kojève. De acordo com Simanke, a neurose obsessiva é a formação clínica que melhor serve de objeto a uma interpretação baseada na dialética do senhor e do escravo. Isso porque coloca em jogo, de forma peculiar e acentuada, uma problemática relação edípica com a figura paterna. "Assim, se o objetivo desse trabalho é, efetivamente, cruzar Kojève com Lévi-Strauss, nada mais apropriado do que fazê-lo a partir do caso paradigmático de neurose obsessiva apresentado por Freud." (Simanke, 1997, p. 422) Lacan afirma que o conflito essencialmente em jogo no Édipo está relacionado à aquisição, pelo sujeito, de um valor simbólico através de sua rivalidade com o pai. Esse processo é, para ele, simultâneo a uma operação de degradação, própria a nossa sociedade, da figura paterna concreta. À imagem degradada do pai, opõe-se a imagem do mestre moral, a qual se projeta no analista. Este "(...) assume (...), na relação simbólica com o sujeito, a posição desse personagem muito apagado pelo declínio da nossa história, que é o do mestre - do mestre moral (...)." (Lacan, 1978, p. 293) É exatamente ao tema hegeliano do senhor/mestre da dialética com o escravo que Lacan está se referindo ao falar do "mestre moral". Sua função seria promover ao sujeito o acesso à consciência, à sabedoria, à "tomada de posse da condição humana". Temos, por um lado, a figura imaginária e degradada do pai em processo de declínio e de rivalidade com o sujeito e, por outro, a figura simbólica do analista que assume a posição de um mestre capaz de permitir ao sujeito a aquisição de sua própria condição.

Com essa passagem a respeito do mestre moral e de seu papel na constituição do sujeito, é possível perceber um forte indício das ressalvas que o pensamento lacaniano precisará sobrepor ao seu intercâmbio com os princípios do estruturalismo e seus adejos científicos pois, já em sua primeira incursão nas questões de método da análise estrutural, é-lhe preciso recorrer a temas kojèvianos que lhe possam servir de contraponto, de resistência contra a ameaça estruturalista de apagamento do sujeito:

> "É o sujeito enquanto sujeito, enquanto centro ativo na organização de seu mundo, que marca presença sobre o divã, é com o aspecto *ativo* da subjetividade que a clínica se enfrenta (...). Portanto, a bem da coerência, é preciso reconhecer que a objetivação científica do sujeito não pode ser plenamente realizada, sob pena dele se desvanecer (...)." (Simanke, 1997, p. 419)

O segundo motivo para que o caso do Homem dos Ratos tenha sido escolhido encontra-se explicitado na própria exposição de Lacan. Refere-se à simplicidade e ao caráter particularmente evidente das relações envolvidas na história clínica, ou seja, Lacan acredita que o caso do Homem dos Ratos dá a ver, de maneira clara e manifesta, os pontos que lhe interessa ressaltar para que não restem dúvidas quanto à justeza de seu proceder. Essa clareza e essa simplicidade consistem em que, na história do Homem dos Ratos, existe um paralelo entre seus conflitos e a "(...) constelação (17) originária que presidiu ao nascimento do sujeito (...)" (Lacan, 1978, p. 295), paralelo que se desenvolve através de uma "fórmula de transformação". Isso significa que há, na passagem das relações familiares do sujeito - inclusive anteriores ao seu nascimento - à sua história individual, uma permanência dos elementos que são, entretanto, submetidos a uma combinatória, perfazendo, assim, um novo arranjo. Eis a operação idêntica à que foi constatada por Lévi-Strauss na passagem de uma geração a outra do mito de Édipo.

Há, portanto, um mito familiar que determina o mito individual do neurótico. Seus elementos, neste caso, giram em torno de dois principais pontos: uma dívida contraída pelo pai e as circunstâncias que perpassaram o casamento do mesmo. Ele fora sub-oficial - vocábulo do qual Lacan faz questão de sublinhar o prefixo como mais um índice do ridículo que atravessava a autoridade paterna - e chegou a ocupar uma posição de responsabilidade pelos fundos do regimento. Seu problema foi ter desviado uma certa quantia para gastá-la em jogo, tornando-se incapaz de repô-la por si. A salvação veio com a ajuda de um amigo, perante quem assumiu, então, uma dívida que jamais conseguiu pagar. Quanto ao casamento, este se deu por razões de conveniência. Entre uma moça pobre que lhe atraía e outra que desfrutava uma posição social mais confortável, escolheu pela segunda e esse fato era conhecido pelos demais membros da família. Lacan sublinha que o prestígio acha-se, assim, do lado da figura materna - aludindo, com isso, a mais um termo da grade Kojèviana -, fato que contribui para a desvalorização simbólica do pai. Numa ponta, há o desdobramento da figura do pai entre o pai real, devedor e degradado, e seu duplo imaginário encarnado pelo amigo salvador; de outro lado, há o desdobramento feminino entre a mulher pobre e bela em quem o pai investiu seu amor e a moça rica com quem ele de fato se casou.

Aí está o que Lacan chama de "constelação subjetiva" e que possui uma correspondência com os elementos desta neurose obsessiva - a estrutura familiar (e, em última instância, social) apresenta uma determinada disposição de elementos que captura o sujeito no momento mesmo de seu nascimento e à qual não lhe é possível escapar, pois é somente a partir dela que ele pode se constituir e assumir sua condição. O paciente conta todos esses fatos a Freud sem todavia perceber a nítida relação entre eles e seus próprios conflitos. Com efeito, sua neurose se desencadeia quando ele se acha diante de uma necessidade de escolha idêntica à do pai: casar-se com uma moça rica (18) ou com uma moça pobre, e a situação geradora de angústia imediatamente anterior à procura da análise é justamente a repetição, pelo sujeito, da dívida paterna.

Tornando mais precisos os aspectos aí envolvidos: durante exercícios de manobras militares, o paciente perde seus óculos e decide que, melhor do que ir procurá-los e com isso correr o risco de atrasar a todos, é pedir que seu oculista lhe envie um novo par pelo correio. Quando recebe a encomenda, é o mesmo general narrador da tortura com os roedores quem lhe informa que ele deve restituir a quantia referente à postagem a um certo tenente A, já que este seria o responsável pelos correios junto ao regimento. Imediatamente surge no paciente um impulso de não pagar a dívida. A este, logo se opõe - por um funcionamento tipicamente obsessivo - uma imperiosa necessidade de pagar que se traduz sob a forma de um juramento: "Você deve devolver ao tenente A as 3.80 coroas" (Freud, 1909/1986, p. 134), disse a si mesmo. Acontece que o tal general havia se equivocado pois o responsável pelas correspondências não era o tenente A, mas um outro tenente B e o próprio paciente estava ciente disso no instante mesmo em que formulara o juramento. Para complicar mais ainda o enredo, não era a nenhum dos dois que ele devia porque o envio da encomenda fora, na verdade, coberto pela funcionária dos correios que conhecia o paciente e confiou em sua probidade. Porém, depois de feito o juramento, não havia mais, para o paciente, como voltar atrás e, se este não fosse cumprido, seu pai (morto, vale lembrar) e sua dama seriam submetidos ao abominável suplício com os ratos. Outro elemento surpreendente é que toda essa situação se configurou em torno de uma ínfima quantia.

Ao realizar a impossibilidade de cumprir seu juramento, o paciente conseguiu inventar uma situação que lhe permitiria reverter esse fato: "Iria à agência postal com os dois senhores, A. e B., lá A. daria à funcionária da agência as 3.80 coroas, a funcionária as daria a B., e ele, de acordo com o texto do juramento, devolveria a A as 3.80 coroas." (Freud, 1909/1986, p. 135) Durante toda a viagem entre o local dos exercícios militares e Viena, cidade na qual morava, hesitou em tomar a iniciativa de reunir as pessoas necessárias para a realização dessa idéia insólita que, inclusive, não resolveria o problema pois a senhora do correio, que arcou com a despesa, não seria ressarcida. Ao fim, o sujeito já está envolvido num engodo tão grande e numa angústia tão incrível que recorre a Freud com o pretexto de obter alguma espécie de atestado que lhe tornasse possível efetuar o pagamento da dívida nas circunstâncias exigidas por sua fantasia obsessiva.

Diz Lacan: "Este cenário fantasmático apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico." (Lacan, 1978, p. 298) Ele reflete a "relação inaugural" entre o pai, a mãe e o amigo salvador. Porém, existe aí também uma operação de refração que consiste na forma como o sujeito se apropria daquela relação. Assim, a configuração do mito individual presente na segunda geração consiste na reprodução homóloga, mas não especular (19), do mito familiar da primeira geração. Que a essa situação possa ser conferido caráter mítico (ou seja, simbólico) não se deve ao simples fato da repetição dos elementos, mas às modificações inseridas na passagem de um contexto a outro. Essa reprodução deve, como vimos a propósito do método da análise estrutural, passar necessariamente por mudanças que determinem ao mito da segunda geração um arranjo diferenciado do mito da primeira.

Tal transformação segue uma tendência identificada por Lacan como "(...) uma troca dos termos finais de cada uma destas relações funcionais [a dívida do pai com o amigo e a substituição da mulher pobre pela mulher rica]." (Lacan, 1978, p. 298) Ele observa que o objeto do desejo do sujeito ao sentir o impulso de voltar à cidade onde fica a agência dos correios não é sua funcionária mas uma criada de albergue (nesse caso, a mulher pobre) que por lá conhecera. Desse modo, "Para extinguir a dívida, é preciso restituí-la de qualquer modo, não ao amigo, mas à mulher pobre, e desta forma à mulher rica, que a substitui no cenário imaginado." (Lacan, 1978, p. 298/9) Se o que deu origem à reprodução da estrutura mítica foi a dívida não resolvida do pai com dois personagens que representam a parte rica e com prestígio da história (dívida com o amigo, no sentido literal, e com sua mulher, no sentido metafórico), o Homem dos Ratos coloca no lugar de destinatária de sua própria dívida uma mulher pobre (a criada do albergue) ao invés de uma mulher rica (a senhora dos correios com quem, na situação imaginada, ele permaneceria em débito). Além disso, se a dívida do pai se passava do lado do desdobramento do sujeito, ou seja, se o amigo a quem devia era uma espécie de duplo de si mesmo, já o Homem dos Ratos endereça sua própria dívida a um duplo do objeto: a mulher rica e, através dela, a mulher pobre.

De qualquer forma, há algo que se transfere de uma geração a outra pois, apesar de se deslocarem, os elementos são os mesmos e estão envolvidos nos mesmos tipos de conflitos. "Tudo se passa como se os impasses próprios à situação original se deslocassem para um outro ponto da rede mítica, como se o que não está resolvido aqui se reproduzisse sempre lá." (Lacan, 1978, p. 299) Com isso, é possível constatar a mesma inversão de sinais presente na análise que Lévi-Strauss fez do mito de Édipo. É por causa dessas permutações na estrutura do mito familiar, ou seja, da forma como ele é subjetivado, que o sujeito padece de uma neurose.

No início da conferência, Lacan havia afirmado que lhe fora possível constatar aspectos do "vivido do neurótico" que conduzem, na teoria, a mudanças na estrutura do Édipo: ela deixará de ser ternária para ser quaternária. Este é outro objetivo perseguido pela conferência. Ele é paralelo ao da aplicação do método estrutural a um caso psicanalítico e consiste em promover uma modificação no Édipo tal como pensado por Freud para que se ajuste às exigências teóricas advindas tanto da leitura de Lévi-Strauss quanto da influência de Kojève.

Para demonstrar esta inferência, Lacan procura identificar os desdobramentos dos personagens envolvidos nos mitos familiar e individual que, em sua opinião, conduzem a "(...) qualquer coisa de muito diferente da relação triangular [isto é, a relação edípica entre pai, mãe e filho] considerada como típica à origem do desenvolvimento neurotizante." (Lacan, 1978, p. 299)

Na situação inaugural, existe, tal como já foi observado, uma dívida duplicada, projetada nas figuras da esposa e do amigo que forneceu uma quantidade de dinheiro suficiente para cobrir o rombo nos fundos do

regimento. Essa duplicação da dívida configura, assim, dois planos que, sem se encaixarem, estabelecerão conexões entre si e encontrar-se-ão reproduzidos no mito individual do neurótico:

> "A situação apresenta uma espécie de ambigüidade, de diplopia - o elemento da dívida é empregado em dois planos ao mesmo tempo, e é precisamente na impossibilidade de fazer estes dois planos se encontrarem que se joga todo o drama do neurótico. Ao tentar fazê-los se recobrirem um ao outro, ele faz uma operação em espiral, nunca satisfatória, que não chega a fechar o seu ciclo." (Lacan, 1978, p. 299)

Esses desdobramentos são também reproduzidos - e isso é fundamental para o sucesso terapêutico - na situação analítica. Lacan observa que, primeiramente, Freud substituiu um amigo que era exatamente o confidente do paciente e para quem ele levava todos os seus medos, hesitações e culpas aos quais o amigo sempre retrucava no sentido de amenizá-los ou negá-los, procurando fazer o sujeito ver o quanto suas elucubrações não encontravam correspondência na realidade. Todavia, cedo surgem, na transferência, fantasias agressivas, resultado da projeção da figura paterna sobre Freud, segundo sua própria interpretação. O que interessa a Lacan nesse momento é apontar uma interpretação complementar que lhe permite seguir sua argumentação a respeito da duplicação dos personagens e da estrutura quaternária do Édipo: trata-se de substituir o amigo por uma mulher rica tal como aconteceu na situação originária, o que se manifesta em fantasias ligadas à filha de Freud - o paciente imaginou que Freud estava interessado em tornar-lhe seu genro. Com isso, a estrutura do mito encontra uma nova reprodução na qual é o analista quem se posiciona no lugar do Mestre/Senhor, só que, dessa vez, ela irá funcionar, sob a forma da transferência, como um instrumento para a dissolução dos conflitos: "O mito e o fantasma aqui se juntam, e a experiência passional ligada ao vivido atual da relação com o analista oferece seu trampolim, por via das identificações que ela comporta, para a resolução de um certo número de problemas." (Lacan, 1978, p. 299)

Para insistir sobre a existência de uma "situação de quatuor", Lacan procura situar o drama do neurótico no que ele chama de "desdobramento narcísico". É aí que o mito adquire seu valor e não numa relação edípica triangular. Esse desdobramento possui duas pontas: o sujeito e o objeto (20).

Por um lado, falta ao neurótico um "equilíbrio moral e psíquico"; ele sofre de uma "(...) divisão interior que faz do sujeito a testemunha alienada dos atos do seu próprio eu." (Lacan, 1978, p. 300) Daí o caráter narcísico e, portanto, mortal - dados os termos da dialética do senhor e do escravo - da relação do sujeito com o Mestre/amigo/analista, personagens que representam sua imagem especular. Enfim, o sujeito se desdobra num pólo negativo que é ele próprio em sua condição de angústia e de alienação de si mesmo e num pólo positivo constituído pelo reflexo de sua imagem nas figuras do amigo e do analista.

Por outro lado, e por causa dessa primeira divisão, Lacan entende que, cada vez que o sujeito procura caminhar em direção a algum tipo de unificação, cada vez que tenta fugir à sua alienação constitutiva, é o objeto sexual que também se desdobra num pólo negativo e noutro positivo. No caso do Homem dos Ratos, eles são representados, respectivamente, pela mulher pobre e pela mulher rica. (21)

Encontram-se, então, produzidos os quatro termos necessários para uma aplicação do método estrutural ao mito individual do neurótico, já que o raciocínio próprio a esse método é do tipo "a está para b assim como c está para d". Embora Lacan privilegie, ao longo de sua obra, os sistemas ternários, essa insistência na importância de esquemas quaternários não se perde após *O mito individual do neurótico*, sendo possível encontrá-la, por exemplo, num texto tão distante do primeiro quanto o é *Kant com Sade*, no qual apresenta um esquema quaternário para formalizar a fantasia sadiana. Lacan afirma nesse texto: "Uma estrutura quadripartite é desde o inconsciente sempre exigível na construção de uma ordenação subjetiva." (1962/1966, p. 774)

Após apontar a existência de um esquema quaternário no Édipo, é preciso tornar explícita a intenção de remanejar o modelo freudiano ao lhe corrigir a estrutura. O que é fundamental na compreensão das neuroses é a existência de um sistema quaternário constituído por oposições binárias (no caso, desdobramento do sujeito e desdobramento do objeto) da mesma forma como são estipuladas pelo método estrutural em lingüística e em antropologia. Afirma Lacan:

> "O sistema quaternário tão fundamental nos impasses, nas insolubilidades da situação vital dos neuróticos, possui uma estrutura bastante diferente da que é dada tradicionalmente - o desejo incestuoso da mãe, a interdição do pai, seus efeitos de bloqueio e, à volta, a proliferação mais ou menos luxuriante de sintomas." (1978, p. 304)

Trata-se, então, para Lacan, de introduzir, nessa estrutura tradicional, um quarto elemento. A diferença assim produzida deveria, em sua opinião, conduzir a uma discussão sobre "(...) a antropologia geral que se desprende da teoria analítica (...)" (Lacan, 1978, p. 304). Por tudo o que foi dito até aqui, torna-se fácil perceber que a movimentação teórica em jogo - não apenas nessa conferência, mas também na base do que ficará conhecido como o "retorno a Freud" - possui uma direção oposta à que Lacan pretendeu aí indicar: é, antes, sua própria teoria analítica que se desprende da antropologia; é seu sistema teórico que deve sobretudo à antropologia estrutural sua forma de raciocínio, seus pressupostos e também suas noções de inconsciente e de linguagem a partir das quais tudo o mais será pensado.

Antes de revelar qual seria esse quarto termo presente na estrutura edípica, Lacan acha necessário fazer mais duas observações que, na verdade, consistem em retomadas do que já vinha sendo objeto de sua reflexão: uma refere-se à desvalorização da figura paterna e a outra, à função da relação narcísica no desenvolvimento imaginário do ser humano.

Para Lacan, a relação entre mãe e filho tem seu valor assegurado por causa do incontestável laço natural que os une. Já o pai encontra-se numa posição mais frágil e, apesar de desfrutar do amor da mãe, está incumbido da impossível tarefa de representar a função simbólica. Impossível porque "A assunção da função do pai supõe uma relação simbólica simples, onde o simbólico recobriria plenamente o real." (Lacan, 1978, p. 305) Ou seja, para Lacan, não existe a possibilidade de que o simbólico dê conta do real, de que as palavras esgotem a existência das coisas; a relação entre linguagem e mundo pressupõe um abismo entre os dois termos, o mesmo abismo que separa função materna (natural) e função paterna (cultural). Assim, para que levasse a termo a completa assunção da função simbólica, "Seria necessário que o pai não fosse somente o*nome-do-pai*, mas que ele representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função" (Lacan, 1978, p. 72), seria preciso que a figura paterna concreta acompanhasse plenamente o exercício da função simbólica. Porém, existe aí um desvio: a função do pai - que é a de operar como um nome, como um significante - e sua existência concreta não coincidem, a primeira prevalece sobre a segunda, restando, não somente ao pai do Homem dos Ratos, mas a qualquer figura paterna da família conjugal moderna, um lugar desfalcado e desvalorizado por definição: "Pelo menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, de algum modo, um pai discordante relativamente à sua função, um pai carente, um pai *humilhado* (...)." (Lacan, 1978, p. 305) Há, de um lado, a força do significante, do nome-do-pai, e, de outro, a incompetência do pai real em sustentar seu valor no imaginário do sujeito. Nesse descompasso entre o que é percebido no real e a função simbólica é que reside, para Lacan, o valor eminentemente patogênico do Édipo - pois é na tentativa de apreendê-la que a neurose se constrói. Assim, fica implícita a necessidade de uma morte do pai que é percebido no real através do filtro do registro imaginário em favor do funcionamento da função paterna no simbólico.

Lacan situa a relação narcísica como a segunda grande descoberta da psicanálise, depois do Édipo. Retoma rapidamente a sua tese sobre o estádio do espelho para enfatizar a função do desenvolvimento imaginário do eu na constituição do sujeito. Segundo essa tese, a primeira experiência que o sujeito tem de si mesmo é mediada por um outro mais perfeito que lhe antecipa sua própria totalidade e lhe suscita uma sensação de insuficiência, dilaceração e abandono, pois, apesar de perceber o outro como um todo, o sentimento que possui de si mesmo é caótico, desorganizado. Na teoria lacaniana, qualquer relação imaginária liga-se essencialmente a um aspecto mortal em função da angústia que implica.

É com isso que ele pretende justificar, finalmente, a indicação da morte como o quarto elemento da estrutura edípica (22). Arrebata essa indicação recorrendo a Hegel para dizer que, também em sua metafísica, a morte funciona como elemento mediador:

> "Antes de a teoria freudiana ter posto o acento, com a existência do pai, numa função que é ao mesmo tempo função da palavra e função do amor, a metafísica hegeliana não hesitou em construir toda a fenomenologia das relações humanas em torno da mediação mortal, terceiro essencial ao progresso pelo qual o homem se humaniza na relação com seu semelhante." (Lacan, 1978, p. 306)

Lacan pretende ainda ter solucionado um aspecto problemático em Hegel: é que a luta de puro prestígio só pode, a seu ver, ser pensada se a morte aí envolvida for uma morte imaginada e imaginária, pois somente essa condição permitiria a existência dos adversários e a continuidade da dialética. É, portanto, da morte imaginária que se trata na estrutura mítica do Édipo e, para Lacan é ela que está em jogo não apenas na formação da neurose, mas na "atitude existencial característica do homem moderno".

*

Nessa conferência, Lacan exercita uma forma de pensar estruturalista trazendo para o âmbito da obra freudiana elementos fornecidos pela antropologia estrutural em sua análise dos mitos. A colocação em evidência da estrutura do mito do neurótico permite, tal como ocorria na análise lévi-straussiana, a dedução de um nova interpretação que consiste justamente na idéia de que o sentido do Édipo é um sentido que tem a morte por referência e que possui uma configuração quaternária. Do exposto é possível depreender a defesa da idéia de que a estrutura consiste numa ordem simbólica imbuída de autonomia; ou seja, que a combinatória dos elementos simbólicos funciona de maneira automática a significar o sujeito, seus sintomas e seu mundo. Essa será uma das premissas fundamentais do lacanismo dos anos 50, premissa que é possível denominar, com rigor, "estruturalista".

Notas

(1) Esse artigo faz parte da dissertação **Dos Complexos Familiares ao Discurso de Roma: Lacan rumo à racionalidade estruturalista** defendida em setembro de 2002 no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, sob orientação do Prof. Dr. Richard Theisen Simanke e com financiamento da CAPES. Foi apresentado em julho de 2003 na VI Conferência Internacional sobre Filosofia, Psiquiatria e Psicologia, realizada em Brasília.

(2) Cf. Wolf, 1987.

(3) Descombes critica a generalização que os pensadores estruturalistas realizam ao passarem do código às línguas ditas naturais. Esses dois tipos de linguagem não parecem se recobrir. Enquanto os códigos artificiais são construídos, as línguas não o são. Outra diferença é que um código artificial só pode ser construído a partir de uma língua. Além disso, os sujeitos falantes não estão de acordo, a princípio, quanto a todas as possíveis mensagens que podem ser geradas com uma língua (eles nem sequer são capazes de conhecê-las), nem sua única finalidade é visar à simples troca de informações; "(...) uma língua não possui a univocidade de um código, no qual o valor simbólico de cada um dos símbolos é fixado pela regra." (Descombes, 1979, p. 123) Quanto a Lacan, é certo que aproveitou em sua doutrina essas teses aparentadas à teoria da informação. Todavia, é necessário destacar seu esforço (embora inconstante) em distinguir código de linguagem. Esta última sendo o termo mais apropriado para se falar de uma comunicação intersubjetiva, campo dos significantes (que não possuem correspondência estável com os significados), enquanto o código seria uma noção mais adequadamente aplicável à comunicação animal, campo dos índices (que possuem correspondência estável com os referentes). (Cf. Evans, 1996, p. 25 e p. 98)

(4) Descombes cita ainda uma terceira tese, aquela que supõe que **a emergência do sentido se dá a partir do não-sentido**. Ora, se a língua já contém em sua virtualidade a finitude de todas as mensagens possíveis, a única forma de produzir uma mensagem genuinamente nova e de fugir às convenções (do ponto de vista do locutor), é formular algo imprevisto e, portanto, sem sentido (para as determinações significantes do código). O sentido novo assim produzido como efeito do não-sentido ultrapassa as fronteiras do código. Parte de uma linguagem, mas nela não se detém. Este autor não deixa de mostrar que existe uma evidente contradição no fato de se buscar na teoria da informação fundamentos para o estruturalismo. Ora, se por toda parte o estruturalismo apregoa a submissão do sujeito ao significante, como pode procurar solo em uma teoria cujo objetivo era fornecer ao homem um controle mais apurado da transmissão de mensagens graças a um melhor domínio sobre os fatos de comunicação?

(5) Essa forma de abordar a psicopatologia a partir de falhas do sistema simbólico será amplamente retomada por Lacan.

(6) Quanto a essa questão, cf. Lepine, 1979.

(7) Cf. Freud, 1915/1986.

(8) Em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss subscreve essa análise de Ricoeur, concorda que sua acepção envolve um "(...) inconsciente mais kantiano do que freudiano." (Lévi-Strauss citado por Macey, 1988, p. 151)

(9) Cf. Kojève, 1947.

(10) Cf. Descombes, 1979.

(11) Vale lembrar que, em *Introdução à obra de Marcel Mauss*, a comparação era ensaiada entre o xamã e o neurótico.

(12) É necessário lembrar que, ao se fundamentar na noção de ab-reação, as conclusões do autor restringem-se apenas ao método terapêutico definido como catártico, período inicial da pesquisa de Freud, cedo abandonado por ele. É certo que a noção referida continue a ocupar um lugar nas elaborações freudianas subseqüentes, mas este será menor e submetido a outras explicações metapsicológicas da cura.

(13) Também em *A estrutura dos mitos*, Lévi-Strauss refere-se explicitamente à neurose como um mito individual.

(14) O mito será analisado no ensaio *A estrutura dos mitos* a ser discutido adiante.

(15) O outro exemplo utilizado neste ensaio é o do mito Zuni norte-americano. Ao torná-lo objeto de uma análise estrutural, a etnologia conseguiu conferir-lhe um novo sentido e enxergar novas configurações para os seus elementos. Lévi-Strauss o interpreta como uma forma encontrada pela comunidade para elaborar a relação entre a vida e a morte.

(16) Reproduzimos a seguir uma observação de Freud que, por si, pode indicar o estranhamento de seu pensamento com o projeto lacaniano: "Ainda assim foram feitas tentativas para explicar as obsessões sem se levar em consideração os afetos!" (1909/1986, p. 167) Diz Lacan no*Seminário 1*, a propósito do termo "afetivo": "Acredito que é um termo que é preciso absolutamente riscar dos nossos trabalhos." (1953-54/1975, p. 314)

(17) O uso dessa expressão provavelmente também se deve a uma inspiração lévi-straussiana, visto que, em *A eficácia simbólica*, o antropólogo fala de "constelações psíquicas" que constituem um mito. É mais um índice da substituição do vocabulário freudiano pela terminologia antropológica pois "(...) essa constelação originária é exatamente aquilo que Freud chamava de novela familiar, e que agora se define como um mito." (Simanke, 1997, p. 423)

(18) Outro duplo da moça rica no mito individual do Homem dos Ratos é a senhora do correio a quem ele deve a quantia correspondente à postagem de seus óculos.

(19) Pois que, senão, ao invés de estruturas simbólicas, teríamos reflexos imaginários.

(20) Esse duplo desdobramento será mais tarde reiterado no esquema Z ou lambda, "(...) onde o objeto se reparte no pequeno outro (a) e no grande Outro (A), e o sujeito no eu narcísico (a') e no sujeito do significante (S)." (Simanke, 1997, p. 427) Este esquema é mais um representante do formato quaternário de alguns raciocínios de Lacan. Evans, aos sistemas quaternários aqui relatados, acrescenta: "(...) as quatro pulsões parciais e seus quatro objetos parciais correspondentes, e os quatro discursos (cada um dos quais possui quatro símbolos designados para quatro lugares)." (1996, p. 158) E continua: "Lacan também enumera quatro 'conceitos fundamentais da psicanálise, e fala do sintoma como um quarto anel que previne os outros três anéis do nó borromeano (as três ordens do real, do simbólico e do imaginário) de se separarem." (1996, p. 158/9)

(21) Após ter explicado a estrutura do caso do Homem dos Ratos e sua homologia com a situação familiar originária, Lacan passa a tomar como outro exemplo para suas análises um certo episódio da vida de Goethe. Justifica sua escolha pela importância que ele teve no próprio caso referido pois foi ao ler essa passagem que o paciente de Freud se entregou a uma de suas experiências de masturbação. Em tal episódio, Lacan acredita encontrar a mesma estrutura do mito individual do Homem dos Ratos. Trata-se da narração da forma como Goethe se liberta de uma maldição contra a próxima mulher que o beijasse.

(22) Em outros momentos de sua obra, Lacan indica o falo como esse quarto elemento presente na estrutura do Édipo. (Cf. Evans, 1996, p. 158) Já no *Seminário sobre "A carta roubada"*, esse quarto elemento é a carta que circula da rainha para o ministro, do ministro para Dupin, deste para o inspetor de polícia e, finalmente, de volta para a rainha; sempre configurando em torno de si estruturas ternárias que consistem em três tipos de lugares definidos em função de engodos e iluminações: o primeiro é o lugar de "um olhar que nada vê", o segundo, "(...) o de um olhar que vê que o primeiro nada vê e se engana por ver encoberto o que ele oculta (...)." (Lacan, 1955/1966, p. 15) e o terceiro "(...) que desses dois olhares vê que eles deixam o que é para esconder a descoberto para que disso se apodere quem quiser (...)." (Lacan, 1955/1966, p. 17)

Referencias Bibliográficas

Descombes, V. (1979) Le même et l'autre - quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Cambridge University Press e Les Editions de Minuit.

Dosse, F. (1993) História do estruturalismo, v. 1: o campo do signo, 1945/1966. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993. (Trabalho original publicado em 1991)

Evans, D. (1996) An Introductory dictionary of lacanian psychoanalysis. Londres e Nova York: Routledge.

Freud, S. (1986) A propósito de un caso de neurosis obsesiva. In.: Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol 10. (Trabalho original publicado em 1909)

Freud, S. (1986) Lo inconciente. In.: Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol 14. (Trabalho original publicado em 1915)

Kojève, A. (1947) Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Gallimard. 6.ed.

Lacan, J. (1975) *Le Séminaire*. Livre I: Les éscrits techniques de Freud [1953-1954]. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1966) Le séminaire sur "La lettre volé". [1955] In: Écrits. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1956) Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss: "Sur la mythologie et le rituel". In.: Bibliothèque Lacan: www.ecole-lacanienne.net/ bibliotheque

Lacan, J. (1966) L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. [1957] In: Écrits. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1962) Kant avec Sade. [1962] In: Écrits. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1978) Le mythe individuel du nevrosé. In: Ornicar?, no. 17-18. Paris: Lyse.

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1992) Vocabulário da Psicanálise. São Paulo, Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967)

Lepine, C. (1979) O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss. São Paulo: Ática.

Lévi-Strauss, C. (1975) O feiticeiro e sua magia. In.: Antropologia estrutural. RJ: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1949a)

Lévi-Strauss, C. (1975) A eficácia simbólica. In.: Antropologia estrutural. RJ: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1949b)

Lévi-Strauss, C. (s/d) Introdução à obra de Marcel Mauss. In.: COELHO, E. P. (org.) Estruturalismo - antologia de textos teóricos. Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1950)

Lévi-Strauss, C. (1975) A noção de estrutura em etnologia. In.: Antropologia estrutural. RJ: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1953)

Lévi-Strauss, C. (1975) A estrutura dos mitos. In.: Antropologia estrutural . RJ: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1955)

Macey, D. (1988) Lacan in contexts. Londres, Nova York: Verso.

Ricoeur, P. (1970) Estrutura e hermenêutica. In.: Luís Costa Lima (Org.) O estruturalismo de Lévi-Strauss. Petrópolis, RJ: Vozes.

Simanke, R. T. (1997) Composição e estilo da metapsicologia lacaniana: os anos de formação (1932 - 1953). Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Wolf, M. (1987) Teorias da comunicação. Lisboa: Editorial Presença.

Arte y Psicoanálisis

Presentación sección "Arte y Psicoanálisis"

Sara Elena Hassan – Michel Sauval

SUMARIO

- Literatura y Psicoanálisis - *Albert Garcia i Hernandez* (España)
- Ver-Nando Pessoas – Interpretação, Verdade e *Sinthome* na Poética Pessoana - *Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares* (Brasil)
- Los inmortales: ¿Superhombres o trogloditas? Encrucijada temporal - *Marcelino Viera* (Uruguay)

Literatura y Psicoanálisis, de ***Albert Garcia i Hernandez***, dice de su autor: *es* su autor. En esa conferencia de Santiago de Compostela, como en una banda moebiena, coexisten el poeta y el psicoanalista, armando un decir sobre los nexos, los nudos, los entramados que se tejen entre la literatura y el psicoanálisis; y también, entre los literatos (en especial, los poetas) y los psicoanalistas (en especial, Freud y Lacan). Allí encontraremos proposiciones tales como *"el estilo (aquello que hace singular a un autor) de cada uno es el inconciente"*, ubicando así al *estilo* como el puente entre los dos términos del título de la conferencia, o también se hallará en el artículo, el análisis del paralelismo lacaniano entre arte y discurso histérico o la cuestión de la sublimación, freudiana o lacaniana, pero todo ello con la particular impronta del decir en acto que caracteriza al estilo escritural de García i Hernandez. Cerrar la conferencia con la referencia a Alejandra Pizarnik, a su vida y a su obra, es quizás la manera mejor de dar cuenta de la estofa equivalente que constituye tanto a la palabra poética como a la subjetividad, particularmente allí dónde ésta puede teñirse de un vacío, a la postre mortal, como lo hiciera patente la poetisa argentina

Albert Garcia i Hernandez es Psicoanalista. Ex Miembro fundador del "Col·legi de Clínica Psicoanalítica de València" (perteneciente a la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano). Co-fundador de la revista Ausias. Escritor. Miembro de la Associació d'Escriptors en Llengua Catalana y de Cedro. Colaborador de numerosas publicaciones (revistas y diarios). Músico, guionista y productor musical de numerosos eventos. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: albert.garcia@wanadoo.es
(España)

En **Ver-Nando Pessoas – Interpretação, Verdade e *Sinthome* na Poética Pessoana** ***Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares*** presenta un trabajo que podemos considerar joyceano en el sentido en que Lacan toma a Joyce, trabajando sobre lo translinguistico entre el aleman y el portugues. El autor busca en las palabras compuestas del aleman de Freud un antecedente de la lectura lacaniana de las "*palavras-valises*" en Joyce, y finalmente toma algunos fragmentos breves de Fernando Pessoa como ejemplo de construccion del sinthome en portugués, es decir del anudamiento de palabras y letras, jugando con el sentido/fuera del sentido, como otro modo de saber hacer con el sintoma

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares es Psicanalista Membro de Maiêutica Florianópolis. Psicólogo, mestre em Literatura e doutorando em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista em Psicanálise pela Faculdade Estácio de Sá. Professor das disciplinas de Psicanálise da Univest (Lages) e no Programa de Formação de Maiêutica Florianópolis. Tradutor e professor de alemão na Universidade Federal de Santa Catarina.
Email: pedrohmbt@hotmail.com
(Brasil)

En **Los inmortales: ¿Superhombres o trogloditas? Encrucijada temporal** ***Marcelino Viera*** gira, con Borges, alrededor del cuento "El Inmortal", donde se nos presenta una civilización que logra acceder a la, universalmente humana y eterna, anhelada Inmortalidad. La muerte es en un principio, asociada a un "daño" sufrido por el hombre, pero, se transforma hacia el final, en el objeto codiciado y anhelado por los inmortales. *"La muerte pasa a ser entonces ambicionada por los Inmortales como lo único que pude devolverles el universo humano, arrancarlos del caos de palabras heterogéneas, de lo complejamente insensato y atroz, de "un cuerpo de tigre o de toro en el que pululan monstruosamente conjugándose, y odiándose, dientes, órganos y cabezas'""*

Marcelino Viera es Licenciado en psicología de la Universidad de la Republica, Montevideo, Uruguay. Se ha formado como psicoanalista en la Escuela Freudiana de Montevideo. Actualmente trabaja en literatura y Psicoanálisis
Email: marcev@montevideo.com.uy
(Uruguay)

Literatura y Psicoanálisis

Albert Garcia i Hernandez

Agradecimientos.

Quiero agradecer la invitación de Janeth que me ha permitido varias cosas: desde luego, poder estar con ustedes. Pero también comprobar que sostener el deseo, pase lo que pase, es un camino difícil, duro, del que se paga fuerte; pero mucho menos que no sostenerlo. Digo esto con cautela pues hoy no estamos aquí para hablar de los bienes.

Se paga fuerte, pero se acierta en la medida en que uno parece hacerse mejor cargo de lo que podríamos llamar destino. Por eso me alegro al comprobar que Janeth apostó por no estar en ciertos lugares y, también por eso y porque lo sostuvo, hoy puedo estar aquí.

Quiero agradecer a los autores (vean: ya entramos en materia literaria) de los textos que me han refrescado y, en ocasiones, condensado esas ideas que todos llevamos dentro justito antes de intentar plasmarlas en esa cosa que nos une y nos distancia que es la palabra.

Por ejemplo, los textos resultantes de un ciclo de conferencias y debates llevado a cabo en Argentina, en el 2001, con el título "Vecindades entre Literatura y Psicoanálisis" bajo la dirección de mi compañera en el consejo de redacción de la revista electrónica Acheronta, la ya desaparecida, Norma Ferrari.

A raíz de la publicación de un texto sobre el amor que pronuncié en Palma de Mallorca, recibí opiniones, muy diversas y desde diversos lugares, entre las que se encontraba la de una colega de México, María Luisa González, que está trabajando sobre una poeta argentina, Alejandra Pizarnik. Le agradezco que me diera a conocer a esta autora cuya lectura me impresionó y coincidió con la propuesta, en el tiempo, de Janeth para estar hoy aquí.

Literatura y psicoanálisis 1

El título de este encuentro es "Literatura y psicoanálisis".

No sé si será coincidencia o no, porque el azar no existe, pero me alegro de que los dos conceptos estén en ese orden: primero, la literatura; y, luego, el psicoanálisis.

¿Qué pasaría si fuera al revés?

Podría ser que "psicoanálisis y literatura" significara que con el psicoanálisis se hiciera literatura.

O bien, podría significar que se "psicoanalizara" la literatura, es decir que se intentara tomar un escrito y aplicarle algo, que desde luego no sería psicoanálisis, con la temeridad de encajar allí un diagnóstico, unas conclusiones sobre la estructura, etc., del autor. Pero, empecemos a decirlo, el autor no es el sujeto de un psicoanálisis.

En el primer caso, llegar a escribir buena literatura a partir del "tema psicoanálisis" es bien difícil, a la vista de los resultados de lo escrito y leído hasta la fecha. Hay tantas escuelas u orientaciones que marcan, aun sin saberlo, tantos tipos de literatura que resultará. Cosa que no es de extrañar. No es cuestión de recorrerlas, no tendríamos serán su consecuencia. Pero sí podemos deleitarnos con muchos de los escritos de Freud quien llegó a ser, hay que reconocerlo, un buen escritor. Tal es el caso de Lacan, aun con su estilo críptico, que ha dado páginas de una gran belleza. Volveremos sobre ello, pero no sin remarcar que ambos no sólo gozaban de una cultura amplia sino que de ello hacían uso adecuado y creativo desde esa sensibilidad especial que la autoría, como tal, requiere.

Otra cosa son las imitaciones. No merecen ningún comentario.

También ocurre que los usos y costumbres instalados en el malestar literario de nuestro tiempo han desatado unas maneras que dan pena, cuando no imposibilitan la lectura. No me estoy refiriendo únicamente a las traducciones erradas (no diré que traicioneras) de textos, aunque esa sola cuestión ya sería suficiente para alarmarnos. Me refiero a algo que debería ser tenido más en cuenta por los psicoanalistas y cae en el olvido a una velocidad y desde unas premisas que, en el mejor de los casos, no son sino confusas. Me refiero al estilo, del que hablaremos pronto.

Me refiero también a la dudosa autoría de todo aquello que circula bajo la pretensión de escritos sobre el psicoanálisis. Hay toneladas de lo que podríamos llamar el "corta y pega", que la aparición del ordenador personal (qué frase, ésta, tan contradictoria: ordenador personal) no ha hecho sino magnificar en sus peores muestras. Confundir, sin ir más lejos, el estilo propio de Lacan con la ininteligibilidad del glosador de turno es un mal de nuestro tiempo, digamos, lacaniano. La pretensión de haber entendido algo, cuando muchas veces se trataría de lograr lo contrario, es decir, de no entenderlo todo, se suele traducir por un cambalache seudo arquitectónico cuyo lamentable resultado no es sino el pegamento inoportuno y deslavazado de fragmentos originales ordenados de manera tan caótica que ni siquiera tiene la gracia del sin sentido. Añadamos a ello otro mal de nuestro tiempo que es el tráfico incesante entre colegas, desde el que escribió en origen y empezó a consultar a otros, hasta la huella de tanta cuchara metida en todo el trayecto. Creo poder atreverme a decir que poquísimos textos de unos años, bastantes, a esta parte podrían ser considerados de un solo autor, aunque vayan firmados por uno sólo.

Esto, que parece algo banal, es más importante de lo que se le supone, porque hurta a los lectores el proceso de constitución de un texto. Si éste fuera literario, no tendría tanta importancia, salvo para los estudiosos de la obra de un autor –siempre los hay; siempre hay que hacer una tesis doctoral, por ejemplo-. Pero estamos hablando de textos de trabajo sobre el psicoanálisis. Campo que, hay que recordarlo, ni siquiera está homologado por el discurso universitario español. Tiempo al tiempo. Como todo ese proceso de consultas, correcciones, apuntes, se lleva a cabo entre colegas a un nivel interno, antes de que el escrito definitivo salga a la luz, todo lo que pueda tener de interesante en ese recorrido quedará, si es que queda, en el dietario personal de algunos de ellos. Desde esa realidad, no sé a qué viene la frase "poner a cielo abierto", con la que se suelen llenar ciertas bocas lacanianas. También se hace un flaco favor a un aspecto imprescindible del psicoanálisis: leer el desarrollo, incluso el contenido objeto del propio psicoanálisis. Un poco más de riesgo sería bienvenido, porque no sé cuándo volverán a arriesgarse los psicoanalistas en un lugar en que todos los días escuchan arriesgarse a sus pacientes cada vez que abren la boca.

Decía también, como segundo caso, que hay una tentación habitual de psicoanalizar la literatura.

Quiero dejar bien clara mi posición al respecto: me parece imposible.

El psicoanálisis es un dispositivo en que un sujeto habla y otro escucha. En la profunda y casi intransferible soledad de ese acto. Pero de lo que se trata allí es de la palabra, no del escrito. Sépanlo aquellos que hurtan su cuerpo cuando ofrecen un análisis "on line".

Una cosa es haber llegado a ser Freud o Lacan y atreverse a meter la pluma en Schreber o en Joyce y otra cosa es ser aprendiz de brujo y meter la pluma como quien mete la pata. He citado dos ejemplos, el de Schreber y el de Joyce, con toda la intención porque el objeto de su estudio se acerca a la psicosis. Eso, como otras muchísimas cosas, también tomó direcciones imitativas y, por tanto, exageradas y llegó el tiempo en que la inclinación a pensar cualquier creación literaria como producto de una estructura psicótica fue excesiva. Sobre todo si algún, o alguna, que también las hay, "autoportavoz" del legado lacaniano dictaba un seminario o simplemente se hacía eco de esa posibilidad. Faltaba poco, entonces, para inundar el campo de descubrimientos de casos de psicosis en escritores. No entraremos a comentar los estragos que eso puede alcanzar en aquellos escritores, se analicen o no, o, simplemente, se acerquen por pura curiosidad a un tema contemporáneo como el psicoanálisis, y lean allí la posibilidad de ser psicóticos sin saberlo. Ya saben ustedes qué suele ocurrir cuando entramos por primera vez en los textos del psicoanálisis: uno ve en cada síntoma leído sus propios síntomas, su propio caso. Más que meter la pluma, convendría ir con pies de plomo. A veces, un cambio de dos vocales sería suficiente para encauzar los desbordamientos.

Verán que en mis garbeos casuísticos me ciño bastante a la enseñanza de Freud y a la orientación de Lacan. Prefiero hablar de lo que conozco, aunque sea poco. Pero ustedes, algunos de ustedes, son estudiantes, médicos, psicoterapeutas, y podrán traducir a otros ámbitos lo que aquí nos ha convocado y, espero, de lo que podremos debatir más tarde.

El estilo

Empecemos a citar desde el "otro" bando, desde los literatos. Hay un libro inteligente y precioso de un autor que, a mi entender, propuso una de las pocas nuevas narrativas del pasado siglo, sin demasiado éxito mediático. Nada extraño cuando el éxito y lo mediático de nuestro tiempo aborrece el rigor. Se trata de Juan Benet. Pueden consultar su obra "La inspiración y el estilo". Citaría también algunos textos críticos del extraordinario poeta Luis Cernuda, contenidos en el volumen editado bajo el epígrafe de "Prosa". No me consta que ninguno de los dos tuviera conocimiento del psicoanálisis, pero, ya ven, también se hubieran defendido en ese campo. Hablan, efectivamente, del estilo, un concepto también empleado en psicoanálisis: el estilo de cada uno es su inconsciente. Aquello que, en literatura, hace singular a un autor. Un autor, por otro lado, que normalmente no es consciente de todo lo que escribe. Para que el escrito sea un escrito literario, utilizará las herramientas a su alcance imprimiendo un ritmo, un acento, un tono. El estilo literario puede ser pulido, trabajado, depurado. A ese resultado es al que se acercan aquellos que tratan de psicoanalizarlo. Y no es eso. Ya no es la palabra. Es otra cosa. Se puede leer una obra de arte pero no al sujeto que la produjo.

Pero hablamos del estilo e inmediatamente encontramos el puente entre literatura y psicoanálisis. El autor y el sujeto, llamémosle, analizante encuentran un lugar en que las piezas ya están colocadas sobre el tablero. A ambos les toca jugar.

Lo más común a ambos es el lenguaje. Y, más allá, la lengua. Y más allá todavía, el habla. Ambos también se van a ocupar en cómo se las arreglarán para articular algo imposible de decir, o sea: qué es ese objeto que nunca se tuvo pero del que se tiene la certeza de haberlo perdido. No sólo eso, sino que esa sensación, si se ha producido, es la que animará la historia particular en cada uno de cómo rastrearlo o de cómo traicionarlo. Añadamos: si no se produjo, de cómo sustituirlo, de cómo encontrar una suplencia de esa falta de pérdida, caso de la psicosis.

Tomando el descubrimiento de Freud, Lacan, en el seminario "La ética del Psicoanálisis", reitera que todo arte se caracteriza por cierto modo de organización del vacío, identificándolo a la estructura histérica. La religión se ocuparía de los modos de evitar ese vacío, actitud que identifica a la neurosis obsesiva. La ciencia no cree en el vacío y por ello podemos acercarla a la paranoia.

El analista tampoco escapa de su propio estilo. El recorrido de un análisis no garantiza, al menos creo que nadie lo dijo, la supresión del inconsciente; por tanto, del estilo propio. De ahí que, de diferentes maneras, exista algún tipo de supervisión con otro colega de los casos que un analista atiende. Un modo de pulir el estilo. Un modo de descubrir qué está poniendo de más una dirección de una cura por parte del analista. Un modo de saber qué resistencias están en marcha en quien puede llegar a pensar que las resistencias sólo lo son del analizante, del paciente.

Literatura y psicoanálisis 2

El inconsciente nace con el lenguaje. Sólo ese hecho sería suficiente para concluir que la literatura, es decir, la escritura del lenguaje, es muy anterior al psicoanálisis. Ni Freud ni por supuesto Lacan niegan en ningún momento tal orden. Lejos de ello, lo que hacen es servirse de la literatura para ir articulando lo que fundan que, como toda fundación, adolece de elementos que irán configurándose en el proceso. Proceso, por otro lado, abierto. Lo contrario nos llevaría al dogma. En ese proceso, ha sido frecuente la utilización de obras literarias para ejemplificar los pasos que se iban dando. Ocurrió también con los mitos. Lacan es bien explícito cuando, hablando de Marguerite Duras, indica: "un psicoanalista sólo tiene derecho a sacar una ventaja de su posición: la de recordar, con Freud, que en su materia el artista siempre le lleva la delantera, y que no tiene porqué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino".

Leí algo de una muy buena poeta catalana, Gemma Gorga. Un poema que venía precedido por una cita de Freud: "La gran pregunta que nunca ha obtenido respuesta y que yo mismo me he visto incapaz de contestar, a pesar de mis treinta años de búsqueda, es: '¿Qué quiere una mujer?'".

Traduzco el poema:

> "¿Qué quiere un molusco?"
> ¿Qué quiere un átomo de hidrógeno?
> ¿Qué quiere un sueño insidioso?
> ¿Qué quiere la lluvia lenta de enero?
> ¿Qué quiere la secuencia de los números naturales?
> ¿Qué quiere la nostalgia?
> ¿Qué quiere una mujer?"

Comprenderán que cuando empecé a leerlo (¿Qué quiere un molusco?) y recordé el fragmento de Lacan hablando del goce de la mujer en el que se pregunta cómo goza una ostra, diera un respingo. Conocí a la autora y le pregunté qué había leído de Freud. Me dijo que sólo esa cita que encontró no sé donde. Desde luego, de Lacan, sólo le sonaba el nombre.

Hay algo también común entre literatura y psicoanálisis: es la participación en la ficción. Nos puede resultar más clara en el caso literario, pues puede escribirse sobre personajes inexistentes en la realidad, sin ir más lejos. Algo así ocurre en la política: se gobierna logrando un cierto consenso en algo ficticio, pongamos un solo ejemplo: el objetivo del pleno empleo. Algo que, en la realidad, es incompatible con lo que Marx llamaba los modos capitalistas de producción y que nadie ha logrado desmentir, empezando por los empresarios encantados con las condiciones laborales a que hemos llegado. Pero también encontramos esa ficción en la escucha de un analizante. Nos cuenta una realidad propia de la que, si falta algo, ya sea por olvido o por falta de datos, sólo tendría que recurrir a sus parientes o a los protagonistas de los hechos narrados. Pero no es así. De lo que se trata es de la ficción construida por él a partir de su entrada en el lenguaje, en una familia, en una sociedad concreta. Como indica Silvia Cislaghi, en su trabajo sobre este tema, "decir que él ha escrito esos relatos es un exceso, ya que en realidad él está escrito por eso".

Podríamos considerar como común también, siempre que aceptemos ese cierto paralelismo entre el arte y el discurso histérico, el punto inicial del que parte un análisis y una obra. Sería el de desarrollar algo que no se conoce pero que se sabe. En el seminario "El reverso del Psicoanálisis", Lacan indica que "el analista oye la histerización del discurso (...) está ahí para conseguir que el analizante sepa todo lo que no sabe sabiéndolo". Algo así ocurre con la obra literaria y, más concretamente, con la poesía. La combinación de palabras, si podemos llamarlo así, que resulta de un poema vendría a ser otra manera de desarrollar una cadena de significantes, a veces difícilmente comprensibles en una primera lectura de su sentido, que evocan una enunciación allá en el horizonte de lo que tratan de decir.

Para dar un ejemplo de esto me gusta recordar un poema, que cito con frecuencia, de Rosalía de Castro, de quien he sabido que se está celebrando su aniversario estos días. Esta magnífica poeta escribió páginas en donde el tono habla más que las propias palabras, de ahí su grandeza. Leeré, como ejemplo, ya digo, su "Sombra negra".

(leer poema)

Algunos, muchos, dicen que habla del padre. Pero sólo ella, de viva voz, podría confirmarlo, por más que, probablemente, le resultaría extraño hacerlo. El poema, precisamente, habla de esa incógnita.

Si quieren otro ejemplo, esta vez más experimental, les leeré uno de los capítulos, el 68, del Rayuela de Julio Cortázar en donde se hace evidente la separación entre significantes y significado. Verán que, aunque no se entiende nada, se entiende todo:

> *"Apenas él le amalaba el noema, a ella se le agolpaba el clémiso y caían en hidromurias, en salvajes ambonios, en sustalos exasperantes. Cada vez que él procuraba relamar las incopelusas, se enredaba en un grimado quejumbroso y tenía que evulsionarse de cara al nóvalo, sintiendo cómo poco a poco las arnillas se espejunaban, se iban apeltronando, reduplimiendo, hasta quedar*

tendido como el trimalciato de ergomanina al que se le han dejado caer unas fílulas de cariaconcia. Y sin embargo era apenas el principio, porque en un momento dado ella se tordulaba los hurgalios, consintiendo en que él aproximara suavemente sus orfelunios. Apenas se entreplumaban, algo como un ulucordio los encrestoriaba, los extrayuxtaba y paramovía, de pronto era el clinón, la esterfurosa convulcante de las mátricas, la jadehollante embocapluvia del orgumio, los esproemios del merpasmo en una sobrehumítica agopausa. ¡Evohé! ¡Evohé! Volposados en la cresta del murelio, se sentían valparamar, perlinos y márulos. Temblaba el troc, se vencían las marioplumas, y todo se resolviraba en un profundo pínice, en niolamas de argutendidas gasas, en carinias casi crueles que los ordopenaban hasta el límite de las gunfias."

Literatura y psicoanálisis 3

De Freud ya se dijo que no sólo articuló el descubrimiento del inconsciente sino que lo hizo escribiendo bien. Podríamos incluso leer algunos de sus casos clínicos como si se tratara de una novela de intriga en donde, poco a poco, caminamos hacia el desenlace, hacia el descubrimiento, no de quien es el asesino, claro, pero sí cual es la causa de los síntomas de su paciente, o sea, un asesino, esos síntomas, perfectamente acoplado y adorado por su víctima. Son textos abiertos porque, y esta es otra característica posteriormente en desuso, escribió fundamentalmente sobre sus fracasos. Eran otros tiempos y el deseo de saber llegaba a tal extremo que vencía los posibles conformismos narcisistas. Hay muchos textos relacionados con el arte y la literatura, algunos muy hermosos como "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" o "Dostoyevski y el parricidio" o esa maravilla que es "El delirio y los sueños en la 'Gradiva', de W. Jensen", un relato magnífico sin lugar a dudas. Freud se ocupó de estas cosas. En "El poeta y los sueños diurnos", un texto muy relacionado con el anterior sobre la Gradiva, y tras las comparaciones de las fantasías adultas con los juegos de niños, leemos: "Un poderoso suceso actual despierta en el poeta el recuerdo de un suceso anterior, perteneciente casi siempre a su infancia, y de éste parte entonces el deseo, que se crea satisfacción en la obra poética, la cual del mismo modo deja ver elementos de la ocasión reciente y del antiguo recuerdo." Esto es prosa, buena prosa, sí, pero con un contenido un poco esquemático. Aventuremos que pueda ser escrito de otro modo a partir de este poema titulado "A menudo", del gran autor catalán Joan Vinyoli. Perdonen, otra vez, la traducción que hace perder la musicalidad y el ritmo:

"A menudo, a menudo, el hombre olvida
lo más grande y lo más secreto.

Como un niño juega a la vida
y se embriaga con su canto.

Los días vienen y se van.

Pero de pronto, sin avisarle,
la gravedad, que en su interior madura,
extrañamente en su corazón fulgura,
como un triste diamante."

Lacan también se acercó a las obras literarias para ir articulando conceptos de su enseñanza. En sus seminarios hay bastantes ejemplos. En "La funciones del inconsciente" encontrarán pasajes de André Gide y de Jean Genet, autores frecuentemente citados por Lacan. En "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", utiliza el sueño de la inyección de Irma, de Freud, para re-interpretarlo. En "Las psicosis" hay un trabajo sobre la metáfora y la metonimia que podría aceptar cualquier autor literario. Además es un recorrido excelente para destacar la importancia del lenguaje en la obra de Freud. Allí donde el vienés escribía condensación, Lacan escribe metáfora; y donde aparecía desplazamiento, Lacan habla de metonimia. Tampoco hay que olvidar "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", texto que pertenece a sus escritos y en donde articula sus aportaciones a la lingüística de Saussure, distinguiendo la preeminencia del significante sobre el significado.

Pero, volviendo a los seminarios, en " La ética del psicoanálisis", recurre a la Antígona de Sófocles para desarrollar su concepto de deseo. Tomó "El banquete", de Platón, para adentrarse en la transferencia; y, en ese mismo seminario, utiliza la trilogía dramática de los Coûfontaine, de Paul Claudel, para hablarnos

de la estructuración, en tres generaciones, de la función del padre. En "Aún", retoma sus trabajos sobre el amor cortés para condensar esta frase: "manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos".

Literatura y psicoanálisis 4

Hemos visto algunos ejemplos en que el trayecto va de la literatura al psicoanálisis. El trayecto por el que el psicoanálisis toma de la literatura elementos para desarrollar su teoría.

En el aparente camino de vuelta, Freud ya empleó el término sublimación para referirse a una de los objetivos cumplidos por la pulsión, añadiendo que opera en un lugar valorado socialmente, y la distinguió de la idealización, en la que sí interviene la identificación del sujeto con el objeto. Lacan lo desarrolló en varios seminarios. A destacar "La ética del psicoanálisis" en donde dedica seis sesiones bajo el epígrafe "El problema de la sublimación". Allí ya encontramos una definición del término más o menos acabada (aún faltará que la desarrolle más adelante) que podemos resumir en: la sublimación aporta una satisfacción a la pulsión diferente de su meta, llamada natural. ¿Y cómo lo hace? En los capítulos anteriores ha estado hablando del concepto *Das Ding*, traducido como La Cosa, ese Otro, con mayúscula, absoluto del sujeto que es lo que se trata de volver a encontrar. Pues bien, en este seminario, Lacan dice que la sublimación eleva un objeto a la dignidad de la Cosa. Sirviéndose del amor cortés, que ya citamos anteriormente, pone en la Dama, cantada por el poeta, la representación de los atributos de la Cosa. Cuatro años más tarde, en el seminario "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", en donde ya habla del objeto pequeño a, insiste en que la sublimación es una satisfacción de la pulsión y, añade, además sin represión. Está dictando el seminario y bromea sobre esto: "En otros términos, en este momento no estoy copulando, les estoy hablando y, sin embargo, puedo alcanzar la misma satisfacción que copulando." Ya ven que escribir, sobre todo poesía, puede producir esa satisfacción, si me permiten seguir bromeando.

En fin, no es de extrañar que quienes han sostenido con fuerza que una obra literaria, antes que permitir analizar al autor, permite saber algo más del inconsciente, y aprovecharse de ello, no es de extrañar, digo, que dediquen buena parte de su estudio al arte, a la literatura. Que hagan, pues, el camino en una dirección con un único sentido.

Alexandra Pizarnik

Para finalizar, me detendré unos minutos en hablarles de esta poeta.

Resumiré:

Nació en Buenos Aires en abril de 1936, en una familia de inmigrantes del este de Europa. Empezó a publicar sus poemas a los 20 años. Estudió filosofía y letras en la Universidad de Bs. Aires. Cultivó su afición por la pintura. Entre 1960 y 1964, Alejandra vivió en París, colaborando en varias revistas y publicaciones en francés y en español. Allí frecuentó la casa de Julio Cortázar y sería la primera esposa de éste quien recomendaría, en los años 90, la edición de los textos de Pizarnik a varios editores españoles. Tradujo, entre otros, a Antonin Artaud y estudió historia de las religiones y literatura francesa contemporánea en la Sorbona. Regresó a Bs. Aires, donde publicó varios de sus volúmenes. Internada en una clínica de psiquiatría, salió el 25 de septiembre de 1972 para pasar el fin de semana y falleció por una sobredosis de seconal administrada por ella misma, a los 36 años.

Como verán, la tentación de acercarse a su obra y analizarla es demasiado fuerte. Uno podría leer en sus poemas la división del sujeto, la búsqueda de unidad, la dificultad de encontrar la palabra verdadera, la manifestación del deseo en el texto, el intento de plasmar, de conjugar cuerpo y texto, la angustia ante el desencuentro, la lucidez de la soledad infranqueable. Uno podría servirse de todo eso para "analizar" al sujeto, pero no ha de ser así.

Cuando la descubrí, hice casi lo contrario: ser analizado por su creación poética. Intentar saber cómo articulaba las palabras para producir todo eso de lo que hemos hablado: el tono, el ritmo, el acento, ese estilo que, en el caso de Pizarnik, llega a conmover, incluso a inquietar. Digo esto porque no dije nada

acerca del último eslabón de esta cadena: que el lector concluye, al nivel que sea, aquello emitido por el autor: fin, provisional, del ciclo.

Fin que no podrá evitar que pase un psicoanalista infatuado y meta su pluma donde la pluma ya hizo su trabajo.

Paso a leer algunos de sus poemas, elegidos a partir de la apariencia de lo que evocan como lucidez de la soledad, la alianza de la noche, relación significante-significado, saber y verdad, el yo sujeto y el yo individuo, etc.:

TIEMPO:

Yo no sé de la infancia
más que un miedo luminoso
y una mano que me arrastra
a mi otra orilla.

Mi infancia y su perfume
a pájaro acariciado.

11:

ahora
en esta hora inocente
yo y la que fui nos sentamos
en el umbral de mi mirada.

13:

explicar con palabras de este mundo
que partió de mí un barco llevándome.

DESTRUCCIONES:

(precedido de la cita de Quevedo: *"...en besos, no en razones*")

Del combate con las palabras ocúltame
y apaga el furor de mi cuerpo elemental.

FIGURAS Y SILENCIOS:

Manos crispadas me confinan al exilio.

Ayúdame a no pedir ayuda.

Me quieren anochecer, me van a morir.

Ayúdame a no pedir ayuda.

II:

Cuando a la casa del lenguaje se le vuela el tejado y las palabras no guarecen, yo hablo.

BUSCAR:

No es un verbo sino un vértigo. No indica acción. No quiere decir *ir al encuentro de alguien* sino *yacer porque alguien no viene*.

LINTERNA SORDA:

Los ausentes soplan y la noche es densa. La noche tiene el color de los párpados del muerto.

Toda la noche hago la noche. Toda la noche escribo. Palabra por palabra yo escribo la noche.

33:

alguna vez
alguna vez tal vez
me iré sin quedarme
me iré como quien se va.

23:

una mirada desde la alcantarilla
puede ser una visión del mundo
la rebelión consiste en mirar una rosa
hasta pulverizarse los ojos

LA CARENCIA:

Yo no sé de pájaros,
no conozco la historia del fuego.

Pero creo que mi soledad debería tener alas.

SOLAMENTE:

ya comprendo la verdad
estalla en mis deseos
y en mis desdichas
en mis desencuentros
en mis desequilibrios
en mis delirios
ya comprendo la verdad
ahora
a buscar la vida

(DE un pequeño papel manuscrito que arriba dice "junio"):

es como si me pidiera la luna.

Me digo:

Si me pide la luna es porque la necesita.

Pero si (supongamos) le llevo la luna, me dirá
algo nada lindo de escuchar.

Además, está lo otro, está lo otro.

("Si me muriera ahora mismo
qué alegre iba a ser.")

Si me muriera.

En fin, son sólo algunos ejemplos de toda su obra.

Si la leen, encontrarán también un poema largo, impresionante, que se titula "Sala de psicopatología". Ya me dirán cómo soportaron su lectura.

Y, si quieren ir más lejos, lean la obra poética junto con los Diarios.

Muchas gracias por su asistencia, un viernes a las cuatro y media de la tarde en que podrían estar en mil lugares con promesas de distracción homologada. Ustedes ya están hablando sobre la ética del psicoanálisis. Auguro buenos tiempos analítico-gallegos.

(Se abre el debate)

Santiago de Compostela, 25 febrero 2005

Ver-Nando Pessoas
Interpretação, Verdade e *Sinthome* na Poética Pessoana

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares

"A palavra é, em uma só unidade, três cousas distintas:
o sentido que tem, os que evoca, e o ritmo
que envolve este sentido e esses sentidos."
Fernando Pessoa,
Da palavra

"Desconheço-me, Embrenha-me, futuro,
Nas veredas sombrias do que sonho
E no ócio em que diverso me suponho,
Vejo-me errante, demorado e obscuro."
Fernando Pessoa,
Eu

Em seu vigésimo terceiro seminário, Jacques Lacan propõe uma inovação em sua teoria sobre o fim de análise, uma nova *versão* para este fim. Paralelamente, ao longo de suas exposições, de suas *mostrações* (como as chamou), o estatuto da palavra e da interpretação é também revolucionado pelo recurso às palavras-valise, recurso que deve sua inspiração a James Joyce. "No seu artificiar Joyce rompe a máscara do sentido para, então, suturar e costurar, fiar e tecer, talhar e esculpir, diríamos, com fios borromeos, pedaços do real feitos de *alingua* que a ele se lhe impôs."(GARCIA, 2001, p.108) As palavras-valises, são aquelas palavras que se formam da fusão de significantes que se rompem, dando margem a diversas leituras. No próprio título do Seminário *Le Sinthome*, por exemplo, podemos ler além de sintoma (symptôme), também santo-homem (saint-homme) e quase, como será sugerido, São Tomás de Aquino (Saint Thomas d'Aquin).

Um santo é evocado para tratar da heresia (RSI / hérerie) joyciana com a qual o psicanalista se identifica (LACAN, 1975). É evocado aqui, neste trabalho pois, ao tratar do fim de análise, estaremos *enfer / en faire comme Lacan* (1) em sua escritura. Trata-se de um trabalho *En "ver-"* (2).

A heresia analítica é aquela que busca um *savoir-faire* ali, com seu sintoma, uma via diversa para a "verdade revelada" como é o caso da *claritas* de São Tomás. Isto implica em "ser herege de uma boa maneira, aquela que por haver reconhecido bem a natureza do sintoma, não se priva de usá-lo logicamente, quer dizer, até alcançar seu real ao cabo do qual não há mais avidez" (LACAN, 1975). Como, parafraseando o Freud da *Traumdeutung*, geralmente a cultura, com seus ditos populares expressam muito maior sabedoria que a mais exata das ciências, trata-se, de certa forma, de tomar os limões e fazer, saber fazer com eles, uma limonada. Tomar o sintoma paralisante e angustiante e transforma-lo num fazer singular e mobilizador.

O sintoma, este avanço do simbólico sobre o real (LACAN, 1974), não se pode afastá-lo com hermenêutica, impondo-lhe mais sentidos do que aqueles que ele em si já traz em excesso. Não, a operação parte do real, ao qual o simbólico poderá de rearranjar pela quebra ou torção de sentidos que as *palaras-valise* tão bem mostram. Mas o real, como articulá-lo pela fala, sendo esta essencialmente simbólica? Heretisando-a, indo contra a doutrina do simbólico, rompendo com suas leis, remontando à *alingua*, à fala primeira, despida das significações inertes e pretensamente inequívocas.

Como Lacan estará continuamente remetendo a seu mestre vienense, faz-se mister ir procurar os germes desta operação em sua obra.

O saber psicanalítico tem como pedra angular a *Deutung* freudiana. Como falar desta edificação, sem o conhecimento de suas fundações. Afinal, trata-se de uma *interpretação* (de sonho), de sua explicação, sua significação? Pois, o verbo *deuten*, tem raiz comum com o adjetivo *deutsch* na língua que assim também se denomina: o alemão (*Deutsch*), a língua dos teutos, sendo teuto o povo ou representante deste povo.

Ocorrera ao psicanalista tal incursão etimológica? Provavelmente não, mas talvez o que muito vem a colaborar para o entendimento da Psicanálise é sua leitura a partir de outra língua.

Para falar do sentido ou significação, Lacan recorre às palavras-valise que, aglutinando termos numa palavra, ou recorrendo a línguas estrangeiras, estabelecem tal qual no chiste ou no ato-falho, o *pas-de-sens*.(3) Ai retornamos ao *deuten*, que poderíamos traduzir por fazer entendível, trazer ao povo (*deutsch*), antes de "interpretar", evitando a contaminação que este termo sofre, de uma idéia de hermenêutica, busca do "real significado" (Bedeutung). Realmente o anseio de se fazer entender em Freud não parece ser o mesmo que em Lacan. Este segundo é, sobretudo no meio acadêmico, acusado de uma ininteligibilidade, principalmente no que toca os seus neologismos e a recorrência às línguas estrangeiras. E por que Freud não faz o mesmo? Como afirma Paulo César Souza (1999, p. 68), um ginasial alemão, não teria grandes dificuldades em ler a *Fenomenologia do Espírito*, no entanto, torna-se difícil traduzi-la para qualquer língua neolatina preservando a sua *deutlichkeit* (inteligibilidade/clareza) e coerência.

Mais do que ao gênio hegeliano, poderíamos atribuir tal faculdade a recursos da língua alemã tais como a vasta gama de afixações e das *Komposita* ou justaposição ilimitada de morfemas. As *Komposita* são as junções de dois termos corriqueiros da língua que, unidos, formam um terceiro, sem que isso se torne estranho à língua. Se *parlêtre* (falasser) no francês só se forma a custa de uma subversão da língua, no alemão poderíamos dizer *Sprachwesen*, sem com isso causar qualquer estranhamento ao mais conservador dos germanófonos. Entretanto o efeito transgressivo ou herético causado provavelmente não seria o mesmo.

É a partir deste recurso que observamos a versatilidade da escrita freudiana em suas formulações tais como *Fehlleistung* (ato falho), *Deckerinnerung* (lembrança emobridora) ou *Gegenbesetzung* (contra-catexia). Mas, além do recurso da combinação de termos, sobretudo no caso dos substantivos, há também o da prefixação tão corrente nos verbos. Tal como no português com o verbo *pôr,* que deriva para *propor, antepor, contrapor, supor* etc., ocorre no alemão com a quase totalidade dos verbos, esta matização com uma quantidade muito maior de prefixos. A título de exemplo poderíamos tomar o verbo *stellen*, muito próximo de "pôr". Deste verbo teríamos *abstellen, anstellen, aufstellen, ausstellen, bestellen, darstellen, durchstellen, einstellen, entstellen* e *erstellen*, sem chegar a sexta letra do alfabeto nas prefixações.

Porém o verbo *deuten*, que é passível destas matizações não as teve na *Traumdeutung*. Do enunciado que define o sonho, objeto da *Deutung*, porém, dois verbos no particípio são portadores do mesmo prefixo, a saber: *Ver-*: *Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches* (O sonho é a realização [disfarçada] de um desejo [surpimido, recalcado]) (FREUD, 1900, p.166, grifos meus).

As desinências provocadas pela incorporação do prefixo *ver-* não foram assinaladas por Freud, na *Traumdeutung*, mais cabe lembrar seu livro subseqüente, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* [A psicopatologia da vida cotidiana] (1901) cujas denominações dos capítulos são sobretudo feitas por verbos, ações, que tem em comum este prefixo:

- *Vergessen* [esquecer]
- *Versprechen* [errar ao falar]
- *Verlesen* [errar ao ler]
- *Verschreiben* [errar ao escrever]
- *Vergreifen* [errar ao agir]

Todos estes verbos marcam os *Fehlleistungen*, os atos falhos, que preferiria chamar de equívocos. Equi-vocos, enunciação ambígua, pois ao mesmo tempo que o prefixo *ver-* marca um erro, um engano, ele também serve para designar,

Completude, exaustão:

- *Brauchen* – usar, necessitar / *Verbrauchen* – gastar, consumir
- *Dursten* – ter sede / *Verdursten* – morrer de sede

Transformação:

- *Finster* – escuro, obscuro / *Verfinstern* – escurecer
- *Flüssig* – líquido / *Verflüssigen* – liqüefazer

Amontoamento, conciliação:

- *Verknüpfen* - ligar
- *Vermischen* – misturar
- *Verflechten* – entrelaçar

Daí, podemos entender como os dois primeiros e melhor pormenorizados mecanismos da formação onírica levam o mesmo prefixo. (FREUD, 1900) A *Verdichtung* [condensação] e a *Verschiebung* [deslocamento] que receberam no português prefixos de significação diametralmente oposta: co(m)- e des-.

Lacan, em seu retorno a Freud, lançando mão da teoria lingüística de Ferdinand de Saussure, ao afirmar que o "inconsciente é estruturado como uma linguagem" compara os mecanismos da condensação e do deslocamento com as figuras de linguagem: respectivamente, a metáfora e a metonímia. Isso se torna interessante uma vez que é aqui também a língua na sua textualidade o nosso material de análise.

> "A *Verdichtung*, condensação, é a estrutura de superposição dos significantes em que ganha campo a metáfora, e cujo nome, por condensar em si mesmo a *Dichtung*, indica a conaturalidade desse mecanismo com a poesia" (LACAN, 1957, p.515).

Cabe aqui lembrar que o termo *Dichtung* denota também versificar, algo próprio dos *Dichter*, poetas ou escritores imaginativos. Estes especialistas no uso da metáfora, do significante que se sobrepõe, ou que abre seu sentido para outros. Já a *Verschiebung* ou deslocamento é mais próxima do termo alemão, o transporte da significação que a metonímia demonstra e que, desde seu aparecimento em Freud, é apresentado como o meio mais adequado do inconsciente para despistar a censura (LACAN, 1957, p.515).

É interessante observar novamente a prefixação. Pois o prefixo de origem grega *met(a)-* de metáfora e metonímia terá a função do *ver-* no sentido da transformação, transposição, mudança por substituição (metáfora) ou contigüidade (metonímia). Os termos postos no enunciado, *verkleidet* e*verdrängt*, denotam também a mudança sofrida no desejo e sua realização.

O desejo é recalcado ou suprimido, *verdrängt* ou *unterdrückt*? Neste momento Freud parece não se preocupar com uma diferenciação. Mas o termo *Verdrängt* teria como melhor tradução talvez desalojar ou deslocar. Como uma pessoa que com um empurrão tira, desaloja [*verdrängt*] uma outra de sua posição. Ou como um grande navio que desloca [*verdrängt*] a água a sua frente. O desejo de que Freud fala é o desejo desalojado. Desalojado da esfera consciente do Eu.

Sua realização é portanto *verkleidet*, disfarçada, ou melhor trans-vestida (4), muda sua roupagem, sua apresentação. Isso pode explicar porque uma realização de um desejo inconsciente pode se dar num pesadelo provocador de tanta angústia consciente. Como o prazer (Lust) inconsciente pode acarretar em desprazer consciente (FREUD, 1920); num sujeito dividido.

A *Deutung* freudiana ganha, sobretudo a partir do estatuto interpretativo desenvolvido por Lacan, um caráter de *Verdeutung*. O sentido é torcido, desalojado, partido. Aí poderíamos encontrar uma espécie de "-dade" hedeggeriana (5) do prefixo ver-. O *sinthome* seria o alcance desta ver-dade no fazer, no *como* fazer. Como fazer? Lacan (1975) *dit comment* (Que se mente) / *qu'on ment* (que nós mentimos). Não há diferença entre o *eu falo* e o *eu minto*.

A questão paradoxal da contigüidade entre a verdade e a mentira no discurso encontrou em nossa língua um intérprete privilegiado. Alguém que soube fazer com seu sofrimento, sua divisão interna, Fernando Pessoa. Basta para isso lembrarmos seus versos mais célebres.

> O poeta é um fingidor.
> Finge tão completamente

Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

Ao passo que, ao fazer sua *Autopsicografia* não utiliza a primeira pessoa, no poema contemporâneo intitulado *Isto*, se justifica agora como "eu":

Dizem que minto
Tudo que escrevo. Não.
Eu simplesmente sinto com a imaginação.
Não uso o coração

Torna-se impressionante a um leitor lacaniano a apreensão da *ex-istência* feita nestes versos complementares. Mas o mais complexo grau de manejo desta *ex-istência* se encontra certamente no recurso de seus heterônimos, as pessoas que se lhe impõem na escrita. Questionado acerca deles, confidenciou em correspondência pessoal:

> "Começo pela parte psiquiátrica. A origem dos meus heterônimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histérico neurastênico. Tendo para esta segunda hipótese, porque há em mim fenômenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registro de seus sintomas. Seja como for, a origem mental de meus heterônimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação."(p.16)

> "Assim têm estes poemas de Caeiro, os de Ricardo Reis e os de Álvaro de Campos que ser considerados. Não há que buscar em quaisquer deles idéias ou sentimentos meus, pois muitos deles exprimem idéias que não aceito, sentimentos que nunca tive. Há simplesmente que os ler como estão, que é aliás como se deve ler."(p.14)

Não nos interessa saber sobre a acuidade de seu "auto-diagnóstico", no entanto é digno de nota que ele atribui ao seu sofrimento psíquico à origem de seu fazer sublime. Soube romper com a divisão entre a poesia e a dramaturgia para dar voz e assinatura às *personas*. Faz da ficção desde a fonte, o lugar de enunciação de verdades que no " seu eu" não teriam voz. Transformando o sintoma em *sinthome*, faz de si uma *persona-valise*, donde as contrariedades terão diferentes evocações e exorcismos possíveis. Assimila a si diferentes *ver*-dades, *faire*-nando pessoas.

Notas:

1 Inferno/A fazer como Lacan.

2 "Sobre ‘Ver-‘", prefixo alemão homófono a *faire* no francês.

3 Termo ambíguo que pode se traduzir por passo de sentido ou não-sentido/sem sentido.

4 Usando o prefixo latino *trans*- como correlato ao grego *met(a)*- e ao alemão *ver*-, em junção com (ge)kleidet, vestido em alemão.

5 Trata-se do sufixo *–heit* que Martin Heidegger usa em *Sein und Zeit* (1927) ao tratar da noção de essência. Como exemplo ele utiliza a *Tischkeit des Tischs*, ou "*a mesidade da mesa"*, aquilo que a faz ser o que é.

Referências

FREUD, Sigmund (1900/1999) – Die Traumdeutung in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet, Frankfurt am Main; Fischer Ver lag

FREUD, Sigmund (1901/1999) – Zur Psychopathologie des Alltagslebens, in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet, Frankfurt am Main; Fischer Verlag

FREUD, Sigmund (1920a/1999) – Jenseits des Lustprinzips in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet, Frankfurt am Main; Fischer Verlag

GARCIA ROZA, Luiz Alfredo (1990) – Palavra e Verdade na filosofia antiga e na psicanálise, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro

GARCIA, Ivanir B. (2001) – Inconsciente Linguagem Palavras-Valise in Clinamen, Revista Psicanalítica No. 1, Florianópolis: Maiêutica Florianópolis Isntituição Psicanalítica

LACAN, Jacques (1957/1995) – A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud in Escritos, Jorge Zaher Editor, Rio de Janeiro

LACAN, Jacques (1974) – Seminário 22 "R.S.I.", (inédito)

LACAN, Jacques (1975) – Seminário 23 "Le Sinthome", (inédito)

PESSOA, Fernando (1975) – Ficções do Interlúdio 1 – Poemas completos de Alberto Caeiro, Rio de Janeiro, Nova Aguilar

PESSOA, Fernando (1980) – O Eu Profundo e Outros Eus, São Paulo, Nova Fronteira

SOUZA, Paulo César de (1999) – As Palavras de Freud, São Paulo Ática

Los inmortales: ¿Superhombres o trogloditas? Encrucijada temporal

Marcelino Viera

Introducción

Todo entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como pérdida entre infatigables espejos.
(Borges 541)1

En este ensayo pretendemos girar con Borges entorno a preguntas creando un mosaico de varios trazos que las cerquen y las circunvalen a lo largo del cuento "El Inmortal" (El Aleph), que será el principal hilo conductor. No obstante también integraremos otras ficciones como ser "El Sur", "El Aleph", y "Funes el memorioso" que dialogan enriqueciendo y complejizando el cuento inicial y las ideas y preguntas que nos interesa proponer y desarrollar.

En el cuento "El Inmortal", Borges presenta una civilización que logra acceder a la, universalmente humana y eterna, anhelada Inmortalidad. No podemos negar la afanosa búsqueda de la humanidad de controlar el tiempo, endentecerlo, y borrar los rastros que la llevan a la muerte. En nuestro tiempo, esta búsqueda se ejemplariza en el acelerado desarrollo de la industria cosmetológica a través de modelos estética arraigados en la juventud (cremas antiarrugas, cirugías plásticas, masajes, injertos capilares). La seducción que ejerce en los hombres la posibilidad de detener el tiempo, de anular la muerte como horizonte de la vida, como fin último; la ambición de controlar el constante avance del tiempo a través de la medicina, la tecnología, el medioambiente, y la ciencia son ya un hecho consabido e inevitable. Quizás sea debido a esta universalidad del anhelo de inmortalidad, que el narrador no revela el nombre del protagonista hasta llegar a la mitad del cuento. Probablemente de haberlo hecho antes tampoco podríamos recordarlo, ya que una vez que lo menciona lo deja en el olvido, lo confunde y lo hace desvanecer entre la información. "Marco Flaminio Rufo, tribuno militar de una de las legiones de Roma" (536), éste nombre podría estar en lugar de cualquier otro, o, cualquier hombre, incluido el lector, podría estar en lugar de Marco Flaminio Rufo.

Las características con las que Borges describe a los Inmortales y su forma de vida, se proponen como efecto de la consecución de semejante anhelo de inmortalidad. La ficción hace posible la no ex-sistencia de un fin, de un límite, en contraposición con la muerte, fin último de la vida de los hombres. En la descripción de esta eternidad, en la que están inmersos los Inmortales, uno de los aspectos más interesantes y cuestionadores, es su decisión de renunciar al lenguaje y de prescindencia de él. ¿Qué relación nos propone Borges en este cuento, entre la inmortalidad y el lenguaje? El tiempo será un instrumento con el que abordaremos esta pregunta, esperando que nos relance a otras.

De la resplandeciente Ciudad, a lo complejamente insensato

El personaje central, al tener noticia de la existencia del río de cuyas aguas se obtiene el don de la Inmortalidad, no vacila en buscarlo y emprender una frenética búsqueda para llegar a su encuentro. Anhelo, o ambición, que lo compele hacia una meta que implica sobrepasar los límites que la naturaleza impone a los humanos. "La codicia de ver a los Inmortales, de tocar la sobrehumana ciudad, casi me vedaba dormir." (536)

Durante su travesía atraviesa situaciones extremas, como el hambre y la sed, caminatas interminables por el desierto, remolinos de arena y la vasta noche. Es abandonado y traicionado por su propio ejército. Solo, atraviesa la tierra de los trogloditas y es tomado como prisionero, es maniatado y abandonado nuevamente, hasta que decide rodar montaña abajo, para llegar a un río, que luego advierte como riachuelo.

Consideré que estaba a unos treinta pies de la arena; me tiré, cerrados los ojos, atadas a la espalda las manos, montaña abajo. Hundí la cara ensangrentada en el agua oscura. Bebí como se abrevan los animales (535)

Tanto el personaje como el lector ignoramos que al beber del riachuelo, está accediendo a su tan anhelado fin: la inmortalidad. Estas aguas alivian su sed y su dolor. Y retoma el camino hacia la Ciudad de los Inmortales. Cuando por fin logra llegar a la ciudad y recorrerla advierte con asombro que se encuentra desierta. Y lo que fue en un principio "...la resplandeciente Ciudad" (537), cuyo encuentro lo hizo "...sollozar de felicidad.", se transforma en una atrocidad complejamente insensata. Luego de vagar por corredores sin salida, abrir puertas que dan a una celda o a un pozo, o toparse con increíbles escaleras inversas, le es develada como "...un caos de palabras heterogéneas, un cuerpo de tigre o de toro en el que pululan monstruosamente conjugándose, y odiándose, dientes, órganos y cabezas" (538). Comenta: "A la impresión de enorme antigüedad se agregaron otras: la de lo interminable, la de lo atroz, la de lo complejamente insensato" (537).

Proponemos entonces, ampliar la pregunta anterior, o plantear su corolario desde este punto de lectura y pensamiento. ¿Por qué Borges nos presenta la Ciudad de los Inmortales como complejamente insensata, y atroz?

De los Inmortales, a la estirpe bestial de los trogloditas

En la estructura del cuento, inmediatamente al hallazgo de la Ciudad de los Inmortales, sucede el encuentro con Argos, el troglodita que lo había seguido hasta la puerta de la ciudad. "Estaba tirado en la arena, donde trazaba torpemente y borraba una hilera de signos, que eran como las letras de los sueños, que uno está a punto de entender y luego se juntan."(538). Así como la Ciudad de los Inmortales era análoga a un caos de palabras heterogéneas, conjugándose y odiándose, los signos que trazaba el troglodita eran como las letras de los sueños, incomprensibles, juntas, indiferenciadas. "Ninguna de las formas era igual a la otra, lo cual excluía o alejaba la posibilidad de que fueran simbólicas." (538)

Párrafos más adelante, pasada ya la mitad del cuento, Borges nos devela el misterio de los trogloditas, del río, y los Inmortales: "Todo me fue dilucidado, aquel día. Los trogloditas eran los Inmortales; el riacho de aguas arenosas, el río que buscaba el jinete" (540) La transformación que ante sus sentidos y razón sufre la resplandeciente ciudad, es la antesala de la transformación que también sufrirán para él los Inmortales. La codicia de ver a los Inmortales, de tocar su sobre-humanidad, se transforma en temor y repugnancia de ellos: " hombres de piel gris, de barba negligente, desnudos, [...] que infestan las riberas del Golfo Arábigo y las Grutas etiópicas" (535). Una de las características más enigmática de esta desagradable estirpe, es que prescinden del lenguaje "...no me maravillé de que no hablaran y de que devoraran serpientes" (535) Otra transformación que acompaña a estas dos anteriores es la del río, "el río secreto que purifica de la muerte a los hombres" (534), se transforma, en "un arroyo impuro, entorpecido por escombros y arena" (535).

A la deshumanización de los Inmortales en su carácter cualitativo, es decir, a su exclusión del universo cultural del hombre (hábitos, trabajo, estudio, lenguaje), se le suma la deshumanización en el vínculo con su propio cuerpo. Éste les es prescindidle, sin importancia, resignando a las mínimas exigencias corporales que se pueden pretender para la vida: "El cuerpo era un sumiso animal doméstico y le bastaba, cada mes, la limosna de unas horas de sueño, de un poco de agua, y de una piltrafa de carne." (541) De no ser porque el narrador, nos explicita que los Inmortales comen serpientes2 y toman un poco de agua, podríamos pensar que no son más que cualquier otro elemento inerte hallado en el desierto. Estamos en un mundo de equivalencias en el que el cuerpo se anula: "Así como los juegos de azar las cifras pares y las cifras impares tienden al equilibrio, así también se anulan y se corrigen el ingenio y la estolidez" (540); pero en esta sentencia también se desprende una enigmática anulación del ingenio y la estolidez.

¿Qué los lleva a abandonar la ciudad?

Como mencionamos anteriormente, los Inmortales se transforman en trogloditas sin lenguaje y la Ciudad se transforma en algo complejamente insensato. Además, existe una concordancia entre el caos de palabras al que se asimila la ciudad y los signos que traza el troglodita en la arena. Ambos son heterogéneos, incomprensibles, e incoherentes como habitantes de un sueño. Retomo ahora la pregunta

planteada al comienzo del trabajo: ¿Qué relación nos propone el narrador entre la inmortalidad y el lenguaje? Intentaré abordar tal cuestión suponiendo la existencia de un paralelismo, que iremos construyendo, entre el motivo que los llevó a abandonar la ciudad y el motivo que los llevó a abandonar el lenguaje. Por lo tanto, la pregunta la dejaremos suspendida y pasaremos a preguntarnos ¿qué llevó a los Inmortales a abandonar la ciudad para habitar en cuevas en las laderas de la montaña?

Aquella fundación fue el último símbolo a que condescendieron los Inmortales; marca una etapa en que, juzgando que toda empresa es vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación. Erigieron la fábrica, la olvidaron y fueron a morar en las cuevas. Absortos, casi ni percibieron el mundo físico (540)

La ciudad fue el último bastión de la civilización de los Inmortales, "aquella fundación fue el último símbolo" (540), la última marca del simbolismo como algo propiamente humano. Los Inmortales la abandonaron para ir a morar a las cuevas y paralelamente el pensamiento se convierte en el recinto donde deciden vivir. "Que nadie quiera rebajarnos a ascetas. No hay placer más complejo que el pensamiento y a él nos entregábamos" (540-541).

Si consideráramos que el pensamiento es expresión y efecto de la relación con los símbolos, encontraremos una inevitable contradicción o paradoja en la cita anterior. En ella se manifiestan dos ideas encontradas en direcciones opuestas: por un lado la decisión de olvidar y abandonar la ciudad, "último símbolo", y por otro, la "decisión de vivir en el pensamiento", expresión y efecto de la relación con los símbolos. Pero tenemos una tercera opción, que disolvería la paradoja. Ella implica la posibilidad de morar en el pensamiento prescindiendo del símbolo, en otras palabras, la posibilidad de pensamiento sin símbolo, sin lenguaje. Esta última propuesta es la destacada por el narrador. Borges presenta la posibilidad de morar en el pensamiento prescindiendo del lenguaje como extraña y ajena a los hombres, y esto es por ser propia de la estirpe de los Inmortales, pero a su vez no cesa de presentarse como íntimamente familiar a los hombres (tanto como el ansia y la codicia de la inmortalidad). Esta posibilidad conforma universos inaccesibles entre los hombres, generando que el universo de un hombre le sea totalmente desconocido para su prójimo más cercano:

Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos; pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas. (539)

Lógica del tiempo inmortal

El continuo juego de "impresiones brevísimas" implica la imposibilidad de trazar una continuidad en el lenguaje, así como también la imposibilidad de la permanencia en el tiempo de los objetos.

Al igual que en "Funes el memorioso", aunque en diferentes circunstancias, ambos llegan a la instancia en que el espacio se transforma en inmediatez y eternidad. Argos "[e]ra el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso" (490). En el singular mundo de cada uno de los Inmortales, al igual que "en el abarrotado mundo de Funes, no había sino detalles, casi inmediatos" (490), ambos vivían en el mismo tiempo que los objetos. Esto nos lleva a problematizar el vínculo entre tiempo, lenguaje y pensamiento:

[Funes] Había comprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos. (490)

A partir de la comprensión de los cuatro idiomas, y de la relación que éstos establecen con el mundo, Funes proyectaba un "idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro, cada rama tuviera nombre propio [...] pero lo desechó por ser demasiado general" (489). Había algo que no le gustaba:

Éste [Funes], no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No solo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y

formas; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente) (489)

En la fascinación que la historia fantástica produce, el narrador desliza una duda: "Sospecho, sin embargo, que no era capaz de pensar (...) era casi incapaz de ideas generales, platónicas". Establece categorías diferenciadas: por un lado la capacidad de memorizar diferentes idiomas, y por otro, la imposibilidad de pensar. Pareciera ser que el mundo "abarrotado" de detalles, no da lugar para la producción de abstracciones, de generalidades, y de categorías mayores que permitan establecer conexiones de otro orden. En una aparente diferencia con los Inmortales, Funes vive en la inmediatez, vive a cada "perro", el de las tres y catorce y el de las tres y cuarto como esencialmente diferentes. El tiempo se acota (muere) en cada percepción, en tanto, los Inmortales viven siglos dilatando el tiempo: "... un hombre se despeñó en la más honda [cantera]; no podía lastimarse ni morir, pero lo abrasaba la sed; antes que le arrojaran una cuerda pasaron setenta años" (541) Para los Inmortales nada tiene carácter de urgencia, de inmediatez; la percepción es desplazada a un tiempo infinito de la eternidad, que se conjuga con un continuo juego de "impresiones brevísimas". De la misma forma que para Funes el tiempo se comprime, como su vida de tan solo veintiún años, en su abarrotado mundo de sensaciones inmediatas.

El autor nos advierte de la similitud entre: la percepción de "detalles, casi inmediatos" de Funes y el "...vertiginoso y continuo juego de impresiones bravísimas" de Argos. Así, para ambos -Funes y los Inmortales- el tiempo deja de ser un referente válido; la palabra "tiempo" deja de representar la categoría de medición, comparación y ordenamiento del universo humano.

Esta ruptura de la categoría "tiempo" nos permite acercarnos a la propuesta de Borges en relación a la muerte y al lenguaje. El movimiento nos indica las categorías del tiempo que se desarrollan en una lógica particular: desde el pasado, se va hacia el presente en dirección al futuro, movimiento atribuible a la vida y al lenguaje. En ese movimiento el narrador nos muestra un tiempo presente, que parecería ser al que pertenecen los Inmortales; movimiento imposible en el tiempo que los sitúa más allá de la humanidad. En "El Aleph"3 Borges nos permite pensar la percepción como un transcurso lógico y ya no cronológico: "lo que vieron mis ojos fue simultaneo: lo transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré." (625) El narrador da cuenta de la incapacidad del lenguaje a la hora de expresar la simultaneidad; por lo tanto plantea la idea de que la ausencia de lenguaje nos sumerge en una percepción masiva, simultanea. Sin el compás del lenguaje que marque y brinde sucesión a la percepción.

Asimismo en "El Sur" Borges vuelve a pronunciarse sobre este vertiginoso juego de impresiones brevísimas que desafían la posibilidad del lenguaje y refieren a la atemporalidad en la que vive el animal carente de lenguaje:

...había un enorme gato que se dejaba acariciar por la gente [...] y pensó, mientras alisaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico animal, en la actualidad, en la eternidad del instante (526).

Esta "eternidad del instante" parecería ser la que envuelve a los Inmortales haciéndoles prescindir del lenguaje y abandonar la civilización, la ciudad último símbolo, para vivir en las cuevas como bestias.

El símbolo implica un universo compartido por la comunidad lingüística que lo utiliza. Por consiguiente nos permite conceptualizar ideas y sobre todo cronometrar relojes. Así también lo plantea Borges en "El Aleph": "Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten" (624). El abandono de la ciudad, podría ser metáfora de la retirada de este "pasado compartido"; de este mundo en común marcado por el compás de un lenguaje, que presupone y conforma un tiempo. Por consiguiente, la retirada a las cuevas, metáfora de un mundo multiforme y preciso.

El hombre como ser esencialmente social, no puede ser concebido sin lenguaje. Incluso el lenguaje de señas, que carecen de voz, utilizado por los sordo-mudos comparte la estructura esencial del lenguaje escrito y hablado. El "lenguaje" se convierte en la principal categoría para definir al Hombre. Vivimos en un mundo construido y constituido por símbolos. Utilizando un ejemplo trivial: pensar este cuento y sus variables, sería imposible fuera del lenguaje, tampoco podría ser transmitido lo pensado a cerca de él si no fuera en la escritura, su real.

La fundación de la ciudad "fue el último símbolo al que condescendieron los Inmortales". "Condescendencia" como lo indica su etimología proviene del latín "condescendere: ‘ponerse al nivel de alguno’" (Corominas 207). El narrador indica que los Inmortales descendieron por última vez al nivel de los "símbolos" al construir, derruir y reconstruir la ciudad. Si tenemos en cuenta el significado de condescender como " acomodarse por bondad al gusto y voluntad de alguien" (Real Academia Española), podríamos decir que la ciudad fue lo último, "juzgando que toda empresa era vana", mediante lo cual los Inmortales se acomodaron por bondad al gusto y voluntad del símbolo.

El abandono de la Ciudad representa el sucesivo alejamiento de los Inmortales de la civilización , de lo esencialmente humano. Asimismo, se enlaza al ser el último símbolo abandonado por los Inmortales, con la decisión de abandonar el lenguaje. Evidentemente, la causa de esta decisión parece estar íntimamente ligada con el juicio de que toda empresa era vana, y este a su vez, remitida a la condición de inmortalidad con la experiencia de la eternidad.

"Sin - Fin": en su segunda acepción.

La palabra "fin" significa: "término, remate, consumación de algo; limite, extremo, confín" y también en una segunda acepción: "objeto, motivo con el que se ejecuta algo, finalidad, aquello a cuya consecución se dirige la intención y los medio del que obra" (Real Academia Española). En la siguiente cita el narrador parecería usar la segunda acepción del término "fin":

Yo había cruzado un laberinto, pero la nítida Ciudad de los Inmortales, me atemorizó y repugnó. Un laberinto es una casa labrada para confundir a los hombres; su arquitectura pródiga en simetrías, está subordinada a ese fin. En el palacio que imperfectamente exploré, la arquitectura carecía de fin. (537)

Tomando la segunda acepción, esta cita afirmaría que la arquitectura de la ciudad carece de finalidad y de motivo. Parece no existir aquello a cuya consecución se dirigen la intención y los medios de los Inmortales al construir, derrumbar, y reconstruir la ciudad. Parece ser que tampoco existe interlocutor a quien se dirigen sus actos. Pero también, la primera acepción de la palabra "fin", aparece a lo largo del relato, de esta manera una de las impresiones que le despierta la ciudad al personaje es "la de lo interminable" (537); la de lo carente de límite o confín, de término. Podríamos asociar éste último con lo carente de "término lingüístico", en tanto carente de lenguaje.

La Cuidad de los Inmortales como los signos que Argos trazaba en la arena, carecían de "fin". Una ciudad tiene a grandes rasgos, los fines de agrupar organizadamente a los integrantes de una comunidad, y brindar fácil acceso a diferentes áreas: como ser laborales, recreativas, alimenticias, etc.4 Otro de sus fines es otorgar protección a sus habitantes de las diferentes catástrofes naturales, así como también de la naturaleza animal del propio Hombre, de ese Ser el lobo del Hombre. De la misma manera, podríamos pensar que el lenguaje brinda a los hombres que habitan en una ciudad, una herramienta indispensable para poder sostener dicha organización, y acceder así, a los beneficios mencionados. Pero, ¿para qué querrían estos beneficios los Inmortales? ¿Para qué el refugio? ¿Para qué los sofisticados alimentos? ¿Para qué un salario...?

Tanto el lenguaje como la civilización, son para el Hombre, en su fin último y esencial, estrategias de sobrevivencia; que luego cobran autonomía, se fetichizan y, engañosamente, parecería que son en si mismas el fin último de la vida. Adquirir la casa, la vestimenta, la comida, el automóvil, el salario, pasan a ser fines en si mismos cuando en realidad son meras estrategias de sobrevivencia. Pero, ¿qué pueden significar estas estrategias de sobrevivencia para los Inmortales?

He mencionado las antiguas canteras que rompían los campos de la otra margen; un hombre se despeñó en la más honda; no podía lastimarse ni morir, pero lo abrasaba la sed; antes que le arrojaran una cuerda pasaron setenta años. Tampoco interesaba el propio destino, el cuerpo era un sumiso animal doméstico y le bastaba, cada mes, la limosna de unas horas de sueño, de un poco de agua, y de una piltrafa de carne (541)

Las estrategias de sobrevivencia para los Inmortales no significan nada, en consecuencia prescinden de ellas. El lenguaje, que en otros momentos estuvo al servicio de los humanos para la sobrevivencia, para los Inmortales se transforma en nada, ya que de nada hay que sobrevivir. Carentes de un "fin", en tanto

limite extremo, o término de la vida, los Inmortales, carecen de un "fin" en tanto meta, objetivo o finalidad. En esta lectura del cuento, la carencia de "fin", es lo que los conduce, primero a construir, derruir y reconstruir lo atroz, lo complejamente insensato, y a abandonarlo luego, juzgando que toda empresa es vana para ir a vivir a las cuevas; trasformándose en la bestial estirpe de los trogloditas, hombres de piel gris, de barba negligente, desnudos, sin tiempo, sin lenguaje.

"Fin": en su primera acepción

A modo de fin o límite, que contenga a su vez el fin en tant o intención, u objetivo de transmitir las ideas más importantes de este ensayo, proponemos las siguientes reflexiones finales en torno a las preguntas planteadas.

En un principio se destaca en el cuento la ambición, la codicia y las ansias por tocar la sobre humanidad de los Inmortales. Pero a medida que avanza la historia se suceden una serie de transformaciones. La resplandeciente Ciudad cuyo encuentro hace al protagonista sollozar de felicidad, se transforma en una atrocidad complejamente insensata, plagada de corredores sin salida, puertas que no son puertas, y escaleras inversas. Antesala de la transformación de los Inmortales en la estirpe bestial de los trogloditas que infesta la faz de la tierra, e infunde temor y repugnancia.

¿Por qué los Inmortales abandonan la ciudad? Los inmortales poseen una característica preciada por gran parte de la cultura occidental, la eternidad. Pero Borges señala en su ficción, que para los Inmortales toda empresa es vana. Esta vana trivialidad que tiñe todo emprendimiento, es lo que los lleva a construir, derruir, y volver a construir la atroz e insensata Ciudad de los Inmortales, hasta que por último la abandonan. Al hacerlo, dejan atrás el último símbolo al que condescendieron, metafóricamente, abandonan así también el lenguaje y deciden vivir en el pensamiento, extraño y ajeno al universo simbólico, compuesto por un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas.

¿Qué relación encontramos entre la inmortalidad y el lenguaje? La relación entre muerte, lenguaje y cultura, se formula como una trilogía que hace a lo esencialmente humano. El lenguaje le da al Hombre la capacidad para comprender su finitud, su mortalidad, pero a su vez, la cultura occidental lo impulsa a vivir en el olvido de ese límite último, al codiciar e imaginar la inmortalidad. Borges nos propone que los Inmortales, al situarse más allá de este fin último (la muerte), se transforman en bestias carentes de tiempo y de lenguaje. La ciudad, tanto como el lenguaje es una forma cultural de comprender, organizar y existir en el mundo. Podríamos pensar que al beber del río de la inmortalidad, reciben a su vez: el "don" de la eternidad y el "daño" de carecer de finalidad, de objetivo, de vivir en la vana "eternidad del instante". Son condenados por su "don" (inmortalidad), y su vez dañados al ser excluidos del universo humano.

Ésta es la última transformación implícita en el cuento, la sufrida por la muerte. La muerte es en un principio, asociada a un "daño" sufrido por el hombre, a un padecimiento, al que vencer. Pero, se transforma hacia el final, en el objeto codiciado y anhelado por los inmortales a través de la búsqueda del río cuyas aguas les devuelvan la mortalidad. Se transforma en un "don", en tanto les posibilita acceder nuevamente al, lenguaje, a la cultura, a la ciudad. La muerte pasa a ser entonces ambicionada por los Inmortales como lo único que pude devolverles el universo humano, arrancarlos del caos de palabras heterogéneas, de lo complejamente insensato y atroz, de "un cuerpo de tigre o de toro en el que pululan monstruosamente conjugándose, y odiándose, dientes, órganos y cabezas"(538).

Notas

1 En lo sucesivo el número de página en paréntesis en el cuerpo de texto.

2 No dejamos de asociar a este elemento el carácter mítico religioso de la serpiente representante de la sabiduría. Elemento este, que dejaremos para analizar en otro momento.

3 "El Aleph" es la historia de un hombre que descubre tener en el sótano de su casa un punto donde convergen el tiempo y el espacio en una síntesis que no conoce de jerarquías ni ordenamientos.

4 Omitimos aquí un análisis sobre la "ciudad" por considerarlo de basta complejidad, es nuestra intención sólo servirnos de ella para ilustrar nuestro cometido, (finalidad).

Bibliografía

Borges, J. L. Obras Completas I Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1996.

Corominas, Joan. Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana. España: Gredos, 1973

Real Academia Española. Htpp://www.rae.es

Korolkoff, V; Viera, M. Los inmortales Inedito, Seminario "Historias de Amor, Locura y Muerte" Facultad de Psicología de la UdelaR. Doc. Ricardo Landeira. 2001.

Enseñanza de Lacan

Presentación sección "La enseñanza de Lacan"

Sara Elena Hassan

En este número de Acheronta se dan cita tres textos que remiten a la enseñanza de Lacan, siempre en la encrucijada de los caminos múltiples y singulares de la transmisión del psicoanálisis.

- De quoi suis-je fait? - À propos de la parution *Des noms-du-père* de Jacques Lacan - *Jean Allouch*
- El hombre de los lobos - Notas de las reuniones del seminario de *Jacques Lacan* de los años 1951/2
- Contextos de "*Dirección de la cura y los principios de su poder*" de J. Lacan - *Stella Maris Cao*

En la secuencia leemos primero un texto del psicoanalista francés, ***Jean Allouch***, **De quoi suis-je fait? - À propos de la parution *Des noms-du-père* de Jacques Lacan**, quien rinde homenaje a la conferencia del 8 de julio del 53 en que Jacques Lacan presenta su triada de "registros" Simbólico, Imaginario, Real, y da su bienvenida, a la reciente publicación en francés de esta conferencia, medio siglo después, asociada no por casualidad, al único e interrupto seminario de J. Lacan sobre los Nombres-del-Padre. Momento crucial en que Lacan deja caer, por un instante, su pluma...

Jean Allouch es Psicoanalista; Miembro *école lacanniene de psychanalyse;* Autor de numerosos libros, entre ellos: "La sombra de tu perro", "El sexo del amo", "Freud y despues Lacan", "Letra por letra", "Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca", "El psicoanálisis, una erotología de pasaje", etc.
Email: jallouch@noos.fr
(France)

El texto que sigue son los apuntes y notas de ***G. Taillander*** de las sesiones del seminario que Lacan dedica al **El hombre de los lobos** en 1951-52, en la traducción realizada por la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Estas notas, a veces sueltas, de valor casi aforístico a veces, se dan como material bruto que invita a una elaboración.

Finalmente ***Stella Maris Cao*** contextúa muchas de las más que abundantes referencias de Lacan en "***Dirección de la cura y los principios de su poder***". La autora aprovecha los recursos del hipertexto para re-situar estas referencias, y enriquecer las posibilidades de lectura recordando que, en cuestión de nociones freudianas, estas siempre respondían a alguna pregunta que él había planteado anteriormente, en otros términos. Y que "*su valor solo se capta cuando se las resitúa en su contexto*".

Stella Maris Cao es Psicoanalista
Email: marisacastello@speedy.com.ar
(Argentina)

De quoi suis-je fait?

À propos de la parution *Des noms-du-père* de Jacques Lacan

Jean Allouch

De quoi suis-je fait ? Les réponses n'ont pas manqué, depuis la nuit des temps, à commencer par celle-ci : d'une glaise, divinement façonnée. D'atomes, disait-on ailleurs. Ou, pour aller encore dans d'autres contrées, d'illusions. Mais une réponse aujourd'hui domine les esprits, tout au moins en Occident: je suis fait de deux substances, l'une, l'étendue, l'autre pensante; autrement dit de corps et d'âme. Oui, il se pourrait que l'âme n'ait plus tant bonne presse. Ce n'est pas grave, appelons-la « psychisme », le tour sera joué, rejoué, et le dualisme sauvé. Qu'est-ce donc, quelle est cette force qui paraît rendre le dualisme si insubmersible (cf. l'actuel succès de tout ce qui est « psy », au point qu'il faille, dit-on, le réglementer) ?

Il y a une cinquantaine d'années cependant, en France, quelques-uns se réunirent pour entendre un exposé qui mais osera-t-on aujourd'hui le croire ? se voulait « scientifique ». Quoi de plus banal ? Pas si banal toutefois, car le monsieur qui exposait, l'air de rien, ou presque, avait fait sienne ma matérialiste question, la vôtre peut-être aussi cher lecteur, mais surtout y répondit d'une manière complètement inédite. Il fut écouté, applaudi sans doute, questionné, et même contesté, mais pas trop durement. Ce monsieur, un docteur ayant franchi la cinquantaine, prétendit ce jour-là (8 juillet 1953) que chacun n'était pas binaire, ou bivalent, mais fait en trois, que chacun était un composé de trois de trois quoi, au fait ? Il ne savait alors pas bien le dire, il parla de « registres », mais, surtout, il avait un nom pour chacun de ces trois.

Des années auparavant, il était allé batifoler du côté de l'éthologie (celle de l'époque, bien naïve certes) et s'était aperçu que le comportement animal, dans certaines circonstances, était réglé par des images, que ces images informaient (au sens de « mettaient en forme ») ce comportement. Comme ce gamin de quatre ans que, dans les années soixante-dix, j'observai taper pour première fois dans un ballon rond sur une pelouse : il ne s'y prenait pas comme moi vingt ans plus tôt, à la sauvage, à la va-comme-je-te-pousse, avec ma boîte de conserve, mais, dans ses gestes, imitait les champions vus à la télévision, quitte à manquer le ballon (pas comme moi), mais peu importait, puisque l'essentiel était là : il était dans l'écran. Ne sommes-nous pas aussi des animaux ? L'éthologie intéressait d'autant plus le conférencier qu'il avait observé, étant non seulement docteur mais aussi psychiatre, chez certains, avec lesquels il conversait à bâtons rompus à l'hôpital Sainte-Anne, que d'un défaut d'image, d'image de soi, résultait une fort sérieuse catastrophe. Et donc, ce jour-là, 8 juillet 1953, il donna un nom à ce premier des trois registres qu'il avait étudié, il l'appela*l'imaginaire*. Ce n'était pas celui de Sartre, mais n'entrons pas dans les détails.

De lui, je ne vous ai pas encore tout dit. En plus d'être médecin, psychiatre, éthologue amateur, il était psychanalyste. Nul n'est parfait. Et, à ce titre, avait remarqué quelque chose qui était tellement là, depuis ce demi-siècle durant lequel s'était pratiquée la psychanalyse, que plus personne ne le voyait. Il s'était dit, et l'avait fait savoir autour de lui, eh bien, qu'en psychanalyse le patient tenez-vous bien parlait. Incroyable, non? Il avait bien raison, le patient de parler, il l'avait même obtenu de haute lutte, de pouvoir parler (à vrai dire, c'était plutôt des patientes qui s'étaient bagarrées pour qu'enfin leur médecin se taise, s'abstienne de savoir). Il avait raison car son symptôme était fait de ça, de mots, de mots condensés, compressés jusqu'à être rendus quasi indistincts. Et voici donc que, ce jour-là, ce 8 juillet 1953, ce psychanalyste donna à cela un nom, il l'appela *le symbolique*. Ce n'était pas celui de Lévi-Strauss, mais n'entrons pas dans les détails.

En outre, ce 8 juillet 1953 (je répète, car cette date est historique), il affubla ces deux, l'imaginaire et le symbolique d'un troisième, qu'il appela *le réel*. Et là, ce n'était pas très clair d'où ça lui venait. Peut-être des deux premiers, qui ne pouvaient pas tenir seuls ensemble. Si parler levait effectivement le symptôme, comme on le constatait, ce fait méritait bien d'être situé sur un certain registre, cela était réel, aussi réel que l'avait été le symptôme. Ce réel, c'était aussi ce qui faisait que quelqu'un avait de l'étoffe ou pas, c'était, plus largement, ces points, chez chacun, sur lesquels la psychanalyse n'avait aucune prise.

Et voici donc Jacques Lacan car c'était lui en possession de son ternaire, de sa trinité, dont il attendait qu'elle intervienne comme une thériaque susceptible de guérir la psychanalyse d'un certain nombre de maladies qui en réduisaient l'efficience et l'aspect socialement subversif. Ou bien faut-il mieux dire qu'il était désormais possédé par son ternaire? Pendant trente années ce ternaire allait l'occuper, d'abord en supportant un propos qui, par la grâce de ce ternaire, pouvait bien se présenter comme un enseignement,

ensuite en devenant l'objet même, éminemment problématique, de ce propos. Mesure-on la portée de l'événement, de cette fin discrètement proclamée du dualisme cartésien? Je ne suis plus corps et âme, je suis fait d'images, de mots et d'irréductibles achoppements. Oui, on peut mesurer la portée de l'événement à seulement prendre acte qu'il aura fallu attendre cinquante ans pour que la conférence de ce 8 juillet 1953 soit enfin publiée. *Cinquante ans!* S'agissait-il d'un brûlot? Serait-il moins dangereux aujourd'hui qu'il y a un demi-siècle?

L'importance d'un ouvrage ne se mesure pas à son épaisseur. Et pour celui-ci, aujourd'hui monté par Jacques-Alain Miller, « monté » au sens cinématographique du terme, l'assemblage est particulièrement heureux. Nous est offert en effet, outre la susdite conférence inaugurale, l'unique séance du séminaire *Les noms du père*, séminaire interrompu par Jacques Lacan, pour s'être vu infliger ce à quoi l'exposait son audace du 8 juillet 1953, à savoir sa déchéance comme psychanalyste didacticien. Sur ce montage, Jacques-Alain Miller s'explique. Il tient à une « mi-boutade, mi-sentence » de Lacan, épinglant, encore des années plus tard, ses trois comme étant les vrais noms-du-père. « Boutade » vient ici pertinemment calmer ce que de péniblement sentencieux pourrait comporter la sentence. Car la question se pose désormais : ces trois de 1953 donnent-ils pour finir une nouvelle vigueur aux noms-du-père ? Ou bien au contraire résorbent-ils les noms-du-père jusqu'au point que, de cette biscornue et éclatée paternité, l'on puisse se passer? Auquel cas oui, nous serions bel et bien faits de ces trois venus à l'existence en 1953 dans une minuscule réunion scientifique. Auquel cas il aura fallu un demi siècle pour que nous cessions d'être des êtres binaires.

Jean Allouch

Dernier ouvrage paru: *Ombre de ton chien*, Paris, Epel, 2004 (traducción al castellano "La sombra de tu perro")

El hombre de los lobos
del seminario sobre la identificación
Jacques Lacan

Apuntes y notas de G. Taillandier,
de las sesiones del seminario que Lacan dedica al El hombre de los lobos en 1951-52

Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

Ver nota de presentación de G. Taillandier (en francés)

Sesión 1
El inconsciente psicoanalítico
Ver la versión en francés

Es el fruto de la represión ligada a ciertas fases del desarrollo infantil centradas sobre el complejo de Edipo.

En este caso, se puede decir que el complejo de Edipo ha sido inacabado porque el padre es carente. El complejo no ha podido entonces realizarse en su plenitud en el buen momento: el enfermo queda con solamente fragmentos del complejo de Edipo.

El erotismo uretral está ligado al rasgo de carácter ambicioso. El lenguaje da cuenta de ello cuando alguien dice: "El apunta más alto de lo que puede mear"...

La pasión ambiciosa tiene un carácter relativo: el ambicioso quiere siempre llegar más alto que el otro, su pasión ambiciosa está pues siempre insatisfecha.

Relación "a dos" de la frase de latencia pre-edípica = relación de dominancia o de sumisión.

La vergüenza no se inscribe más que en una relación al otro.

El Hombre de los Lobos permite electivamente poner de relieve las relaciones entre el desarrollo del yo (moi)y la evolución de la libido. El conflicto a base de super-ego está completamente en un segundo plano en esta observación.

El conflicto es del registro de las aspiraciones sexuales masculinas y femeninas.

No se pueden comprender y englobar todos los casos de la represión si no se iluminan las relaciones del narcisismo y la libido.

En el animal, la activación de las funciones sexuales no está para nada desligada de toda especie de actividades y referencias al otro y al semejante (paloma y espejo, pareo y su relación con la parada).

En el hombre, existen relaciones de conocimiento —como hombre y mujer— entre individuos. En los animales, la relación del sujeto es una relación "a dos". En una relación "a dos" va a constituirse la referencia hembra a macho: conocimiento del partenaire. Pero en el hombre, él se conoce antes que estas referencias al espectáculo determinante, el individuo tiene ya al menos este conocimiento de S mismo (estadio del espejo).

En razón de este acento

puesto en la experiencia de sus exigencias propiamente narcisísticas, se revela en el individuo una suerte de prevalencia de una necesidad de dominio que va en el sentido contrario de la elección instintual del objeto, y de eso resulta, en el caso del Hombre de los Lobos, una situación muy particular. El sujeto hace una elección parcial y contrariada, y eso lo lleva al desconocimiento de su partenaire femenino.

El acento está puesto y sostenido sobre la dimensión agresiva de la relación narcisística, y esto provoca el estallido de su libido y su vida instintual queda reducida a explosiones compulsivas cuando reencuentra cierta imago: la de la sirvienta en cuclillas, y puede entonces realizar. El está pues en la posición del amo (en el sentido hegeliano), es decir, que está separado de sus objetos, desposeído de su objeto sexual. Siendo éste constitutivo del carácter y del mundo humano normales.

Si no llega a la relación tríada es porque el complejo de Edipo no ha sido cumplido en él.

La experiencia escoptofílica es pasivizante

En la represión Freud distingue el conflicto, en el interior del sujeto, de la bisexualidad (lucha narcisística para mantener su virilidad y suprimir, reprimir la tendencia homosexual).

El Yo (moi) toma partido: investimiento narcisístico de la fuerza viril.

Puede también haber allí conflicto entre el Yo y algo que venga de los instintos sexuales: es un caso más amplio que el primero (que es un sub-caso).

En el Hombre de los Lobos el complejo de Edipo está invertido, y esto, a pesar de la minusvalía de la imagen paterna.

Hay cisma entre la vida intelectual y la vida instintiva del sujeto. Hay relaciones heterosexuales que él vive de una manera compulsiva, irruptiva en su vida, la que está ligada a una estereotipia (imagen de la sirvienta) y desprovista de los sentimientos que comporta normalmente esta situación sexual: es un proceso "a dos", de amo a esclavo.

La escena devastadora sobrevino al final del estadio del espejo: es pasivizante, y esta pasividad constituye la fijación homosexual inconsciente.

La Fobia:

El temor de la castración es inseparable de la imagen del padre, mientras que la amenaza no ha sido expresada por el padre, sino, al contrario, por mujeres. Pero ha intervenido algo que suplió la ausencia del padre, y que lo hizo bajo la forma de la iniciación religiosa.

Hay superposición de un pequeño núcleo histérico, una formación infantil de neurosis obsesiva y una estructura paranoica de la personalidad.

El padre introduce un nuevo modo de referencia a la realidad: es porque el goce del sujeto le es de una cierta manera arrebatado, que puede situarse él mismo: es el papel del complejo de Edipo.

En la rivalidad, hay dos caras:

- una cara de lucha,
- una cara de ideal
- y de modelo.

Toda la dificultad para el ser humano, antes de la sexualidad propiamente genital, es ser un Yo (moi) que se reconoce y se aliena en el otro. La sexualidad requiere la intervención de un plano cultural. El sujeto va a tener que situarse por relación al padre.

En la fobia hay intervención del animal. A este respecto, Freud hace intervenir los hechos del totemismo: drama del Edipo = drama del asesinato del padre.

Lo que se llama la sublimación es la socialización de los instintos.

En la represión

Hay exclusión de la conciencia de cierta relación, que no por ello continúa menos dominando al sujeto.

La represión entraña la atracción propia de una situación excluida de la conciencia, y el desconocimiento, la ceguera en el sistema consciente subjetivo, y todo lo que está coordinado a esta situación, tiende a reunirse a la masa de lo reprimido: es el sistema de lo inconsciente el que tiene una inercia propia, y que continúa atrayendo a esta esfera de amnesia todo lo que le está conexo y molesta la realización del sujeto (como por ejemplo que haya vivido tal situación edípica). Todo esto está bastante electivamente localizado alrededor de la relación al padre y a la madre en un sujeto neurótico.

El complejo de Edipo tiene también una función normativizante, además de sus incidencias sobre la génesis de las neurosis.

Sesión 2

El hombre de los lobos (Nº 1)

Ver la versión en francés

Al estudiar el caso "Dora", vimos que la transferencia estaba ligada a anticipaciones subjetivas en el analista, y que la contratransferencia podía ser considerada como la suma de los prejuicios del analista.

Es necesario intentar ver lo que aporta y lo que significa este texto del Hombre de los Lobos.

El "Hombre de los Lobos" es un personaje en que una parte de su drama es su inserción, podríamos decir, "desinsertada" en la sociedad. Presenta cierto trastorno neurótico, que ha sido calificado, antes de que lo viera Freud, de estado maníaco-depresivo. Para Freud, no se trata de tal clasificación nosográfica; lo que presenta el "Hombre de los Lobos" debe ser considerado como el estado que sigue a una curación espontánea de una neurosis obsesiva.

Después del análisis con Freud, este personaje presentó un comportamiento psicótico.

Es necesario hacer notar que muy precozmente este hombre fue separado de todo lo que podía, en el plano social, constituir para él un modelo.....Toda la continuación de su historia debe verse y situarse en ese contexto.

Freud, pues, publicó el "Hombre de los Lobos" como la historia de una neurosis infantil. Esta neurosis de la infancia tuvo manifestaciones variadas y diversas en su estructura. Si se lo mira de cerca, se ve que aquello sobre lo cual la observación de Freud está centrada es sobre la búsqueda apasionada, detallada, se podría decir: contra los hechos, de la existencia o de la no existencia de acontecimientos traumáticos en la primera infancia.

En sus escritos Freud insistió a menudo sobre la dificultad que tuvo para mantener sus ideas a este respecto, ideas extraídas a su campo de experiencia. Incluso en su propio grupo hubo tentativas para disminuir y volver más aceptables al común estas ideas. Y de ahí nacieron las escisiones inauguradas por Jung y Adler.

Mucho antes de la desviación junguiana, desde el comienzo de las investigaciones sobre la histeria, fue sorprendido por la regularidad de aparición de historias de seducción o de violación que se comprobaban

como puramente fantásticas. Esta no es una objeción absolutamente valedera contra la realidad de acontecimientos traumáticos de la primera infancia.

Una objeción más grave es el carácter estereotipado de la escena primitiva: se trata siempre de un coitus a tergo. Y hay ahí algo muy problemático: ese es un esquema, una imagen filogenética que resurge en la reviviscencia imaginaria.

En un análisis es esencial no desviar al sujeto de la realización de lo que es buscado. Es importante que el sujeto haga la realización plena y entera de lo que ha sido su "historia".

¿Qué es un análisis? Es algo que debe permitir al sujeto asumir plenamente lo que ha sido su propia historia.

En el análisis del "Hombre de los Lobos", Freud no pudo jamás obtener la reminiscencia propiamente dicha de la realidad en el pasado de la escena alrededor de la cual gira sin embargo todo el análisis del sujeto.

La realidad del acontecimiento es una cosa, pero hay otra cosa además: es la historicidad del acontecimiento, es decir, algo flexible (souple) y decisivo que fue una impresión en el sujeto y que dominó y que es necesaria para explicar la continuación de su comportamiento. Es esto lo que da la importancia esencial de la discusión de Freud alrededor del acontecimiento traumático inicial. Este fue reconstituido muy indirectamente, gracias al sueño de los lobos. Es Freud quien enseña al sujeto a leer su sueño. Este sueño se traduce como un delirio. No hay más que invertirlo para traducirlo: Los lobos me miran inmóviles, muy calmos: Yo miro una escena particularmente agitada. Se puede añadir a ello: "Estos lobos tienen bellas colas, ¡cuidado con la mía!".

Es este sueño el que lleva a la escena reconstruida y que en seguida es asumida por el sujeto.

Es de subrayar, a propósito de la interpretación de este sueño, la atención que Freud le presta al trabajo del sueño: para él la significación de un sueño se lee en su trabajo de elaboración, de transformación.

Este acontecimiento traumático permite comprender todo lo que ha sucedido a continuación y todo lo que es asumido por el sujeto: su historia.

A este respecto, no es inútil preguntarse qué es la historia. Los animales, ¿tienen una historia? ¿Es la historia una dimensión propiamente humana?

La historia es una verdad que tiene como propiedad que el sujeto que la asume depende de ella en su constitución misma de sujeto, y esta historia depende también del sujeto mismo, pues él la piensa y la repiensa a su manera.

¿Un psicoanálisis está acabado solamente cuando el analizado es capaz de tener plena conciencia de S mismo? La experiencia de Freud exige que el sujeto que habla realice sobre cierto campo —el de las relaciones simbólicas— una difícil integración: la de su sexualidad, que es una realidad que le escapa en parte, en la medida en que ha fracasado en simbolizar de una manera humana ciertas relaciones simbólicas.

La experiencia psicoanalítica se sitúa para el sujeto sobre el plano de "su verdad". El psicoanálisis es una experiencia "en primera persona".

En el caso del "Hombre de los Lobos", durante meses y años las sesiones no aportan nada. Es un sujeto aislado por su posición de rico; su Yo (moi) es un yo fuerte (como todo yo de neurótico). El "Hombre de los Lobos" no llega solamente a asumir su propia vida. Su vida instintual está "incluída", "enquistada": todo lo que es de orden instintual sobreviene como un maremoto si él encuentra una mujer con un trapo de piso, o una escoba, y que muestra su espalda y sus nalgas.

Durante años, pues, este hombre habla y no pasa nada, solamente se mira en el espejo: el espejo es el oyente, es decir Freud, en esta ocasión.

El lenguaje no es solamente un medio de comunicación, cuando un sujeto habla, una parte de lo que dice tiene parte de revelación para otro.

El progreso de un análisis se juzga cuando se sabe en qué momento el "usted" equilibra al "yo" (je) del que se trata.

En el análisis del "Hombre de los Lobos", el acento permanece mucho tiempo sobre el Yo (moi) y sobre un Yo (moi) irrefutable. Es entonces que Freud hace intervenir un elemento de presión temporal. Y a partir de ese momento, el análisis se desencadena; el Hombre de los Lobos toma su análisis en primera persona: Es yo (je) quien habla y ya no yo (moi).

A recordar:

- l. La embargable evidencia en el instante de una mirada.
- 2. Etapa: La del problema: trabajo de cogitación del "working-through".
- 3. Etapa: el momento de concluir: elemento de prisa y de urgencia propio de toda especie de elección y de compromiso.

Sesión 3

El hombre de los lobos (Nº 2)

Ver la versión en francés

La cuestión que es necesario plantear es la de las relaciones del yo (moi) y del instinto sexual que, en el hombre, desemboca en el instinto genital. La observación del "Hombre de los Lobos' es significativa e instructiva a este propósito.

El "Hombre de los Lobos" tiene una vida sexual realizada, aparente, de carácter "incluso" ("compulsiva", para Freud). Se trata de un ciclo de comportamiento que, una vez desencadenado, va hasta el fin y que está "entre paréntesis" por relación al conjunto de la personalidad del sujeto. Esta suerte de paréntesis es sorprendente al lado de la confidencia de una vida de carácter igualmente ocluido y cerrado. El "Hombre de los Lobos" tiene vergüenza de su vida sexual, sin embargo ella existe y puntúa su vida de adulto estragada por una depresión narcisista.

El "Hombre de los Lobos" tuvo con su hermana relaciones propiamente genitales. Hablando propiamente, no hay retraso instintivo en él. Tiene reacciones instintivas muy vivas y listas para penetrar a través de la opacidad que fija y hace estancar su personalidad en un estado propiamente narcisista. Se encuentra una virilidad de estructura narcisista (términos adlerianos casi aflorantes).

Se puede partir del esquema clásico de la represión: la represión está ligada a la rivalidad con el padre, la que es inasumible (rival omnipotente) y sancionada por un apremio, una amenaza, la de la castración. Hay pues disociación entre la sexualidad y el yo (moi), proceso de doble faz que tiene un resultado normativo y feliz (período de latencia). Pero el retorno de lo reprimido provoca las neurosis infantiles que sobrevienen en el período de latencia.

Aquí, la rivalidad con el padre está lejos de haberse realizado y es reemplazada por una relación que, desde el origen, se presenta como una afinidad electiva con el padre: el "Hombre de los Lobos" amaba a su padre, quien era muy gentil con él: hay una preferencia afectiva. El padre no es castrador ni en sus actos, ni en su ser (enferma muy pronto, más castrado que castrador). Y sin embargo Freud nos dice que el temor de la castración domina toda la historia de este enfermo. Freud se pregunta si es en función de un esquema filogenético.

La relación de orden simbólico que el sujeto busca conquistar, pues ella le aporta su satisfacción propia, es la siguiente: Todo sucede como si, sobre el fundamento de una relación real, el niño, por razones ligadas a su entrada en la vida sexual, buscara un padre castrador: que sea el genitor, el personaje que castiga: él

busca el padre simbólico (no su padre real), teniendo con él relaciones punitivas (y esto justo después de la seducción de su hermana). El niño tiene una actitud provocativa y busca una satisfacción: ser castigado por su padre. La diferencia entre este padre simbólico y el padre real no es cosa rara.

Otra cosa es igualmente importante para esclarecer nuestra investigación: es la instrucción religiosa, la que es dada por una mujer (Freud considera a esta instrucción religiosa como un factor de apaciguamiento).

En el lenguaje de Freud, la sublimación tiene un sentido diferente de la imagen vulgar que uno se hace de ella: es decir, el pasaje de un instinto a un registro más sublime. Para Freud, es la iniciación de un sujeto a un símbolo más o menos socializado y objeto de creencia universal.

Durante un cierto tiempo, el niño es calmado gracias a eso. Para Freud, la religión es una ilusión, pues su estructura dogmática le parece mítica.

Para Freud, la satisfacción del deseo del hombre exige que sea reconocido. Este reconocimiento deviene el objeto mismo del deseo del hombre. Cuando el hombrecito no encuentra la forma de una religión, se hace una: es la neurosis obsesiva, y es lo que la religión evita. Lo que la instrucción religiosa enseña al niño es el nombre del Padre y del Hijo. Pero falta el espíritu: es decir, el sentimiento del respeto. La religión trazaba las vías por las cuales se podía testimoniar el amor por el padre, "sin el sentimiento de culpabilidad inseparable de las aspiraciones amorosas individuales" (Freud). Pero, para el "Hombre de los Lobos", faltaba una voz plenamente autorizada. Un padre que encarne el bien, el padre simbólico. Y la rebelión ligada al masoquismo se manifiesta (crítica religiosa que hace el niño). Cuando aparece el repetidor que puede encarnar la función del padre y que dice: "la religión, son bolazos", todo eso no se sostiene mucho tiempo. Pues, en este caso, no hay super-ego: el niño no ha podido identificarse a una imagen propiamente paterna que cumpliera la función simbólica del Padre. Por esto y al mismo tiempo no ha podido realizar tampoco el complejo de Edipo normativizante. Sus relaciones, en el triángulo edípico, lo muestran identificado a la madre. El objeto de su deseo es el padre. Se lo sabe gracias al sueño de angustia. En sus antecedentes inmediatos se encuentra la espera del doble don para el día de Navidad. El "doble don" manifiesta su duplicidad en relación al padre (el regalo de Navidad manifiesta la trascendencia del niño en relación al adulto). El niño es el extraño que escapa al orden donde uno se reconoce; el niño siente que del lado del adulto hay todo un mundo organizado y en el cual, propiamente hablando, él no está iniciado. La relación niño-adulto es de amor, pero este amor es también rechazado (reppouseé): el niño capta todo y por otro lado no sabe todo. y esto explica que el niño se introduzca de un sólo golpe en un sistema completo de lenguaje en tanto que sistema de una lengua y no deletreo de la realidad.

El "Hombre de los Lobos" quería pues se regalo de Navidad y el de su cumpleaños. Para él, que se considera como el hijo de su único Padre, quiere también un don de amor real. Y alrededor de esto se cristaliza el sueño-pesadilla esencial. Es un sueño de angustia. Esta no siempre está ligada al retorno de lo reprimido en la conciencia (siendo lo reprimido algo que no ha sido memorizado simbólicamente).

Hay que distinguir dos memorias. El niño se acuerda de algo que ha existido y que no puede ser rememorado sobre el plano simbólico. Y esto determina sin embargo todo su comportamiento ulterior, que da esta "sexualidad argumentado en astillas": es el drama del desarrollo de este niño.

En el análisis de este sueño hay dos planos:

1º) los mitos que están en el registro de su tentativa de asumir los mitos socializantes (el cuento tiene un valor de satisfacción saturante que introduce al niño en un medio de comunicación que lo satisface).

2º) Después de eso, no hay más nada, y es sólo Freud quien interpreta este sueño que tiene el valor de la irrupción de la escena primitiva misma en la conciencia nocturna.

A este sueño, para comprenderlo, es necesario invertirlo. La realidad apuntada ha sido abolida por esta inversión: ventana abierta: es lo inverso del velo que envuelve al sujeto: es un espejo donde él va a verse a S mismo mirando (bajo la forma de esos animales que lo miran) —una escena agitada: el padre y la madre teniendo un coitus a tergo. Esto entraña una relajación esfinteriana debida al terror. (Representando esto un regalo orgánico del bebé). El enfermo ha olvidado esta escena, la que es inintegrable a su memoria consciente. Ella resurge cuando él intenta mediatizar su deseo creando una relación simbólica con el

padre. En su inconsciente se trata de una relación homosexual pasiva. Pero ésta es reprimida por una exigencia narcisista. ¿Qué es el narcisismo? ¿Una relación libidinal con el cuerpo propio? La relación narcisista está centrada por un reflexión: una imagen especular, narcisista y una identificación al otro. Hay ambigüedad total, el sujeto es a la vez él; y otro. Otra cosa: hay un rol de la imagen impregnante en la erotización de la imagen del otro. Ahí se plantean todas las cuestiones de la bisexualidad. Feminizado en el inconsciente, el sujeto, sobre el plano del Yo (Moi), elige con la última energía la posición justamente opuesta. ¿Cómo explicar esto? Refiriéndose a las relaciones que, en la naturaleza, existen entre la parada y el pareo: hay relación a cierta imagen cuyo afrontamiento es realizado de manera bastante contingente. Se establece una reacción de parada: es una suerte de prueba que produce un cambio en la actitud de los partenaires, y uno y otro, y uno en relación al otro, se reconocen. Por ahí se completa una suerte de esquema innato y los roles son fijados, repartidos de una vez por todas. ¿Se puede decir que hay algo análogo en la referencia imaginaria a los personajes en la escena primitiva? De donde el conflicto entre una impresión feminizante y una experiencia del cuerpo completo, especular (ver la lección de Freud sobre la feminidad). La relación a una imagen unívoca y fálica nos pone en presencia del fenómeno que, en la experiencia clínica, guarda un carácter original. Todo sucede como si un fenómeno de relación imaginaria a S mismo recubriera, apagara todo lo que es del otro registro. Por lo que la identificación a la madre en la escena primitiva es rechazada: la imagen de la identificación femenina está del lado de la imagen del cuerpo fragmentado, por detrás para el enfermo. Y es por lo cual la libido narcisista, confirmación narcisista, debe traer una denegación absoluta de su contenido (o tinte —la palabra falta en el texto) homosexual: hay prevalencia de la imagen completa (fálica) del cuerpo. La reevocación de la imagen fragmentada del cuerpo provoca el resurgimiento de un estado anterior del yo (moi) y esto da angustia. Así se explica el carácter narcisista de la afirmación viril del sujeto y, de ahí, viene también la dificultad para alcanzar un objeto heterosexual.

La identificación a la hermana es cierta (hay un año y medio de diferencia entre ello = buena diferencia: "nota sensible" en el sentido que eso tiene en música). Al punto que, cuando la hermana ha muerto, ella es como reabsorbida por él mismo. Por eso no puede aceptar los primeros avances de su hermana, que le habrían dado acceso a un estadio propiamente genital.

Para que la identificación se produzca en el hombre, debe ser por intermedio de un modelo realizado: adulto, femenino o masculino (hay una diferencia con los animales: en ellos la experiencia es pasivizante para uno, promotora de actividad para el otro).

El hombre se anticipa en su imagen completa antes que la haya alcanzado. De donde los fantasmas de castración: el pene puede ser tomado o arrebatado.

La identificación narcisista es frágil y está siempre amenazada.

La escuela francesa ha tocado algo justo ligando la oblatividad a la maduración de la función genital. Pero este lazo es muy complejo. El sentido verdadero de la oblatividad se encuentra en una relación de don constitutiva de un acceso pleno a la sexualidad humana. (El altruismo es diferente, ya que está ligado a una identificación narcisista del otro).

La oblatividad verdadera es una relación simbólica que hace que el deseo del hombre se reconozca y se mediatice por el deseo del otro: suerte de captura del deseo del otro.

Esta aclaración está incluida en el texto del que hemos hecho la traducción. (R.R.P.)

Sesión 4

El hombre de los lobos (Nº3)

Ver la versión en francés

Nuestras explicaciones han mostrado que la observación del "Hombre de los Lobos" permitía plantear cuestiones y aportar luces sobre la cuestión de la transferencia. En este caso, como lo hemos visto en el estudio de la historicidad, podemos abrir el problema de una manera que sobrepasa mucho a la

observación. En la observación de Ruth Mack Brunswick una cosa está clara: lo que resta es más que un residuo mórbido, lo que está en el centro de la cura con R. M. Brunswick es la transferencia.

Durante todo el período de cura con R. M. Brunswick no se trata ya del enfermo, no se habla más que de Freud. Por el don de la palabra algo ha cambiado en la posición recíproca de aquellos que se han hablado. Lo que Freud ha sido para el paciente está pues todo el tiempo ahí en el primer plano.

No es pues dudoso que uno vea plantearse en la segunda parte de la historia del "Hombre de los Lobos" la transferencia como intermediaria entre el analizado y el analista. R. M. Brunswick se plantea la pregunta de saber lo que ha sido la causa del segundo empuje mórbido, es decir la determinación de la segunda enfermedad. Y es la transferencia. Ella piensa que es una suerte de tendencia que es completamente fundamental en las relaciones afectivas del sujeto: ella lo expresa en términos de afectividad.

Cuando el paciente ha vuelto a ver a Freud por segunda vez, Freud dice haber analizado entonces la transferencia. R. M. Brunswick dice que se trata de la pasividad primordial del sujeto y echa luz sobre el hecho de que Freud la ha acuñado sobre una fecha, un plazo. Los pacientes retienen algo hasta el último límite. En este caso, se puede pensar que si el sujeto ha sido así "forzado", ha debido guardar una posición. Ahí está el resorte de la transferencia no liquidada. La señora Mack Brunswick dice también que hay algo curioso. No hay ejemplos de que, en el curso de un análisis profundo, se revelen todas las actitudes posibles de un sujeto. El psicoanálisis del "Hombre de los Lobos" fue total y agotó el material, y sin embargo jamás se manifestó una actitud paranoica. (Así, pues, la explicación por "un medio que quedó sin alcanzar" no es una explicación válida).

Es necesario detenerse a ver las diferentes relaciones paternales de este sujeto, todas aquellas de las que es capaz. En la última fase de la enfermedad se ven encarnarse los diferentes tipos de relaciones paternales. Los dentistas y los dermatólogos forman dos series de personajes muy diferentes.

La búsqueda por el sujeto del castigo, de la castración paterna, es diferente de la identificación. Entonces ¡hay dos series!

Por una parte: los padres castradores, representados por los dentistas: arrancan los dientes buenos o malos y el enfermo no les guarda rencor. Esto muestra lo que busca el sujeto: más le harán, mejor para él. Con ellos, su modo de relación es especial: es la desconfianza, desconfianza que no le impedirá tenerles confianza: más desconfía y más se confía...

Por otra parte, otro tipo paterno: los Padres mortíferos: sobre el plano de la relación imaginaria más primitiva, contra la cual el yo (moi) del sujeto huye y se sustrae con una suerte de pánico. Este tipo está ligado a la imagen de la escena primitiva: identifica al sujeto a esta actitud pasiva causa de suprema angustia, pues equivale a la fragmentación primitiva. De donde: renovación de esa enfermedad y desorden primordial. El peligro viene entonces del interior y es preciso elegir: reprimir o volver a poner todo en cuestión: es una amenaza mortal: el contragolpe ambivalente de una agresividad radical.

Para el "Hombre de los Lobos", la nariz representa un símbolo sentido, imaginario: el agujero que todos los demás podrían ver.

A mediada que se desenvuelve el análisis de R. M. Brunswick, se ve entre el personaje castrador y el otro (el profesor X, su más mortal enemigo) pasarse fases sucesivas.

Según el "Hombre de los Lobos", él era el "hijo favorito de Freud". La reacción tipo, la que corresponde a la desconfianza, es la hipocondría: signo emergente. El ocultó a Freud (que le había entregado una renta) que había podido recuperar algunas joyas y algunos recursos, mientras que, hasta entonces, él era considerado con justicia como un hombre honesto. ¿Es que ve en la renta una prenda de amor que le es debida? ¿O está más ligado a la realidad? Habíendole impedido Freud retornar a Rusia para recuperar sus bienes cuando todavía era posible, ¿es ésta una sorda queja compensada por el hecho de que él creía que Freud le había dado este mal consejo por amor, para conservarlo? Sea lo que sea, él considera que eso le es debido, ese don de dinero.

El destino sirve a la señora Mack Brunswick y le permite penetrar en las posiciones del enfermo. En el momento de la muerte del profesor X, ella observa en efecto un primer paso adelante en las defensas del paciente, quien, sobre la hora, tras el síntoma hipocondríaco, revela: "El está muerto, yo ya no podría entonces matarlo". Ese es el fantasma que sale ante todo y que es seguido por el contenido persecutorio largo tiempo preparado: delirio de persecución. La desaparición misma del objeto suprime la saturación en una relación que puede permanecer bajo forma de tensión. Es entonces que R. Mack Brunswick interpreta: "El profesor X, es Freud".... El sujeto niega, pues la relación a la cual se atiene, en lo que concierne a Freud, es la del hijo favorito. Otra cara del delirio que aparece entonces, la del delirio de grandeza (dice R.M.B.). Es la misma cosa bajo una forma diferente (ej.: El profesor X aparece en un sueño como el analista).

¿Cuál va a ser el paso siguiente? R.M. Brunswick lo empuja bastante en sus atrincheramientos para desmantelar su posición de "hijo favorito". Y entonces, las cosas son abordadas sobre el plano de la realidad actual del analista: ¿En qué medida Freud está allí realmente presente? R .M. Brunswick le muestra que Freud no se interesa en su caso. Entonces, el sujeto se comporta como un loco. Freud aparece inmediatamente después en un sueño espectacular. Sueño del padre enfermo semejando un músico ambulante.....Es un sueño en espejo: El padre es él mismo, y Freud aquel contra quien aporta la reivindicación: "él ha rehusado su vieja música, es un Judío, un sucio Judío". ¿ Cuál es el don que hay entre ambos? Es el cuestionamiento que él ha tenido con Freud, y esas relaciones son apenas relaciones a un objeto, y son esencialmente agresivas. El sujeto está entonces en el acmé de su desorden, pero la continuación de los sueños muestra progresos en el sentido de un retorno a la realidad. El fondo de la cuestión, es "su sentido", a saber los lobos. En un sueño el origen instintual de sus trastornos está del otro lado de una muralla en el límite de la cual se encuentra R. Mack Brunswick. El está de un lado, los lobos del otro: es la simbolización del rol, en la determinación de su psicosis, de su deseo, que sus deseos sean reconocidos por el otro y encuentren así su sentido.

Otra vuelta está marcada por el sueño de la destrucción de los íconos: estos representan el resorte, la significación fundamental en relación al dogma cristiano: el Dios encarnado en un hombre: rechazar las imágenes santas es negar la encarnación. En el momento de su neurosis infantil, la religión estuvo a punto de socializar sus dificultades (esboza de curación). Pero esto tropezó con el dogma de la encarnación. Las relaciones entre Dios Padre e Hijo son sentidas como masoquistas y lo reenvían a su angustia fundamental ante la pasivización absoluta de la escena primitiva. Todo su yo (moi) no es otra cosa que la negación de su pasividad fundamental. Su tipo de identificación está fundado sobre la relación simbólica humana y cultural que define al Padre, no solamente como el Genitor, sino también como amo de poder soberano: relación de amo a esclavo. Toda la historia del sujeto está escindida por la búsqueda de un Padre simbólico y castigador, pero sin éxito. El padre real es muy gentil y, además, disminuido. Lo que Freud ha visto más claro en la transferencia paterna, es el temor de ser devorado.

Se debe recordar la concepción dialéctica de la experiencia analítica. En la relación de la palabra misma, todos los modos de relación posible entre los seres humanos se manifiestan. Hay una diferencia entre un sujeto que dice "yo soy así" y un sujeto que dice "le pido que me diga quién soy". Hay una función de la palabra que, aunque sea una función de desconocimiento o de mentira deliberada, existe sin embargo una cierta relación con lo que ella está encargada de hacer reconocer negándolo. Alrededor de este don de la palabra se establece cierta relación de transferencia. Entonces, lo que pasa entre el sujeto y su analista es un don: el de la palabra. El sujeto no se hace pues reconocer sino al final. El don va del sujeto al analista. Y más, el sujeto da dinero. ¿Por qué? Hay aquí una paradoja aparente. El don de dinero no es una pura y simple retribución (la palabra honorarios, además, lo testimonia). Para comprender este don de dinero, debemos compararlo a las prestaciones de los primitivos que sacralizan las cosas. El don de dinero al analista tiene la misma significación que el don que hace el discípulo al maestro, pero esto constituye al maestro como garante de esta palabra y asegura que no la cambia, que continuará velando por ello.

¿Cuál ha sido pues la función del dinero en el conjunto de la historia del sujeto? Es un sujeto que tiene una estructura mental de "rico". El modo de relación dialéctica entre el Hijo y el Padre en el Edipo entraña una identificación a un padre que sea un verdadero padre: un amo (maître = maestro, amo) que tiene riesgos y responsabilidades. Hay algo totalmente diferente entre eso y la estructura burguesa que gana actualmente. Lo que se transmite es entonces el patrimonio. De ello resulta que, en el sujeto, es evidente el carácter alienante de este poder encerrado por la riqueza. Eso recubrió esta relación con el Padre, que nunca pudo ser otra que narcisista. Y la muerte de la hermana tiene este sentido: "yo soy el único heredero".

Si un enfermo como ese viene a encontrar a Freud, esto muestra que en su miseria, su abyección de rico, él quiere demandar algo. El intenta establecer algo nuevo. Freud es un amo al cual demanda socorro. El resorte de la relación que intenta establecer es que ella es la vía por donde él quiere establecer una relación paternal. No llega a ello pues Freud era un poco por demás un amo. Su prestigio personal tendía a abolir entre él y el enfermo cierto tipo de transferencia: Freud estuvo demasiado identificado a un padre demasiado supremo para poder ser eficaz. Eso deja al sujeto en su circuito infernal. Jamás ha habido padre que simbolice y encarne el Padre, le damos el "nombre del Padre" al lugar. Al comienzo, había una relación de amor real con el padre, pero eso entrañaba la reactivación de la angustia de la escena primitiva. La búsqueda del padre simbólico entraña el temor de la castración, y eso lo rechaza al padre imaginario de la escena primitiva. Así se establece un círculo vicioso. Con Freud, él jamás pudo asumir sus relaciones con él. Era "un padre demasiado fuerte" y Freud debió hacer operar el apremio temporal y "darle la palabra de su historia" Pero él, el enfermo, no la ha conquistado ni asumido. El sentido queda alineado del lado de Freud, quien continúa siendo su poseedor.

Toda la cuestión del dinero está sobre el mismo plano. Freud hizo pagar al "Hombre de los Lobos" como un enfermo muy rico, y para tal enfermo muy rico eso no tenía significación (al final solamente, eso representaba una suerte de castración). Ahí se reencuentra la dialéctica del doble don, y eso es así a todo lo largo de la observación. Cuando el sujeto vuelve a ver a Freud por un síntoma histérico (constipación), Freud levanta este síntoma bastante fácilmente, pero sobre el otro plano ocurre una linda catástrofe: Freud se deja implicar en una suerte de culpabilidad a la inversa: le da una renta: el sujeto ahora ha pasado al rango de momia psicoanalítica mientras que ya no llegaba a la asunción de su persona. El paranoico se cree el objeto del interés universal y el sujeto construye su delirio narcisista. La realización narcisista está ayudada por la acción de Freud, quien ha invertido el don de dinero.

Si el genio de R. M. Brunswick fue grande, ella no lo formula siempre bien. Si ella ha podido hacer algo es en la medida en que, por su posición, ella coincidía con el personaje de la hermana. Ella estaba objetivamente entre Freud y el enfermo, subjetivamente Freud vino siempre entre el enfermo y ella. Ella tiene éxito allí donde la hermana había fracasado. El padre estaba demasiado cerca del enfermo, la hermana también (ella había hecho su identificación al padre y es activa en su relación y de una manera traumática, demasiado próxima, que entraña el mismo pánico de la pasivización que ante el padre. Ella es identificada al padre por el enfermo). En lugar de eso, R.M. Brunswick supo a la vez participar de cierta dureza propia del personaje paternal, por otro lado, ella somete a la realidad del sujeto: Hay una especie de retorno a la escuela del sujeto por lo que los chinos llaman "dulzura maleable de la mujer". Ella sabe mostrarle que ella no es adherente a Freud, es decir, que no está identificada al padre y que "no es demasiado fuerte". El sujeto es vuelto a parir por ella y, esta vez, de la buena manera.

La gratuidad del tratamiento no ha jugado el mismo papel que en las relaciones con Freud (y de este modo ella se distingue de la hermana) y lo que sucede entre ellos no es del mismo orden que lo que sucede en un análisis: es más una psicopedagogía, donde se discute de la realidad, que un análisis propiamente dicho.

En la medida en que el sujeto se ha despegado de la imagen del Padre omnipotente y que ve que este padre no lo ama tanto, la salida fue favorable. El sujeto acepta no ser un amo (maître) y ya no está entre dos sillones.

Digamos finalmente que su análisis fue influenciado por la búsqueda de Freud a propósito de la realidad o no realidad de las escenas primitivas y se ve, ahí también las estrechas relaciones entre la transferencia y la contratransferencia.

Contextos de "*Dirección de la cura y los principios de su poder*" de J. Lacan

Stella Maris Cao

En 1970 Oscar Masotta se preguntaba "*¿Cómo leer a Lacan?*". Un interrogante al que, en la praxis, ha recibido más de una respuesta. Un texto sagrado en ocasiones, un oráculo... Y otras veces, una lectura en voz alta, que implica necesariamente una dimensión de escucha.

El mismo Lacan, en la apertura del Seminario 1, afirma que *"El pensamiento de Freud está abierto a revisión. Reducirlo a palabras gastadas es un error. Cada noción posee en él vida propia. Esto precisamente es lo que se llama dialéctica. Algunas de estas nociones fueron, en cierto momento, para Freud, indispensables, pues respondían a una pregunta que él había planteado, anteriormente, en otros términos.* ***Su valor sólo se capta cuando se las re-sitúa en su contexto****."*

En la perspectiva de esta introducción, surge lo que sigue, proponiéndose como una lectura comprometida en la búsqueda de contextos: ver qué hay detrás de los hombres y de los nombres, de las expresiones que pueden convocar al enigma.

Aprovechando la multiplicidad de recursos que ofrece Internet, seleccioné algunos párrafos asociándolos con vínculos que pueden servir para abrir en ellos nuevas redes de significación.

> [Pág. 569]
>
> Rostro cerrado y labios cosidos, no tienen aquí la misma finalidad que en el bridge. Mas bien con esto el analista se adjudica la ayuda de lo que en ese juego se llama el muerto, pero es para hacer surgir al cuarto que va a ser aquí la pareja del analizado, y cuyo juego el analista va a esforzarse, por medio de sus bazas, en hacerle adivinar la mano: tal es el vínculo, digamos de abnegación, que impone al analista la prenda de la partida en el análisis. [...] Pero lo que es seguro es que los sentimientos del analista sólo tienen un lugar posible en este juego, el del muerto; y que si se le reanima, el juego se prosigue sin que se sepa quién lo conduce.

Podemos remitirnos aquí a un reglamento de bridge.
El mismo incluye definiciones de cada uno de los términos usados en este juego (cf. art. 42 y 43 para leer los derechos y limitaciones del muerto).

Por otra parte, se puede confrontar este texto con el Sem. 8, Clase 13 ("*Critique du contre-transfert*"):

> "La paradoja de la partida de bridge analítica es esta abnegación que hace que, contrariamente a lo que ocurra en una partida de bridge normal, el analista debe ayudar al sujeto a encontrar lo que hay en el juego de su partenaire. Y para hacer este juego de 'quien pierde gana' del bridge, el analista no debe en principio complicarse la vida con un partenaire. Y es por eso que se dice que el i(a) del analista debe comportarse como un muerto."

También podemos encontrar una propuesta (en formato word) acerca del lugar del muerto (dummy) en la dirección de la cura.

> [Pág. 573]
>
> Léase a Edward Glover, para medir el precio que paga por la falta de este término: cuando al articular los puntos de vista más pertinentes, encuentra la interpretación por todas partes, a falta de poder detenerla en una parte cualquiera, [...]
>
> La interpretación así concebida se convierte en una especie de flogisto: manifiesta en todo lo que se comprende a tuertas o a derechas, por poco que alimente la llama de lo imaginario, de esa pura

exhibición que, bajo el nombre de agresividad, hace su agosto de la técnica de aquel tiempo (1931, es sin duda bastante nuevo para seguir siendo de hoy. Cf. [13]).

Lacan asimila la visión de Glover acerca de la ubicuidad de la interpretación con la teoría del flogisto. Este se trata de un principio imaginado por Stahl en el siglo XVIII, que formaba parte de todos los cuerpos y era causa de su combustión.

"Toda ciencia, entonces, permanece largo tiempo en la oscuridad, enredada en el lenguaje", señala Lacan en la apertura del Seminario 1. Allí mismo se vale del paso de la teoría del flogisto al 'descubrimiento' de oxígeno (por Lavoisier) para pensar la relación entre ciencia y lenguaje relacionándolas con la situación analítica. Es posible consultar un interesante artículo sobre la historia de la terminología química , que incluye la referencia al flogisto.

[Pág. 573]

Sólo por venir a culminar en el hic et nunc de este juego, la interpretación se distinguirá de la lectura de la signatura rerum en la que Jung rivaliza con Boehme. Seguirle por allí iría muy poco en la dirección del ser de nuestros analistas.

Este párrafo es clarificado por el mismo Lacan, cuando señala que *"La noción de que el significante significa algo, de que alguien se vale de ese significante para significar algo, se llama la Signatura rerum. Es el título de una obra de Jakob Boehme. Con lo cual quería decir que, en los fenómenos naturales, esta el susodicho Dios hablándonos en su lengua."* (Sem. 3, clase 14)

Existe una página dedicada a los recursos existentes en Internet acerca del filósofo y místico alemán (1575-1624) Jakob Boehme (en inglés). Allí se puede encontrar el capítulo primero de su obra "De signatura rerum" (en inglés), mientras que también pueden consultarse algunos párrafos en francés. Dicho texto fue publicado en castellano con el título de "Signos de la alquimia eterna".

[Pág. 577]

Pero cuando Freud trae a luz lo que no puede llamarse de otro modo que las líneas del destino del sujeto, es sobre la figura de Tiresias sobre la que nos interrogamos ante la ambigüedad en que opera su veredicto.

Tiresias representa el más importante de los adivinos de las sagas tebanas y aparece en diversas obras clásicas, entre ellas, de Sófocles (Edipo Rey, Edipo en Colono, Antígona), Eurípides (Bacantes, Ifigenia en Aulide, Fenicias) Homero (La Odisea), Ovidio (Metamorfosis).

[Pág. 589-590]

Puede percibirse aquí una especie de humor involuntario que es el que da precio a este ejemplo. Hubiese colmado a Jarry.

Alfred Jarry es un dramaturgo y poeta francés, autor de Ubu Rey ("Ubu Roi", en su original francés). Se puede ampliar la información consultando la referencia a la patafísica (curiosamente definida por Jarry como "ciencia de las soluciones imaginarias").

[Pág. 590]

A falta de él, ¿cómo no se acordó esa novicia dotada del diálogo de las armaduras en el *Discours sur le peu de réalité* de André Breton? Eso la hubiera puesto en la pista.

De André Breton es posible acceder en la red al texto del manifiesto surrealista. También encontramos un fragmento de la Introduction au Discours sur le peu de réalité (en francés). En castellano dicho ensayo no aparece en formato digital, pero puede encontrarse un breve párrafo extraído de la recopilación que se publicó con el título de "Apuntar del día" (*Point du Jour*).

[Pág. 590-591]

¿Pero cómo esperarlo cuando ese análisis recibía como control una dirección que lo inclinaba a un acoso constante para volver a llevar al paciente a la situación real? ¿Cómo asombrarse de que al revés que la reina de España, la analista tenga piernas, cuando ella misma lo subraya en la rudeza de sus llamados al orden del presente?

La expresión que alude a las piernas de la reina de España responde a una antigua anécdota.

[Pág. 591]

No se engañe el lector no analista: nada hay aquí para desvalorar un trabajo que el epíteto virgiliano de *improbus* califica con justeza.

Lacan hace alusión aquí a una famosa frase de las Geórgicas de Virgilio. Las Geórgicas pueden encontrarse en versión en inglés y en latín.

[Pág. 594-595]

Es perder el tiempo, ya se sabe, buscar la camisa de un hombre feliz, y lo que llaman una sombra feliz debe evitarse por los males que propaga.

Lacan hace referencia aquí a un cuento de León Tolstoi titulado, justamente, "La camisa del hombre feliz".

[Pág. 605]

Eso es lo que Freud capta en una de esas visiones al sesgo de las que él sorprende lo verdadero, demoliendo de paso esas abstracciones con las que los espíritus positivos fabrican, gustosos la explicación de todas las cosas: aquí la imitación cara a Tarde.

Se refiere aquí a Gabriel Tarde, sociólogo francés.

[Pág. 607]

Lo que de este modo al Otro le es dado colmar, y que es propiamente lo que no tiene, puesto que a él también le falta el ser, es lo que se llama el amor, pero es también el odio y la ignorancia.

Sobre la ignorancia como pasión del ser, se pueden consultar textos del mismo Lacan: Sem 1, 21; Sem. 5, 26; Sem. 17, 12.

En "Variantes de la cura tipo", señala:

"El analista, en efecto, no podría adentrarse en ella sino reconociendo en su saber el síntoma de su ignorancia, y esto en el sentido propiamente analítico de que el síntoma es el retorno de lo reprimido en el compromiso, y que la represión aquí como en cualquier otro sitio es censura de la verdad. La ignorancia en efecto no debe entenderse aquí como una ausencia de saber, sino, al igual que el amor y el odio, como una pasión del ser; pues puede ser como ellos, una vía en la que el ser se forma, Es efectivamente allí donde se encuentra la pasión que debe dar su sentido a toda la formación analítica, como resulta evidente con sólo abrirse al hecho de que estructura su situación."

Y en Sem. 1, 13 ("La báscula del deseo"):

"¿Qué es la ignorancia? Ciertamente se trata de una noción dialéctica, pues sólo se constituye como tal en la perspectiva de la verdad. Si el sujeto no se sitúa en referencia a la verdad, no hay entonces ignorancia. Si el sujeto no comienza a interrogarse acerca de lo que es y de lo que no es,

entonces no hay razón alguna para que haya algo verdadero y algo falso, y ni siquiera para que, más allá, haya realidad y apariencia.

Cuidado. Comenzamos a estar de lleno en la filosofía. Digamos que la ignorancia se constituye de modo polar en relación a la posición virtual de una verdad que debe ser alcanzada. Es, entonces, un estado del sujeto en tanto ese sujeto habla.

En el análisis, desde el momento en que comprometemos al sujeto, implícitamente, en una búsqueda de la verdad, comenzamos a constituir su ignorancia. Somos nosotros quienes creamos esta situación y, por consiguiente, dicha ignorancia. Cuando decimos que el yo no sabe nada acerca de los deseos del sujeto es porque la elaboración de la experiencia, en el pensamiento de Freud, nos lo enseña. Esta ignorancia no es pues una pura y simple ignorancia. Es lo que está expresado concretamente en el proceso de la Verneinung, y que se llama en el conjunto estático del sujeto, desconocimiento.

Desconocimiento no es ignorancia. El desconocimiento representa cierta organización de afirmaciones y negaciones a las que está apegado el sujeto. No podemos pues concebir el desconocimiento sin un conocimiento correlativo. Si el sujeto puede desconocer algo, tiene que saber de algún modo en torno a que ha operado esta función. Tras su desconocimiento tiene que haber cierto conocimiento de lo que tiene que desconocer."

La consideración de un vínculo dialéctico entre saber e ignorancia tiene su antecedente en el texto del filósofo y cardenal alemán Nicolás de Cusa, "La docta ignorancia".

[Pág. 609-610]

Este momento de corte esté asediado por la forma de un jirón sangriento: la libra de carne que paga la vida para hacer de él el significante de los significantes, como tal imposible de ser restituido al cuerpo imaginario; es el falo perdido de Osiris embalsamado.

La libra de carne refiere obviamente a "El mercader de Venecia", mientras que la referencia fundamental al "falo perdido" se sustenta en el mito de Osiris.

[Pág. 613-614]

Que el acto genital efectivamente tenga que encontrar su lugar en la articulación inconsciente del deseo, tal es el descubrimiento del análisis, y es en eso precisamente en lo que nunca se ha pensarlo en ceder a la ilusión del paciente de que facilitar su demanda para la satisfacción de la necesidad arreglaría en nada su asunto. (Menos aún autorizarlo con el clásico: *coitus normalis dosim repetatur*,)

En realidad, "*penis normalis dosim repetatur*", la famosa prescripción de Chrobak citada por Freud en "Historia del movimiento psicoanalítico" (1914).

[Pág. 619]

Aquí el camino mismo por donde precede lo traiciona, cuando necesita por ese camino introducirse en la fantasía y ofrecerse como hostia imaginaria a las ficciones donde prolifera un deseo embrutecido, Ulises inesperado que se da en pasto para que prospere el chiquero de Circe.

Esta alusión corresponde al relato del Canto X de La Odisea.

[Pág. 621]

Se siente aquí la ardiente tentación que debe ser para el analista responder por poco que sea a la demanda.[...] ¿Quién nos liberará ya de esa túnica de Neso que nos hemos tejido nosotros mismos: el análisis responde a todos los desiderata de la demanda, y por medio de normas

> difundidas? ¿Quién barrerá ese enorme estiércol de las caballerizas de Augias, la literatura analítica?

La limpieza de las caballerizas de Augias es uno de los doce trabajos de Hércules. La muerte de Hércules o Heracles aparece vinculada al mito de la túnica de Neso.

> [Pág. 621]
>
> ¿A qué silencio debe obligarse ahora el analista para sacar por encima de ese pantano el dedo levantado del San Juan de Leonardo, para que la interpretación recobre el horizonte deshabitado del ser donde debe desplegarse su virtud alusiva?

Se trata de la famosa pintura del San Juan Bautista de Leonardo, que hoy se encuentra en el museo del Louvre.

> [Pág. 622]
>
> ¿Quién tendrá todavía la ingenuidad de contentarse, en cuanto a Freud, con esa figura de burgués tranquilo de Viena que dejó estupefacto a su visitante André Breton por no aureolarse con ninguna obsesión de Ménades? Ahora que ya sólo tenemos su obra, ¿no reconoceremos en ella un río de fuego, que no debe nada al río artificial de François Mauriac?

La relación entre Freud y Breton puede encontrarse en distintos lugares en la red. En particular, existen algunas cartas de Freud dirigidas a André Bretón (el texto se encuentra en francés).

Es posible rastrear también alguna información acerca de las Ménades, seres mitológicos griegos (a menudo asimilado a las Bacantes), mujeres desvariantes y de vida licenciosa cuyo nombre se encuentra emparentado etimológicamente con un término de uso psiquiátrico muy actual: manía.

Finalmente, en cuanto a la referencia al escritor católico francés François Mauriac (premio Nobel de Literatura 1952), Lacan alude a uno de sus libros, "*Le fleuve de feu*" ("El Río de Fuego").

Extensiones

Presentación sección "Extensiones"

Consejo de Redacción de Acheronta

SUMARIO

- Del sujeto, hoy - *Andrea Perdoni* (Argentina)
- Por la ex-sistencia de un significante nuevo! - *Tania Coelho dos Santos* (Brasil)
- La identidad en la era del capitalismo transnacional - *Ana María Gatto Cáceres* (Argentina)
- El devenir-mujer, ¿misión imposible? - *Mélanie Berthaud Faraudo* (México)
- Entre la aplicación y la extensión - Puntuaciones exploratorias sobre psicoanálisis <> investigación social - *Juan Besse* (Argentina)
- Sobre a extensão dos conceitos psicanalíticos: problematizando a operatividade - *Leandro Alves Rodrigues dos Santos* (Brasil)
- Los destinos posibles de la oferta de salud mental en las escuelas - *Diego Coppo* (Argentina)
- Retórica e conceito em Michel Foucault (Escritura arqueológica versus Crítica filosófica) - *Augusto Bach* (Brasil)

En **Del sujeto, hoy**, ***Andrea Perdoni*** aborda la subversión que implica el sujeto del inconsciente respecto del sujeto que lo precede: el sujeto de la filosofía, el sujeto cartesiano, el sujeto moderno, que era también el sujeto de la ciencia, para presentar, entonces, el problema que plantean las nuevas modalidades de abolición del sujeto: el sujeto correlativo de la legalidad del *Estado de excepción* (Agamben) y el sujeto supuesto por la neurociencia. ¿Será el psicoanálisis en una siguiente torsión el que operará el rescate de la subjetividad nuevamente?

Andrea Perdoni es Psicoanalista. Ex residente de Psicología del Hospital Interzonal de Agudos y Crónicos " Dr. Alejandro Korn", Melchor Romero, Bs. As, Argentina. Stage realizado en el Hospital Paul Giraud de Villejuif. París. Francia. Docente en la U.N.L.P en la cátedra de "Clínica de adultos y gerontes", Pregrado. Ex_docente en la cátedra de "Psicopatología 1" Desempeño en el área clínica en la práctica de "presentaciones de enfermos" para ambas cátedras. Miembro de las investigaciones "Clínica diferencial de la alucinación verbal en la psicosis" y "Alucinación y estructura de la enunciación", aprobadas por el Departamento de Investigación y Post-grado de la U.N.LP. Supervisión y docencia en Residencias de Salud Mental y Salas Sanitarias de la Provincia de Bs.As. Presentaciones permanentes como disertante en Jornadas, Coloquios y otras actividades científicas. Publicaciones varias en revistas científicas del país y del extranjero. Autora de: "Índice de definiciones y usos de términos sobre estructuras clínicas en la enseñanza de Lacan", en colaboración, JVE, 2000; y "Pulsión respiratoria" en co-autoría (en edición). Miembro de la "Section Clinique de París", admisión del Departement de Psychanalyse de la Université de París VIII. 1996. Miembro de "Apertura. Sociedad analítica de La Plata".
e-mail: perdonia@ciudad.com.ar
(Argentina)

En **Por la ex-sistencia de un significante nuevo!**, ***Tania Coelho dos Santos*** analiza el matema ( ) --- S propuesto por Jacques-Alain Miller como escritura de lo que subsiste al desastre del Otro, del encuentro con , con la inexistencia sexual, con el Otro que no existe: "*es el significante de la ex-sistencia, es un significante absoluto, no es relativo a la cadena de donde se separó. Este significante designa la posición de lo real*". Esto lleva a la autora a "*concluir que las diferentes formulaciones sobre el final del análisis en Lacan fueran diferentes maneras de concebir ese saldo real de la experiencia analitica*".

Tania Coelho dos Santos es Doutora em psicologia pela PUC/RJ (1990). Pós-doutorado no Département de Psychanalyse/Université de Paris VIII. Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (doutorado). Coordenadora do Núcleo SEPHORA de Pesquisa sobre o moderno e o contemporâneo. Membro da Escola Brasileira de Psicanálise. Membro da Association Mondiale de Psychanalyse.
Email: taniacs@openlink.com.br
(Brasil)

En **La identidad en la era del capitalismo transnacional**, ***Ana María Gatto Cáceres*** se pregunta por los procesos de identificación en contextos actuales signados por significantes como mundialización, posmodernismo, globalización, aldea global, etc.: "*¿qué cambió en torno a esto que pueda resultar en significaciones propias de éste momento de la cultura, en el cuál la escala es mundial?*". Para la autora "*esta cultura no favorece el proceso de identificación necesario para que (los sujetos) se estructuren de manera estable en relación al campo socio-cultural en el que están inmersos*" (...) "*se instala un "hambre de identificaciones" en los pueblos tal, que se favorece el terreno para la identificación compulsiva a un solo rasgo identitario*".

Ana María Gatto Cáceres es 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)

En **El devenir-mujer, ¿misión imposible?**, ***Mélanie Berthaud Faraudo*** se pregunta *¿Qué es ser mujer?, ¿Se es o se deviene mujer?*, realizando un contrapunto entre las tesis psicoanalíticas (la autora hace un exhaustivo recorrido de las mismas) y el planteo de Simone de Beauvoir en "El segundo sexo".

Mélanie Berthaud Faraudo es Politologa (Francia-Mexico).
Email: melanieberthaud@hotmail.com
(México)

En **Entre la aplicación y la extensión - Puntuaciones exploratorias sobre psicoanálisis <> investigación social**, ***Juan Besse*** reflexiona sobre los problemas que plantea "*la travesía de incorporar el psicoanálisis al terreno de las prácticas de investigación social*". El artículo busca precisar algunas distinciones entre el psicoanálisis aplicado y el psicoanálisis en extensión.

Juan Besse es Antropólogo, Profesor Asociado Regular de Metodología de la Investigación I, Área de Teoría Política y Social, Departamento de Planificación y Políticas Públicas, Universidad Nacional de Lanús y docente regular de Metodología de la Investigación y Epistemología de la Geografía, Departamento. de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/ Co-director del Proyecto UBACyT F-149 "Políticas públicas, memoria urbana y geografías de la vida cotidiana. Las políticas de la memoria en la Ciudad de Buenos Aires (Acontecimientos, actores y proyectos 1973-2003)"
Email: jbesse@unla.edu.ar
(Argentina)

En **Sobre a extensão dos conceitos psicanalíticos: problematizando a operatividade**, ***Leandro Alves Rodrigues dos Santos*** reflexiona sobre la extensión y operatividad de algunas nociones psicoanalíticas (escucha, transferencia, etc.) al ámbito de la actividad escolar y educativa.

Leandro Alves Rodrigues dos Santos e Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo, psicanalista; professor e supervisor universitário nos cursos de Psicologia e Pedagogia do Centro Universitário Santo André (UNI-A). Filiado ao Departamento de Psicologia da Aprendizagem, Saúde e Desenvolvimento Humano (PSA) do Instituto de Psicologia - USP.
Email: leandro.psi@uol.com.br
(Brasil)

Por su parte, ***Diego Coppo***, en **Los destinos posibles de la oferta de salud mental en las escuelas** analiza el proceso de introducción de la atención psicológica en las escuelas, y algunos de los problemas que se han ido planteando respecto de esta oferta de salud mental en las escuelas, en Argentina.

Diego Coppo es Psicoanalista. Integrante del Departamento de Orientación al Estudiante de la Escuela Superior de Comercio "Carlos Pellegrini" (U.B.A.) y de los Equipos de Orientación Escolar de la Secretaría de Educación del Gobierno de la Ciudad.

Email: dcoppo@ciudad.com.ar
(Argentina)

En **Retórica e conceito em Michel Foucault (Escritura arqueológica versus Crítica filosófica)**, ***Augusto Bach*** aborda la temática explorada no decorrer da etapa arqueológica de Foucault, e chama a atenção para alguns dos aspectos constitutivos de sua escrita. Foi mediante um incansável debate com outros modos de escrever a história, mais particularmente com o que se convencionou chamar história das idéias ou do pensamento, que a abordagem arqueológica procurou definir seus objetivos e situar o escopo de suas temáticas. Formulemos de vez a questão: o que é a arqueologia e como situar esse nosso discurso segundo que visa ter por assunto aquilo que ela diz?

Augusto Bach e Bacharel em Filosofia - Universidade federal do Paraná. Mestre em Filosofia - Universidade Federal Do Paraná. Doutorando em Filosofia - Universidade Federal de São Carlos. Psicanalista independente
Email: augustobach@yahoo.com.br
(Brasil)

Del sujeto, hoy

Andrea Perdoni

"*(…) del sujeto, el que está allí en la figuración de la función del sujeto. Es puramente virtual. Esta función es, si puedo decir, una necesidad del pensamiento, aquella misma que está en el principio de la teoría del conocimiento. A saber, que nosotros no podemos concebir nada como objeto, que no soporte el sujeto"* (1) 1

"Como analistas esta función, nosotros ponemos justamente en cuestión su existencia real –es virtual- 2.*Nosotros ponemos al día, actualizamos, que el sujeto con el que tenemos affaire (relación, cercanía, atracción –la relación entre el imán y el hierro-), por el hecho de que es un sujeto que habla, no podía confundirse con el sujeto del conocimiento. No se trata de especular de él como de la pura transparencia para sí mismo del pensamiento*; *pues es precisamente eso contra lo que nosotros nos erguimos, levantamos, sublevamos. Que el pensamiento sea transparente es pura ilusión. Yo sé la insurrección que puedo provocar con tal torsión en el espíritu de un filósofo. Creánlo. Yo ya he tenido con sostenedores de la posición cartesiana discusiones bastante acaloradas 3 , para poder decir que hay de todos modos medios de entenderse/escucharse."*

Jacques Lacan;
Seminario 8, La transferencia, pág. 434 4

La discusión del psicoanálisis cuyo punto de partida se sitúa en el sujeto del Icc., comienza con él. Parte de la subversión que implica este nuevo sujeto respecto del sujeto que lo precede: el sujeto de la filosofía, el sujeto cartesiano, el sujeto moderno, que era también el sujeto de la ciencia.

El sujeto del conocimiento, ese sujeto moderno que inaugura el cógito, es dueño de su pensamiento, por el conocimiento, por la Razón que lo eximió de la Verdad y que no se sostiene sino por Dios, CON MAYÚSCULAS.

Ese sujeto es el producto de un pensamiento llevado al extremo, el extremo de cuestionar la existencia misma de las cosas, hasta dudar de todas ellas como mera ilusión con Descartes, encontrando la salida en la afirmación de su existencia junto a la propia como objeto, en *el pensamiento, que entonces soy;* pilar del surgimiento de la Ciencia moderna.

La discusión de Lacan, la que inaugura Freud, fue en torno de la diferencia que introduce el psicoanálisis en la modernidad, el más allá de sí mismo que se revela hablando: S y $, fueron los términos entre los que se constituyó la tensión de la discusión. El individuo que ya descendía del mono pero aún conservaba su centro dentro de sí, ese que era "*Yo mismo*", no estaba clivado por el Icc. era dueño de sus pensamientos y confiaba en el conocimiento del Yo, en su lógica, en la Razón, sus pensamientos transparentes, *su decir olvidado tras lo dicho en lo que entendía, escuchaba.*Ese Yo que el saber Icc. revela puro desconocimiento de sus múltiples sobredeterminaciones y vasallajes argumentados razonablemente.

Lacan de esa discusión no dice imposible, dice que es posible escucharse- entenderse ya que así lo prueba la fuerza que la misma puede adquirir, el empuje, la conmoción y el forzamiento del objeto que puede producir provocando su movimiento.

Esa dimensión del sujeto que piensa pensamientos transparentes, que *si piensa entonces es,* en su propio movimiento, "avance", encuentra su límite en lo que constituye su punto de exclusión (3).

En ese borde se produce una torsión si el mismo es incluido.

Fausto, paradigma del científico moderno como del sujeto que lo encarna, en su Ideal de *progreso para el bien de la humanidad* tiene como estorbo a su realización completa a una pareja de adorables ancianos que encarnan la forma antigua del mundo: "*Deben ser eliminados.*", dice, y su fiel servidor los elimina esa noche y a la mañana siguiente se lo comunica. Fausto se lo reprocha, *¡¿los había matado?! ¡Qué horror!* A lo que Mefisto, su fiel servidor, le responde *"si tienes vértigo no quieras volar"*.

Figurabilidad encontrada por la ficción de Goethe para decir la hiancia engendrada en modernidad: Uno, lo conocemos bajo distintos nombres: autónomo, razonable, productivo, coherente, uno consigo mismo. Yo. En el extremo se cae de sí, en el centro del Yo, se encuentra con el No-Yo 5. Fausto, en la realización de su *"ilusión"* no puede reconocerse. Siente horror de su acto. Lo niega. Y niega su responsabilidad.

En su propio movimiento, progreso (no hacia delante sino en la sucesión necesaria), la torsión se produce por la incorporación, la inclusión, de ese punto que quedaba afuera. Así, en una torsión, surge el psicoanálisis. El sujeto *Es* donde no piensa. El sujeto del Icc. –virtualidad que no termina en el Icc. sino que está sujeta a él-, que no sabe lo que dice, pero puede leerlo; no conoce lo que piensa, pero *Es, Ello.* Ello piensa y para el sujeto es posible también su desciframiento.

El sujeto es cifrado y puede leer su cifra. Pertenece a la dimensión de la Ética.

El sujeto del Icc. es responsable.

Hoy, en la actualidad…6

Todo nos indica que nos encontramos con un nuevo sujeto: Esta es la tesis.

Ello se deduce y sigue de:

1. La línea de los planteos de G.Agamben, respecto del *"Estado de excepción en que vivimos"*

- 1a. del funcionamiento de la legalidad cotidiana, y la marginalidad del sujeto y sus derechos en él.

2. el sujeto implícito en la neurociencia, uno de los extremos actuales de la ciencia.

- 2a. las producciones de ciencia ficción.

En los dos casos:

- el sujeto correlativo de la legalidad del *Estado de excepción 7* y
- el sujeto supuesto por la neurociencia 8,

podemos leer modalidades de abolición del sujeto. Negaciones del sujeto tal como lo concibe la filosofía, y en sus teorizaciones últimas lo supone la ciencia misma. No sujetos divididos, ni aún el sujeto del pensamiento; sino la negación de este último. Podemos decirlos no-Sujetos.

1 - El sujeto supuesto en el estado de excepción

Estado de excepción, fue la puerta de entrada a esta formalización. El primer capítulo lleva por título "*El Estado de Excepción, como paradigma de gobierno",* entremos.

Siglo XX.

Se define un fenómeno paradójico que tiene su punto de partida en la segunda guerra mundial, pero que encuentra sus antecedentes y raíces, su posibilidad y realización remontándonos al derecho romano, como la arqueología –su método- descubre sobre el final del libro. En el siglo XX ha tenido la forma de "una guerra civil legal". Veamos cómo se forjan las coordenadas de *estado de excepción en que vivimos.*

Agamben parte del caso del Estado Nazi: No bien Hitler toma el poder (o le es entregado) proclama el 28 de febrero *el Decreto para la protección del pueblo y del Estado,* que suspende los artículos de la

constitución de Weimar concernientes a las libertades personales. Todo el Tercer Reich mantuvo su vigencia.

> *"El totalitarismo moderno puede ser definido como la instauración a través del Estado de excepción de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no resultan integrables al sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de excepción permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) devino una de las prácticas esenciales de los estados contemporáneos, aún de aquellos así llamados, democráticos" 9*

La extensión del estado de excepción como paradigma de gobierno de la política contemporánea, tiene su puesta en acto actual con el decreto del 26 de octubre de 2001 del presidente constitucional George Bush: *USA Patriot Act,* que permitía *"poner bajo custodia"* al extranjero (alien) que fuera sospechoso de actividades que pusieran en peligro *"la seguridad nacional de los estados unidos"*; dentro de los siete días el extranjero debía ser o expulsado o bien acusado de algún delito. "L*a novedad de la orden de Bush, es que cancela todo estatuto jurídico de un individuo, produciendo así un ser innominable o inclasificable jurídicamente. Ni prisioneros, ni acusados, sólo detenidos, detención indefinida en cuanto a su propia naturaleza dado que está del todo sustraída a la ley y al control jurídico (por la convención de Ginebra tales ciudadanos gozarían del estatuto de POW, o bien debería existir un delito del cual ser imputado y ninguna de ambas figuras se cumplen.)*

Aquí precipita el parangón con la situación de los judíos en los Lager Nazis, QUIENES HABÍAN PERDIDO TODA IDENTIDAD JURÍDICA, conservando únicamente la de ser judíos.

El estado de excepción tiene equivalentes jurídicos "*estado de necesidad*" *(y ¿urgencia*? del que tuvimos noticias explícitas en Argentina).

El estado de excepción es una suspensión del orden jurídico vigente, establecida desde dentro de ese mismo orden, es una abolición de la ley legalmente sancionada.

Bajo la forma de "*dictadura constitucional*" se teoriza el estado de excepción entre los años 1934- 1948, frente al colapso de las democracias europeas. El término *dictadura constitucional* aparece entre los juristas alemanes _retomando la investigación de Agamben- para indicar los poderes excepcionales del presidente del Reich, establecidos por la misma Constitución de Weimar.

Así los denominados *"plenos poderes"* constituyen una legalidad *"leyes a través de las cuales se le otorga a l ejecutivo un poder de reglamentación excepcionalmente amplio, en especial el poder de derogar y de modificar con decretos leyes vigentes" 10*

La historia y su reconstrucción arqueológica que da por resultado la fórmula propuesta por Agamben como *"estado de excepción"*, es de una riqueza que exigiría su reproducción hi to por hito, matiz por matiz para transmitir la consistencia de su lógica. En pos de ello cada uno está invitado a recorrerla por sí mismo, quedando eximido este escrito de reproducirla.

He aquí entonces, ya distendidos de retomar la letra en cada una de sus combinaciones, lo que es a considerar un hito cualitativamente distinto en función de la tesis que es nuestro interés trabajar.

Agamben extrae en su lectura de la historia, la extensión de aquella primera fórmula solidaria de la necesidad y urgencia en su origen perteneciente a la guerra: primero *el conflicto bélico* luego *el estado de sitio*, que autorizaban el *estado de excepción 11*; encuentran su punto de inflexión en la asimilación de la emergencia militar a la emergencia económica.

Esta transformación que se plasma en el período de entre guerras puede ser recortada en su actualidad si explicitamos el artículo 48 de la constitución de Weimar que rezaba *"Si en el Reich alemán la seguridad y el orden público son seriamente perturbados o amenazados, el presidente del Reich puede tomar medidas necesarias para el restablecimiento de la seguridad y del orden público, eventualmente con la ayuda de las fuerzas armadas. En pos de este objetivo puede suspender en su totalidad o en parte los derechos*

fundamentales establecidos en los artículos 114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153". Luego, *"ninguna constitución de la tierra como aquella de Weimar había legalizado tan fácilmente un golpe de estado" 12*

Ese mismo artículo se usa en 1923 para afrontar la caída del marco, 1968 se vuelve a introducir como *"estado de necesidad interna*", siendo el *estado de excepción* previsto por esta ley inauguralmente *no solamente para salvaguarda del orden público sino para la defensa de la constitución "democrático-liberal".* El diagnóstico es entonces que las democracias protegidas devienen la regla.

En cada una de las constituciones europeas, con diferentes matices, desde Suiza hasta Francia, Inglaterra e Italia, en cada una existe una ley equivalente con desplazamientos temporales que no le quitan contemporaneidad. Se incluye en la lista, con un pormenorizado recorrido histórico, la constitución de los Estados Unidos, tomado como paradigma en la actualidad el decreto del presidente Bush luego de 11 de septiembre, con el desnudamiento del totalitarismo germinando entre los argumentos que se alimentan de la savia de la libertad.

De la lectura de Agamben queda establecido como se inaugura una modalidad de gobierno que hace de la praxis de la legislación por decretos-ley la regla. De allí su tesis ***"El estado de excepción como paradigma de gobierno"***

Giorgio Agamben, propondrá el estado de excepción en la lógica bipolar, no binaria (I) "*Si lo propio del estado de excepción es una suspensión total o parcial del ordenamiento jurídico ¿cómo puede tal suspensión estar comprendida en el orden legal?, ¿cómo puede una anomia estar inscripta en el orden jurídico? Y si el estado de excepción es únicamente una situación de facto, y como tal extraña o contraria a la ley ¿cómo es posible que el ordenamiento contenga una laguna en lo que concierne a la situación decisiva? ¿Cuál es el sentido de esta laguna? 13*

Tal aporía se resuelve inscribiendo al estado de excepción en la topografía *indecidible* respecto del límite, donde la relación de sus elementos con lo externo y lo interno es topológica, anverso y reverso encuentran su continuidad como en la banda de möebius, teniendo una relación de conjunción, no de disyunción.

De hecho*, la norma funda la anomia*, como el conjunto para cerrarse necesita al menos un elemento excluido fuera, para poder concluir dónde es adentro. Aquí concebidos como polaridad, ambos son uno en su mutua definición por oposición.

Se revela un extraño enigma a la razón al tiempo que se engendra su secreto en ella, cuando la suspensión de la norma está indicada por una norma interna al conjunto, la negación se incluye en su afirmación, lo que queda fuera pasa dentro, la anomia es legal: *la zona de anomia que ella instaura no está escindida del orden jurídico.*

Se colapsa así la bipolaridad que autoriza el juego en su oposición, dado el movimiento por ésta en una concepción de la historia movida por fuerzas que siguen la lógica del campo.

No deja de sorprendernos que el estado de excepción esté íntimamente ligado al concepto de necesidad.

Ahora, Agamben necesitará decir:

1. que el estado de excepción *"no es una dictadura (constitucional, inconstitucional comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas-y sobre todo la distinción misma entre público y privado- son desactivadas"*

Solidariamente el "*estado de necesidad"* no es un *"estado del derecho"* sino un *"espacio sin derecho".*

A ello sigue; teniendo por premisa la tesis de lo esencial al derecho que es su ausencia, abolición o negación por definición; el problema que se desprende en relación a los actos que tienen lugar en la suspensión del derecho: no-lugar de los mismos respecto del derecho; no-derecho y no-lugar, a los que responde la tesis de una *Fuerza-de-ley* (tachada), *como si la abolición de la ley liberase una fuerza o elemento místico, una suerte de maná jurídico,* cuya categoría es definida como mitologema científico,

ubicada en esta zona misma la definición de "lo político" como la progresión en las respuestas esbozadas por Agamben a su propia tesis. 14

Hasta aquí, Agamben.

Sólo nos bastará recordar que tuvo que ser sancionada una nueva figura jurídica con la psicosis, *la inimputabilidad*, para enmarcar aquellos actos delictivos de los que el sujeto no podía decirse dueño –atribuidos a sus voces o parasitaciones varias-; para poner en evidencia el sujeto del derecho. No es otro que el sujeto del cógito el que se ve transformado en esta nueva combinatoria jurídica.

La abolición del derecho como nueva legalidad, ¿cómo no implicaría también su abolición?

1. a El sujeto que el contrato actual, -como modalidad del funcionamiento de la ley- supone. Sufrido cotidianamente por cualquiera que intente llevar adelante las cláusulas firmadas o bien acordadas con empresas: telefónicas, celulares, tiempos compartidos, etc., lo mismo con plomero, gasista; o aún con los gobiernos mismos: municipalidad, provincia… 15

Jamás la norma se cumple, siempre se entra por alguna excepción -que constituye el propio caso-, en otra legalidad que la establecida por el contrato, que tiene, al decir de Agamben *fuerza-de-ley* (esta última tachada), ya que rige incluida en la legalidad como excepción al contrato firmado por las partes.

2. La ciencia y el sujeto como máquina.

(….)

Cotidianamente, además, hablamos y encontramos con cierto espanto esta pendiente en aquello de lo que nos sentimos excluidos respecto de las generaciones que nos siguen. Toda la ciencia y su tecnología se dirige hacia allí: mensajes de texto sin voz, frases preestablecidas entre las cuales elegir nuestra respuesta (todos y cualquiera puede decir lo que desee entre tres frases posibles), como funciona la relación con el otro en los juegos en red, hasta en los mails se pierde el contacto con lo particular de la subjetividad, el tono con que se dicen las cosas… la vibración particular ya no nos toca, conocimientos por chat sin cuerpo, la lista es cada vez más innumerable en su progresión. Psique, alma, algo de ella se pierde, al perder la voz en la comunicación, la mirada en el encuentro… y sigue la lista.

El no-sujeto, es simplemente, su abolición. No la del Yo, sino la del sujeto en pos de un Yo que ha devenido objeto –en una versión del mercado-, y es por él que encuentra quórum.

El sujeto del Icc. tiene un ser éxtimo, pero tiene un ser, aunque no le pertenezca. El Ideal no le pertenece, sus propias marcas no son suyas, jamás su Yo-Ideal coincidirá con él. Su Yo es puro desconocimiento y su ser es un *des-ser*, está donde desaparece, y el acceso lo abre la destitución subjetiva.

Es un sujeto dividido. Sujetado al significante, sobredeterminado, pero tiene elección y decisión. Juega en la combinatoria posible su posición. Es un sujeto ético.

Goza y desea.

El no-sujeto que postulamos, en tanto reverso del sujeto unificado de la ciencia, es ese postulado nuevo supuesto por el estado de excepción, es el no-sujeto que supone el derecho como norma abolido, es el no-sujeto del campo de concentración, o de la masa misma en relación al Führer; el mismo que se medica para que duerma, coma o sea feliz o no se deprima, produzca, quiera, o toma éxtasis para amar…

Es el que Huxley concibió habitando *Un mundo feliz.*

Ni goce ni deseo cuentan como particularidad, ambos siguen las líneas de fuerza del marketing que es su criterio de distribución en el mercado; no hay sujeto que goce, que desee en singular… hay programas…para ser feliz, recetas para todos, que aparecen en diarios, revistas… 16

El no-sujeto determinado lógicamente, argumentado científicamente, manipulado jurídicamente, calculable… producto de combinatorias reales, que pueden pensarse químicas, no tiene diferencia desde el punto de vista ético, en su responsabilidad, con una máquina.

La torsión que proponemos, también puede pensarse como reverso del todo-sujeto de la ciencia moderna, ese sujeto sin resto, sin falta, se revela cada vez más, en su progresión, nada-sujeto.

La vía abierta por el psicoanálisis, entendemos es: ni uno ni otro, más allá de ambos, entre ambos, incluye la falta, y en su relación posible, lo real, que Lacan gusta llamar *a*. Una versión de *la cosa, das ding,* atrapada en las redes de la historia.

Será el psicoanálisis en una siguiente torsión el que operará el rescate de la subjetividad nuevamente? La combinatoria inédita hasta aquí es ambos: Real sobredeterminado y ético, que constituye el sujeto del Icc. Freudiano, que no pierde aunque sujeto de *lalengua* su lugar responsable.

2. a. El postulado del supuesto operante que llamamos no-sujeto, su abolición en los postulados que Agamben demuestra en función, como aquel del que ya la ciencia comienza a dar razón, no deja de tener, como siempre ha sido, su existencia anticipada en la ficción y sus reveses siniestros. La clonación 17, existente aún en la ficción, por el momento es el único cuerpo que le conocemos a esos seres sin alma, el cuerpo de las imágenes y de las imaginaciones, que sólo en cuestión de tiempo pasará del otro lado de la pantalla a nuestros hogares, por el momento, son imágenes reales a las que falta legalizar 18 -incluir en lo simbólico- para que entren al mundo de los seres… ¿vivientes?

Ya en las películas de sábado a la tarde, las vistas por la mayoría -no en un cine independiente para excéntricos-, se plantea como comedia la relación entre alguien y su clon: la dificultad de distinción entre ambos para sus seres queridos, hasta la gran mejoría experimentada en las relaciones con su mujer cuando es el clon el que participa de ellas y no el sujeto.

Un mundo feliz, no recrea clones, pero lleva a la escena ese mundo de sujetos sin fallas, programados para desear aquello que deben a los fines del Bien Común encarnado en la productividad y otros ideales. Ya conocemos la ironía del final.

"Inteligencia artificial", combina en la ficción un costado de más difícil digestión porque ya no es la programación de la humanidad, su robotización, sino la humanización de los robots, donde el robot siente amor, encuentra paradojas y decide, elige…algo no calculado por el programa… Nuevamente en la completud que anula toda falta se abre el abismo, la grieta. 19 En la ficción la división, el más allá real con su potencia irracional junto al amor se traslada al robot, ese del cual nadie dudaría que su pensamiento es uno: el programado. Es el mismo programa el que se independiza de su autor. El programa cobra vida.

Lo siniestro, aún mucho antes lo encontramos en la literatura: la figura del científico Coppellius en *"El hombre de la arena"* de Hoffman nos presentaba un clon, aunque aún sin nombre científico, en Coppellia, la muñeca que provoca el suicidio del protagonista…su partenaire.

Quizás con otras metáforas, Franckestein, ya era un clon, aunque la vida en él era tomada del rayo. Es una corriente natural, en definitiva. Y también tenía sentimientos, in calculados, presentes en la ficción de ese modo.

Más perfeccionados, los replicantes de Blade Runer, son el eslabón en la ficción entre Franckestein y los clones. También lo no calculado, la humanidad imposible de la máquina, irrumpe en la escena, figurada en la vida independiente de la autoridad *-autoritas, también pater*, también*ancestro,* tambié *n dios-,* que también los replicantes toman. 20

Nos causan extrañeza, hasta acostumbrarnos, todas las formas de robotización que tenemos ofertadas:

Los tres mensajes predeterminados en nuestra computadora para responder al otro, como únicas alternativas de respuesta; los textos sin voz, sin nuestro tono, sin los vaivenes del humor… Los cercenamientos del sujeto en sus múltiples formas.

El sujeto desvastado de la modernidad –ese que también es tan funcional al mercado como a la dominación, sin ánimo de maquiavelismo implícito, todo lo contrario, ya que es en el authomatón que se engendra- habilitado en esta lógica que le provee oportunidad y consistencia, ese sujeto que puede elegir entre tres mensajes de texto armados por nadie, sin decirlos, sin escucharlos, sin estar en ellos, sin voz, sin ver al otro, sin cuerpo, sin goce, sin falta, sin deseo, sin agujeros, sin relación con el Otro …

¿Es posible abolir esta dimensión propia del sujeto?

La dimensión ética del sujeto también es política.

(…)

Podríamos preguntarnos ¿qué diálogo es posible con la modernidad, que relación a la cultura de abolición del sujeto es posible al psicoanálisis?, seguramente podemos combinar una respuesta:

> *Yo sé la sublevación, la vuelta posible en el poder establecido, la insurrección, que se puede provocar con tal torsión en el espíritu del científico, del filósofo (del político). Muchos de nosotros hemos tenido con sostenedores de la ciencia, o de la filosofía (y lo que es más curioso, del psicoanálisis también) discusiones, en las que se somete una idea 21 a una fuerza que la mueve por presión, (de sus argumentos, de sus pruebas, de la puesta en formal de lo real), o por choque, permitiendo ponerla así en movimiento o desarrollarla en una dirección, o hacerla vacilar. Estas discusiones acaloradas, a veces logradas, a veces fallidas, pueden permitirnos decir que hay medios de escucharse/entenderse"*

Cada uno de nosotros somos también un sujeto moderno, de eso estamos los analistas en el mejor de los casos, advertidos. No curados.

Andrea Perdoni.

Notas (números entre paréntesis):

I. Lógica que la arqueología del saber revela si leemos sus capas, tal como ha Freud se mostró también, Agamben con Foucault, proponen más que una necesidad teórica una operatoria de los hechos, podríamos decir intentando dar cuenta de ella.

> "(…)superar la lógica binaria significa transformar cada vez las dicotomías en bipolaridades, las oposiciones sustanciales en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares que están presentes en cada uno de los puntos sin que exista posibilidad alguna de trazar líneas claras de demarcación. Lógica del campo (…) significa entre otras cosas que entre A y – A se da un tercer elemento que no puede ser, un nuevo elemento homogéneo y similar a los dos anteriores: él no es otra cosa que la neutralización y la transformación de los dos primeros".

I.a La bipolaridad constitutiva del campo del derecho, el núcleo problemático constitutivo del orden jurídico desprendido en la investigación es la relación entre *anomia y derecho* ,dos caras por las que el derecho "parece estar siempre dentro y fuera de sí mismo, a la vez vida y norma, hecho y derecho (que son desprendimientos de la polaridad primera) *El estado de excepción* es el lugar en el que esta ambigüedad emerge a plena luz del día y a la vez el dispositivo que debería mantener unidos ambos elementos contradictorios. *El estado de excepción* es lo que constituye el nexo y lo que lo borra, lo que lo funda y lo que lo rompe. La ruptura de ese nexo equivale a la disociación entre acto y norma, entre vida y lenguaje; bien un uso de las cosas y los cuerpos sin norma, tanto como el derecho pura forma sin ninguna relación con la vida.

I. b A la bipolaridad inicialmente planteada entre derecho y vida, anomia y norma, lenguaje y cosa, subyace otra en términos del derecho, no tomada por Agamben, pero en torno de la que se desplegó hasta aquí la historia del poder en Occidente: la que Heguel denominara –en una concepción bipolar que tuvo otro nombre- la dialéctica del amo y el esclavo. 22

II. En el que + y – se atraen, positivos y positivos se repelen, produciéndose de este modo las combinatorias posibles aislables matemáticamente por engendrar series… de movimientos, de repeticiones…

I.c Es la lógica que proponemos para nuestra tesis respecto del sujeto para el que aún no logramos acuñar un nombre: el sujeto que está en el reverso del sujeto cartesiano, su cara oculta a Occidente ¿hasta Hiroshima?, del sujeto-uno, el individuo; al sujeto-cero, abolido, negado. En la lógica de la bipolaridad: S y –S.

Notas (números sin paréntesis)

1 Los números entre paréntesis están referidos a las notas al final del artículo.

2 Es la función del Yo, sujeto del "Pienso luego…"

3 Poussèes, es el sintagma utilizado, del verbo: puosser: someter (a algo o a alguien) a una fuerza que lo ponga en movimiento que lo agite por una presión o choque permitiéndole así ponerse en movimiento y desarrollarse en una dirección // fuera de sí, también, bascular.
Tomado de nouveau petit Le Robert.

4 (versión en francés)

5 Todo ensimismamiento concluye con la abolición del Yo, al punto de ser la modalidad de desubjetivación implementada en toda iniciación religiosa, en la hipnosis, en técnicas varias de acceso a otros mundos (chamanismo, budismo, misterios eleusinos…) lo que constituye el material de toda otra línea de trabajo.

6 -Agamben, a quien seguiremos en una serie de premisas, corta el intervalo en el tiempo recortando un período de la modernidad pensado a partir de la segunda guerra hasta hoy-

7 Corporizado en primer término en el marco histórico contiguo a la Segunda Guerra mundial, por la abolición subjetiva en el Campo de Concentración

8 en su versión cientificista… ¿hay otra?

9 Pág.25 Ob.

10 Tingsten, 1934, citado por Agamben, pag 32.

11 Es claro que nadie puede ser condenado en una guerra por asesino.

12 Schmitt, 1925

13 La enunciación teórica de tales aporías tiene su correlato explícito en afirmaciones tales como "Ningún sacrificio es demasiado grande para nuestra democracia y menos que menos el sacrificio temporario de la propia democracia" conclusión de un libro cuyo autor Rossiter es un eminente teórico del derecho que no cuenta con la bipolaridad sino con dicotomías. En este terreno, la diferencia es la ubicación de cada quien más a la derecha, más a la izquierda, considerados como polos opuestos sin la lógica de campo que los aúna, dónde tan llamativamente se repite que cuánto más se aleja uno de otro, más se acerca, coincidiendo los extremos. Hablo de lo coincidentes que fueron Stalin y Hitler, a la derecha y a la izquierda, en el extremo del campo de fuerzas.

14 A la que no dedicaremos más que estas palabras en este momento, por ser necesario el desarrollo de un conjunto de conceptos, su elaboración y su puesta en evidencia para poder debatir con las mismas, enriquecedoras de nuestro pensamiento por excitarlo al tensar sus líneas de fuerza en la diferencia con él.

15 No hemos de dejar de señalar que en nuestro país tomando la escala nacional, las leyes de obediencia debida y punto final, constituyeron hasta estos días un claro ejemplo, siendo la excepción legalizada a las leyes que sancionan los crímenes de lesa humanidad, que exceptuaron a todos los responsables de la dictadura de crímenes varios que van desde 30.000 desaparecidos hasta el aumento vertiginoso de la deuda externa… Estado de excepción que no se redujo al intervalo limitado al Proceso de Reorganización Nacional, sino que se sancionan con la democracia, y hasta fueron leídas por muchos en su momento como condiciones del sostenimiento de la misma.

16 Por supuesto también hay junto a los programas para sanar, los programas para enfermar… como la anamorfosis nace con la perspectiva.

17 ya en la frontera en la que "un instante más y la bomba estallaba", ¿estalló o no?, en ese mismo tiempo es posible hablar de ella-

18 Lo que ya está en marcha.

19 Es así que los robots son la versión programada y comprable de lo que los humanos sueñan, desean y no pueden tener: un hijo amante, en el caso protagónico, También los hay amantes que nunca harían sentir a un marido cornudo (¿), prostitutas, gigoló; perfectos, ideales, así programados en todo sentido. Ese sueño puede volverse una pesadilla.

20 Es notable como en cada una de las ficciones nombradas, la humanización de la máquina tiene dos coordenadas, el amor e ir más allá del Padre, articulados.

21 Esta misma del sujeto uno o ninguno: anverso y reverso.

22 Es posible concebir que la combinatoria es de cuatro términos a lo largo de la historia: la polaridad supuesta por Agamben a la que hay que conjugar en cada momento la ya despejada por Heguel, pero esto sería objeto de otra tesis a trabajar.

Por la ex-sistencia de un significante nuevo!

Tania Coelho dos Santos

Con que sueñan los analistas?

El sueño de nuestra época es el de maximizar el goce útil. Lo que camina en la superficie del gusto es la mensuración generalizada. Medir, reglamentar, distribuir, homogenizar cada goce. Garantir el placer seguro y disipar cada mal-estar. El desencantamiento con el mundo crece, encuanto se vacian los poderes de la poesia. En el siglo pasado, el sueño freudiano prometia un horizonte enteramente otro. El deseo inconciente, la otra escena y la censura son nombres de un real desconocido hasta entonces por la ciencia. Distintamente, de otros tantos descubrimientos científicos, el lazo entre el psicoanálisis y el deseo de su creador es inseparable. Podemos recogerlo *in statu nascendi*, entre las imágenes de su "sueño de la injección de Irma". Freud relata que Irma le muestra la garganta infectada por la difteria. *"Estabamos directamente conscios también del origen de la infección....mi amigo Otto le aplicaba una injección de un preparado de propil, propilos...ácido propiónico...trimetilamina (yo veía adelante mío la fórmula de ese preparado en gruesos caracteres") (1) El* significante **trimetilamina** es la respuesta real a la pregunta sobre la causa de la neurosis. El alude al poder de la sexualidad. Para Lacan, ese sueño interpreta (2) el deseo de Freud creando el psicoanálisis, que es el saber sobre la causa sexual de la neurosis. Ese sueño, *realiza,* un pasaje de la suposición a la *ex-sistencia* (3). Efectua en lo real aquello que Freud se prometió a si mesmo, en la casa donde tuvo ese sueño. (4) "en esta casa, el 24 de julio de 1895 el secreto de los sueños fue revelado a Sigmund Freud." El nacimiento del psicoanálisis es un momento de triunfo de la poesia sobre el cientificismo.

En el primer tiempo de su retorno a Freud, Jacques Lacan adhiere al sueño freudiano. Formaliza la práctica psicoanalítica al revelar que los principios de su poder, así como su finalidad, dependen de la primacia que en ella se concibe al significante, al nombre del padre. Solamente más tarde, en su enseñanza, puede señalarse que la realidad psíquica, el inconciente y el Complejo del Edipo nacen de lo que el "sueño freudiano" (5) devia a la religión. Esa nueva interpretación del deseo freudiano, deja aparecer un deseo propiamente lacaniano. Este deseo es testigo del despertar de Lacan y se puede verificar por medio de la tesis por excelencia de su enseñanza: la de que "no hay relación sexual". Estamos delante de la ex-sistencia de Lacan - con respecto a la transferencia con Freud.

Son contemporaneas de este corte, la ruptura con la IPA, y la introdución de un concepto nuevo, el del "***objeto a***". Este cambio de posición con relación al inventor del psicoanálisis, nos dejó como herencia una clínica del atravesamiento del fantasma y una concepción del final del análisis como extracción del ***objeto a***. JAM (6) viene elaborando, entre tanto, una nueva tesis sobre la "última enseñanza de Lacan". Lo esencial, en ese período, es la respuesta lacaniana a la cuestión: "*que quiere una mujer?"*. (7) Esa es la ocasión de una notable inversión de perspectiva (8) en sus elucubraciones sobre la clínica. Despues de formalizar el Complejo del Edipo freudiano, de construir las relaciones entre el objeto del fantama y el significante, en un salto sorpreendente él nos enseña que la mujer no se reduce al "***objeto a***" de la fantasia sexual. El enigma freudiano de la feminidad - habitante anónimo de un "continente negro" - alcanza una formalización inédita. (9) La feminidad, en su versión lacaniana, es una experiencia de la sexualidad que obedece a la lógica del no-todo, ubicándose de tal manera, "más allá del Edipo". Su matema es S (Ⱥ).

Desde entonces, hay dos maneras de hacer suplencia de la desproporción entre las palabras y las cosas, me refiero a la así llamada inexistencia de la relación sexual. Del lado masculino, el parcero del hombre es el fantasma, $<>a, es con el inconciente que él hace el amor. Del lado femenino, el Otro que responderia como compañero, no existe. La mujer fantasia con aquello que hace obstáculo al encuentro. Su parcero es "sin límites", es Dios. Del lado masculino, la castración es la condición de la identificación de cada uno a la excepción, al Nombre-del-padre, según uma lógica para-todos. Del lado femenino, no hay excepción a la castración, el real es sin ley. La mujer es no-toda. Decir que la mujer no existe, es afirmar que ella no se constituye en la dependencia de una identificación al modelo. Las mujeres, se cuentan una a una, y si llegan a hacer algún conjunto, es inconsistente y abierto. Como la respuesta lacaniana al enigma de la femenidad renovó las clásicas cuestiones kantianas? Qué podemos saber, hacer y esperar de un análisis, cuando orientada por la lógica del no-todo? Que nos enseñan esas respuestas de nuevo sobre los poderes del significante?

Prolongar la reflexión lacaniana sobre la ética es esencial para continuar el debate sobre los principios del poder de la práctica psicoanalítica, más allá de los standards. Esa práctica, que se limita a la función y al campo de la palabra es del lenguaje, es el analista quien la dirije. Recuerdo las palabras de Lacan, *"por eso es que el analista es menos libre en su estratégia de que en su táctica. Prosigamos. El analista es aún menos libre em aquello que domina la estratégia y la tática, o sea, en sua política, donde él haria mejor en sua falta-a-ser que en su ser."* (10) En el campo de la ética, Lacan hizo actuales las respuestas a las cuestiones kantianas esenciales. (11) Que puedo saber? Que debo hacer? Que me es permitido esperar? Como él nos recuerda, el *saber es supuesto como sujeto del inconciente*. Luego, es una cuestión de lógica, no puedo saber nada que no tenga estrutura de lenguaje. Su respuesta, por lo tanto no repite la respuesta kantiana. No supone al hombre la libertad del celibato. Lo real, en el discurso en que se articula el inconciente, no se reduce a la universalidad, (12) pues lo real cuando lo consideramos en esta vertiente (13) apenas, apaga al objeto *causa* de ese discurso que es siempre singular.

Entonces, un analista *solo puede hacer, aquello que hace*: de su práctica extraer una *ética del Bien-decir*. Considerando que el sujeto que habla, no es libre en sus relaciones com el objeto de su deseo, se trata de no dejarlo abrir mano de él. Y como toda ética es relativa al discurso que la sostiene, es obligatorio concluir que "*saber lo que hacer*" es algo propio al discurso analítico. Así también, preguntar lo que se puede esperar de un análisis, es de cierto modo tautológico. Solo espera algo de un análisis quien ya está comprometido en la *transferencia*, en relación al sujeto supuesto saber. Diciendo esto, Lacan concluye que no recomienda el análisis a los canallas, a los *non-dupes*, (14) a los que no le suponen saber al Otro. De esta experiencia no resultaria nada además de tornarlos más burros. Pienso que el revés es todavía más problemático: una análisis puede hacer de los canallas, burros?

Despues de Lacan, (15) ya no ignoramos que la moral kantiana, y su aspiración universalizante, el imperativo categórico depende de un objeto patológico: la voz en la conciencia. Recientemente, JAM (16) hizo un descubrimiento esclarecedor sobre las quatro palabras en latin que encierran el comentário kantiano sobre el imperativo categórico, al final del primer capítulo de la Crítica de la Razón Práctica. Son las siguientes: *sic volo, sic jubeo* (17) En su pesquisa, JAM esclarece que encontró esas palabras en las Sátiras de Juvenal – escritor satírico romano - en el capítulo VI, cuando el aborda las razones por las cuales un hombre debe, o no, casarse. Caso por caso, él demuestra que no deve casarse con mujer alguna. Las palabras, *hoc volo, hoc jubeo*, aparecen en el momento en que aboga una ética de celibato, que él justifica basándose en los daños que una mujer causa a un hombre. La tirania del capricho femenino, es la fuente en que se inspira la voz del deber en la conciencia. Esto prueba que la moral universalizante masculina – que somete todos los hombres a la castración – alimenta la sujeción al super-yo, e incita, por consiguiente, al goce en la transgresión. La voz, es el objeto patológico, resto de la Cosa (*Das Ding*) que resurge parcializada sobre las especies del goce no-todo, el ***objeto a***. Por eso, el discurso analítico, promueve el ***objeto a*** voz en lugar del agente, extrayendo el ser hablante de la sujeción al super-yo.

Cuando Lacan lanza una respuesta nueva al enigma de la feminidad y postula un otro goce, el goce del ser hablante, no temos ahí una redefinición del campo patológico? El **sujeto** determinado por lo simbólico, que un significante representa para un otro significante, es **sujetado a la voz**. El**ser hablante**, S(Ⱥ) que no encuentra en el otro un significante que le corresponde, es el **agente de la voz**. Él es solo, impar, sin Otro. Él ex-siste al inconciente y a la cadena de los significantes. La voz del significante es causa del goce, él vivivifica el cuerpo. Luego, allá "donde eso habla, eso goza de lalengua". El goce d' appalabra, no se dirije al otro y no ofrece ningun diálogo. Entre tanto, cuanto a esa nueva patologia, necesitamos todavía distinguir los goces que ella appalavra: el bla-bla y la poesia. El bla-bla refuerza la tendencia contemporanea al relativismo, al subjetivismo, al psicologismo. Lo explico, el declinio de la imago paterna se hace acompañar del avance de las reinvindicaciones a un igualitarismo democrático. El valor de verdad de la palabra se vacia. Cuando todos tienen razón, toda razón se reduce a opinión. La experiencia analítica se arriesga, también ella, a reducirse a una experiencia literária, estética y puramente narrativa. El lugar del analista corre el riesgo de ser rebajado al de un avaliador benevolente que se limitase a sancionar: "así es si le parece". Gesto que revela menos de la ironia socrática, que se hacia guardiana de la coherencia del Otro, de que de la debilidad generalizada, propia a la enfermedad de la mentalidad que aísla la contabilidad del goce útil en la cultura pos-moderna. El valor oracular del significante, reducido a la banalidad del bla-bla, vacia, profundizando el desencanto en la civilización. Como servirnos del S (Ⱥ), de su afinidad con la lógica del no-todo y con la experiencia de la inexistencia del Otro, sin caer en el abismo de las prácticas democráticas e intersubjetivas, en las reinvindicaciones igualitarias o en el goce del individualismo autista?

La pregunta entonces es: como la lógica del no-todo afecta los princípios del poder de la cura analítica? Cuales sean: la ética, la táctica, la estratégia y la política del analista? La inversión de perspectiva (18) cuanto a los efectos del significante sobre el goce (de mortificador a vivificante) soluciona el punto que Freud no descubrió como ultrapasar: la identificación al falo que limita la palabra y la relación entre los significantes. En análisis terminable e interminable él verifica que el falo y la castración funcionan como una roca intransponible. Afirma que ese es el obstáculo al acceso a la feminidad. Resolver el enigma de la femenidad, responder a la cuestión "de lo que quiere una mujer", fue el camino que Freud nos dejó para avanzar em relación al final del análisis. La lógica del no-todo, permite un avanzo en la formalización del fin del proceso analítico. Ella nos permite contraponer a la identificación fálica, el goce autista sin Otro. En una análisis ella equivale al descubrimiento de la universalidad de la castración. No hay excepción. Es el desastre del Otro. Es la vacilación del falo y de las posiciones sexuales masculina y femeninas que le son correlativas: la amenaza de castración y el penisneid.. Como terminaria entonces un análisis? En la produción de un sujeto desidentificado, que verificó que todas las verdades son relativas y, por fin, concluye que no hay nada en este mundo que no se reduja a pura ficción? En un sujeto que cruzó los velos de su fantasma y, ahora sabe lo que quiere, y con que se satisface?

El matema (∀) --- S, es la tese de JAM, (19) escribe lo que subsiste al desastre del Otro, del encuentro con ∀, con la inexistencia sexual, con el Otro que no existe**: "Yo *inscribo con ese significante la tesis, la posición, la afirmación de que aquello que se pone fuera de lo que acaba de derrumbarse, aquello que se pone como resultado de lo que se anula y se apaga" .*** (20) El significante que se ubica fuera de ese Otro que termina de derrumbarse, es el significante de la ex-sistencia, es un significante absoluto, no es relativo a la cadena de donde se separó. Este significante designa la posición de lo real y es el correlativo del "Otro que no existe". El esfuerzo de Lacan en fundar una ex-sistencia, considerando la enseñanza reciente de JAM, se renueva en el Seminario XX. El saber en la cadena significante es solamente supuesto. El sujeto ahí es supuesto saber. Ningun analista se preocupa en verificar su adecuación a la realidad externa. Él nos recuerda que: Lacan recomienda en el comienzo de su enseñanza, que el análisis deve fijarse al sujeto como supuesto de aquello que él dice. Él señala, "***ésta suposición no es una existencia",*** su símbolo es $. Sin embargo según JAM, Lacan pensó de varias maneras durante su enseñanza, si es posible - partiendo de la suposición de saber - alcanzar una realización del sujeto, una ex-sistência, algo de lo real.

Esto me lleva a concluir que las diferentes formulaciones sobre el final del análisis en Lacan fueran diferentes maneras de concebir ese saldo real de la experiencia analitica. La asunción de la castración y la destituición subjetiva, la lógica del fantasma y la invención del ***objeto a***, fueran en su tiempo maneras de pensar el pasaje de la suposición a la existencia. En su última enseñanza, el real sin ley y fuera del sentido son una nueva manera de pensar el final de la análisis y la ex-sistencia. En el recorrido de un análisis, la destituición del sentido produce como efecto del significante un real que se sostiene por si mismo. Fuera del Otro, el *hablanteser,* como significante, es sin ley, él es real. De tal manera, la interpretación del analista no es la palabra que apenas revela la verdad. Lo esencial es que la contingencia de su acto sea un *savoir faire (techné)* que participa de la creación (*poiesis)*, o producción de la verdad que solo puede ser medio-dicha. (21)

Las condiciones éticas tanto de la demanda, cuanto del ejercicio del psicoanálisis en el mundo globalizado, nos obligan a hacer la apuesta en la potencia de tomar al ser hablante como ex-sistencia, como real. Es necesário restaurar la potencia poética de la palabra, cuando se ahonda la inconsistencia del Otro con seus comités de ética (22) y el vaciamiento de toda palabra oracular (23), amenazan ahogar la experiencia de la palabra en la reciprocidad del diálogo y en la simetría de la relación intersubjetiva. El lazo analítico necesita restablecer el valor de la asimetría simbólica. Él enfrenta el declinio de la organización edipica y el avance del discurso de la ciencia y de sus aparatos de gestión de salud mental y del mal-estar (24), que parecen prometer un estado generalizado de des-responsabilidad del ser hablante. Observamos hoy una banalización masiva de la palabra. Esto nos exije una fidelidad renovada a los principios de su poder. Como Lacan bien formulo: "*que a esto renuncie, principalmente, aquel que no consigue incluir en su horizonte la subjetividad de su época"* (25). Sostenemos una prática de la palabra, que sabemos ser cada vez más conflictuante con los valores de la cultura. Con que sueñan los analistas lacanianos? Soñamos poder despertar nuestros contemporáneos del sueño del bla-bla-bla.

Notas

(1) Freud, S. [(1895) 1900] La interpretación de los sueños, in ESB, Imago Eds, R. J., 1972

(2) Interpretar, em la vertiente poética es el arte o la produción del artesano. Cf. Solano, E. Papers número 4: A poiesis analítica.

(3) Aún según Solano, E. op.cit 2003., la interpretación en su vertiente poética es la causa del pasaje de la no-existencia a la existencia.

(4) Carta a Fliess, de 12 de junho de 1900, número 137. " Usted supone, escrebe a Fliess, que algún dia una placa de marmol será colocada en la casa, inscripta con esas palabras..."

(5) Lacan, J. RSI (I974/75)

(6) Referencia abreviada a Jacques Alain Miller.

(7) Lacan, J. (1972/73) Le Seminaire XX, Encore, estabelecido por Jacques Alain Miller, Seuil, Paris, 1975, pag. 75

(8) Cf. Miller, J.A. "Le dernier enseignement de Lacan " in: La Cause freudienne, Revue de Psychanalyse, no. 51, Diffusions Navarin Seuil 2002 pags. 7-34

(9) Lacan, J. 1975, op. cit. pag. 75

(10) Lacan, J.(1966) La direction de la cure analytique et les principes de sont pouvoir, Ecrits, Seuil, Paris, 1966 pag. 589.

(11) Cf. Lacan, J. Télévision, Seuil, Paris, 1974 parte VI

(12) Como demonstramos antes, lo real reducido a la universalidad de la ley, se confunde con el lugar de excepción del padre muerto.

(13) Cf. Lacan, J. (1973) Télévision in: Autres Ecrits, Paris, Seuil, 2002, pags 541

(14) los que no creen en los semblantes

(15) Lacan, J. "Kant avec Sade" (1963) in: Écrits, Éditions du Seuil, 1966 pags. 765-792

(16) Miller, J. A . "Une incroyable exaltacion' in: Lakant, Collection Huysman, Dif. Navarin Seuil, pags 27/42

(17) Asi deso, asi ordeno

(18) El término "inversión de perspectiva" fue introducido por JAM como la esencia del sexto paradigma lacaniano del goce: Miller, J.A.Les sis paradigmes de la jouissance in: La Cause Freudienne, número 43, 1999, pags. 24-29

(19) Miller, J. A L'existence, in Revue de La Cause Freudienne, número 50, pag. 11

(20) Miller, J.A op.cit 2002

(21) Cf. Solano, E. Papers número 4, op. cit. 2003

(22) Laurent , É. Et Miller, J.A (1996/97) " L' Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique", seminario inédito, clase I.

(23) Miller, J. A (2002/03) Un effort de poèsie, Cours du Département de Psychanalyse Paris VIII, seção I e II

(26) Miller, J.A et Milner, J.C Évaluation, Entretiens sur une machine d'imposture, Agalma Eds., 2004 pags. 7-30

(27) Lacan, J.(1953) Fonction et champ e la parole et du langage, in Écrits, Seuil, Paris, 1966 pag. 321

Bibliografia

Freud, S. [(1895) 1900] La interpretación de los sueños, in ESB, Imago Eds, R. J., 1972

Lacan, J.(1953) Fonction et champ e la parole et du langage, in Écrits, Seuil, Paris, 1966 pag. 321

Lacan, J.(1966) La direction de la cure analytique et les principes de sont pouvoir, Ecrits, Seuil, Paris, 1966

Lacan, J. "Kant avec Sade" (1963) in: Écrits, Éditions du Seuil, 1966

Lacan, J. (1972/73) Le Seminaire XX, Encore, estabelecido por Jacques Alain Miller, Seuil, Paris, 1975,

Lacan, J. Télévision (1973) in: Autres Ecrits, Paris, Seuil, 2002

Lacan, J. RSI (I974/75), Assotiation lacanienne International

Laurent , É. et Miller, J.A (1996/97) " L' Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique", seminario inédito, clase I

Miller, J.A.Les sis paradigmes de la jouissance in: La Cause Freudienne, número 43, 1999

Miller, J. A L'existence, in Revue de La Cause Freudienne, número 50, 2002

Miller, J.A. "Le dernier enseignement de Lacan" in: La Cause freudienne, Revue de Psychanalyse, no. 51, Diffusions Navarin Seuil 2002

Miller, J. A . "Une incroyable exaltacion' in: Lakant, Collection Huysman, Dif. Navarin Seuil, 2003

Miller, J. A (2002/03) Un effort de poèsie, Cours du Département de Psychanalyse Paris VIII, seção I e II

Miller, J.A et Milner, J.C Évaluation, Entretiens sur une machine d'imposture, Agalma Eds., 2004

Solano, E. Papers número 4: A poiesis analítica.

La identidad en la era del capitalismo transnacional

Ana María Gatto Cáceres

ENTRAMADO DE LA IDENTIDAD, LA IDEOLOGIA Y LA CULTURA

Si nos detenemos a pensar acerca de conceptos tales como: mundialización, posmodernismo, globalización, aldea global etc., empiezan a surgir interrogantes tales como; ¿qué pasa con las identidades en un contexto como el que proveen estos significantes?, ¿serán diferentes a las de otras épocas?, ¿qué cambió en torno a esto que pueda resultar en significaciones propias de éste momento de la cultura, en el cuál la escala es mundial?.

Amin Maalouf, se pregunta por qué si la identidad es una trama compleja y rica de rasgos que tienen a su vez una cierta jerarquía entre sí, y que puede ir cambiando a lo largo de la vida; queda reducida a un solo rasgo ó pertenencia que es valorada. Lo cual instalaría a hombres y mujeres en una actitud sectaria y parcial que los haría intolerantes y hasta asesinos. Esto lo atribuye a una actitud tribal que sería necesario abandonar para que no se repitieran el racismo, los nacionalismos, la arrogancia colonial y la xenofobia. Este desprecio hacia determinadas pertenencias que son desvalorizadas desde la cultura dominante, por ejemplo la adscripción a ciertas religiones, el color de la piel, la pertenencia a ciertas naciones, el sexo; dividirían al mundo en "los unos" y "los otros" enfrentados e irreconciliables entre sí. El autor entonces propone que se acepten las diferencias, que se le posibiliten identificaciones diversas a la gente de manera tal que no quede la identidad reducida a un solo rasgo dominante y excluyente, que lleva a la intolerancia y la ira.

Tomaremos esta problemática para analizar entonces ¿qué pasa con la identidad en la posmodernidad?, e intentaremos agregar otros elementos, que desde nuestro lugar ó perspectiva nos permitan entender los fenómenos de los que habla Maalouf. Para ello comenzaremos haciendo una breve reseña de los conceptos que utilizaremos en relación a la misma: es decir la identificación, el Yo, el Yo Ideal, el Ideal del Yo y su relación con la ideología y la cultura.

J. Laplanche, y J. B. Pontalis, en su Diccionario de psicoanálisis, dicen acerca de la identificación:

> "Proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. La personalidad se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones" (1.981: 184).

Podemos decir de manera sucinta, que la identificación en los/las sujetos se realiza con "objetos"; es decir personas (asimilación del yo a un yo ajeno), o rasgo de una persona, (objetos parciales). A su vez, el conjunto de identificaciones de un/una sujeto conforman lo que se llama la identidad, que no es necesariamente un sistema relacional coherente; el Ideal del yo, por ejemplo, se constituye a partir de identificaciones con ideales culturales que pueden estar en conflicto entre sí.

En cuanto al Yo, podemos decir:

> "Instancia psíquica que Freud distingue del ello y del superyó en su segunda teoría del aparato psíquico. Desde el punto de vista tópico el yo se encuentra en relación de de pendencia, tanto respecto de las reivindicaciones del ello como a los imperativos del superyó y a las exigencias de la realidad. Aunque se presenta como mediador, encargado de los intereses de la totalidad de la persona, su autonomía es puramente relativa.....". (J. Laplanche, J. B. Pontalis. 1.981: 457).

Para freud el Yo es ante todo la proyección de una superficie corporal. Lacan lo trabaja a partir de la teorización del estadio del espejo, en tanto lugar del desconocimiento, de alienación en el que el/la sujeto se enajena, transformándose en ese otro que es su imagen; y cuyas características principales son la inercia, la permanencia y la inversión.

Tenemos también que definir al Ideal del Yo:

> "Término utilizado por Freud en su segunda teoría del aparato psíquico: instancia de la personalidad que resulta de la convergencia del narcisismo (idealización del yo) y de las identificaciones con los padres, con sus substitutos y con los ideales colectivos. Como instancia diferenciada, el Ideal del Yo constituye un modelo al que el sujeto intenta adecuarse". (J. Laplanche, J. B. Pontalis, 1.981: 180).

A esto le podemos agregar desde Lacan, que el Ideal del yo es el lugar desde el cual el/la sujeto es mirado, el lugar donde se le dice qué y cómo debe ser para alcanzar la perfección exigida por el Yo Ideal. El Ideal del Yo, por lo tanto se puede construir como una función social e ideológica, que resulta de una identificación simbólica.

Y el Yo Ideal es:

> "Formación intrapsíquica que algunos autores, diferenciándola del Ideal del Yo, definen como un ideal de omnipotencia narcisista forjado sobre el modelo del narcisismo infantil". (J.Laplanche, J.B.Pontalis. 1.981: 471).

Para Lacan el Yo Ideal es la primera forma en la que el Yo se aliena, constituyendo la unidad del cuerpo en la imagen aún sin predicado, sólo la unidad; siendo por lo tanto su punto de partida y permaneciendo como exigencia formal de perfección. Constituyendo de esta manera una formación narcisista, que resulta de la fase del espejo y que pertenece al registro de lo imaginario.

Ahora bien, estos conceptos son fundamentales para poder entender de que manera se inscribe un/una sujeto en su cultura, ya que 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 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.

Por otra parte, centrándonos en el campo socio-simbólico consideraremos que las significaciones que circulan en determinado momento histórico y constituyen una manera de "ver" el mundo, están articuladas en una ideología determinada que responde a cierta configuración del poder que constituye lo hegemónico.

Zizek (tomando la enseñanza de Lacan), conceptualiza en "El sublime objeto de la ideología", la red imaginaria ó fantasía que de algún modo sostiene, hace trama, define la posición del/de la sujeto con relación a los otros (relación imaginaria) en una sociedad. Cuestión que tiene otra dimensión fundamental, que nos determina como seres de lenguaje con relación al Otro, (relación simbólica), y que tiene efectos en el destino humano según su configuración. Esto es, hay una trama significante y fantasmática que sostiene al/a la sujeto, y le da un lugar con relación a los demás y con relación al Otro.

Este espacio ideológico está compuesto por elementos sin ligar, significantes flotantes cuya identidad se desprende de su articulación en una cadena con otros elementos, es decir que su significación surge del plus de significación metafórica. Es el "acolchamiento", a partir de determinados significantes nodales lo que detiene el deslizamiento de la significación y fija de esta manera el significado. Es decir que éste acolchamiento (point de capiton lacaniano), realiza la totalización que detiene la libre flotación de los elementos ideológicos; convirtiéndolos retroactivamente en partes de la red estructurada de significado.

Es así que cada elemento toma sentido en relación a los demás constituyéndose su identidad dentro de determinado campo ideológico. De esta manera la función de los puntos nodales es performativa, siendo por lo tanto fundamental determinar cual de estos puntos nodales totalizará ó dará sentido a la realidad, cuestión que está en juego en la lucha ideológica. (El sublime objeto de la ideología, Slavoj Zizek, 1.992: 125-126).

Si tomamos a la fantasía ideológica así constituida, desde lo cultural, en tanto ilusión inconsciente que crea una cultura dada y estructura una sociedad; podemos decir que ésta es en última instancia, una construcción ética basada en un "como si", que es sostenida a su vez por la creencia encarnada en la conducta práctica de la gente.

De esta manera la ideología se refiere a una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad, que cuando consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana sin que sintamos la incongruencia que está en su base, es exitosa.

Si analizamos esa fantasía, ese velo, nos encontramos con el multiculturalismo como lógica cultural que construye la realidad en la época del capitalismo avanzado.

Esta lógica funciona a través de ciertos significantes privilegiados como por ejemplo:

- La palabra "Globalización" que oculta en realidad la profunda escisión que subyace y determina las relaciones de poder dentro del sistema, ya que supone la extensión del mismo a todo el planeta, pero como si estuviera repartido de un modo homogéneo.
- La expresión "Aldea Global", que parece remarcar más aún el borramiento de las profundas diferencias entre las distintas partes que conforman al mundo capitalista.

Ambas entonces borran las diferencias, operación fetichista que toma la parte por el todo, mecanismo "princep" del capital neoliberal.

El significante "Multiculturalismo" parece nombrar a las diferentes culturas como si hubiera una aceptación de las diferencias, (operación inversa a la anterior) lo que constituye una negación del profundo eurocentrismo que subyace a toda la operatoria cultural propia de este sistema-mundo.

Se habla de "Países Emergentes", como si fuera posible para un país "emerger" más allá de esta configuración del mundo, sin que mediara para ello el reparto desigual del poder, y múltiples factores que lo condicionaran.

También aparece el lenguaje de la economía como discurso único y dominante, es decir como discurso hegemónico; que reduce a meros hechos económicos aquello que tiene una inmensa riqueza por el sólo hecho de ser humano y social. Escotomizando con sus conceptos una realidad compleja, con el efecto de confundir la parte con el todo ó viceversa.

Ahora bien, ¿cómo se articula el/la sujeto en relación a la fantasía ideológica que configura la realidad en la cultura, en determinado momento histórico?.

A partir de la articulación de los contenidos ideológicos (en éste caso los correspondientes al capitalismo multinacional), con la conformación del Ideal del Yo del sujeto, identificación simbólica mediante; y la interacción a su vez del Ideal del Yo con el Yo Ideal de los mismos, identificación imaginaria mediante.

Quedando así inscriptos en el campo socio-simbólico, y constituyéndose como sujetos, en tanto seres del lenguaje, a partir de determinadas significaciones que le proveerán un sostén, y constituirán una cierta manera de "ver el mundo", de manera tal que las creencias así construidas encarnen en prácticas cotidianas, convirtiéndose en algo "natural", que se transmite a través de instituciones tales como la familia, la escuela, los medios de comunicación, en especial la televisión, etc.

EL ESPACIO Y EL TIEMPO, COORDENADAS BÁSICAS.

"*Las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales tienen que ver con un sentido de territorialidad (que no se pierde ni en el exilio ni en una sensibilidad cosmopolita) y que incluye el idioma, la comida, los olores, el paisaje, el clima y todos los registros básicos que vinculan el cuerpo a uno o varios lugares*".
Walter Mignolo (1.996: 24).

Una vez establecida la articulación del sujeto con la ideología de la sociedad en la cual se encuentra inmerso, podemos tomar un aspecto de ésta para analizar qué ocurre con la identidad del mismo en este momento histórico del capitalismo transnacional.

Tenemos que el espacio y el tiempo son coordenadas básicas que hacen a la inserción de los/las sujetos en la realidad, y por otro lado que su concepción particular es a su vez resultante de una operación ideológica.

Renato Ortiz, caracteriza al espacio en las sociedades contemporáneas, como una territorialidad desarraigada, "ya sea entre las franjas de espacios, despegadas de los territorios nacionales, o en los "lugares" atravesados por fuerzas diversas. El desarraigo es una condición de nuestra época, la expresión de otro territorio" (1.996: 68).

La desterritorialización es el principio en el que se basa esta sociedad globalizada, que es fundamentalmente urbana, des-centrada, y cuya característica más sobresaliente es la movilidad. Ya sea de los individuos, de la información, de la mercancía, lo cual se opondría a lo que se considera fundamental para la constitución de la identidad de los pueblos es decir su "raíz". Que remite a algo fijo, estable, ligado a un lugar.

Para que la mundialización de la cultura se realice, es necesario que encarne en prácticas sociales cotidianas; un ejemplo de la movilidad y de la desterritorialización es la creación y utilización cotidiana de los supermercados, de Internet, de redes metropolitanas, en las cuales los/las usuarios/as tienen el conocimiento adecuado para circular, y que pueden pensarse como no-lugares ó lugares de paso.

Jameson analiza el tema del espacio en la posmodernidad, y nos dice que por un lado, el hiperespacio posmoderno trasciende la capacidad del cuerpo humano individual para organizar perceptivamente el espacio de sus inmediaciones, para ubicarse, y para representarse su posición respecto del mundo exterior; debido a las características de descentración, fragmentación, y movilidad del mismo. Por otro lado, a esta dificultad de representación se le suma, que es en sí misma una reduplicación de las características intrínsecas del capitalismo multinacional: circuitos financieros, capital virtual, producción de mercancías separada por segmentos en diferentes lugares del planeta, etc. El efecto que esto produce sobre la subjetividad es siniestro, ya que remite a otra compulsión a la repetición, a la pulsión de muerte, con la producción de angustia consecuente.

Si consideramos significantes nodales tales cómo "globalización" ó "mundialización" por ejemplo, se nos presenta una concepción del espacio a escala mundial, como algo inmenso sin límites en el cual estaría inscripto el/la sujeto; negando de esta manera las diferencias intrínsecas de su pertenencia a determinado contexto socio-cultural y no a otro. Produciéndose de esta manera la sensación de desarraigo, y la ruptura de la representación del cuerpo en relación con el espacio urbano exterior.

Esto no es sin consecuencias, si tenemos en cuenta que las características fundamentales de la imagen del Yo son la inercia, la permanencia y la inversión. La inercia implica que: "el Yo tiende a ser siempre idéntico, de no mediar alguna encrucijada que obligue al sujeto a modificar su imagen; es el caso del edipo, la pubertad, etc. Son momentos en los que el sujeto apela a algún ideal para identificarse" (D´angelo, Rinty; Carbajal, Eduardo y Marchilli Alberto, 1.985:)

Respecto de la permanencia podemos decir que ella explica la inercia, " es por ser una imagen alienante en la que el sujeto se reconoce, que va a ser necesaria su permanencia" (1.985:), razón por la cual se resistirá siempre a modificarse.

En cuanto a la inversión, es propia de la característica de la imagen del espejo: "lo que aparece de un lado en el cuerpo-por ejemplo una marca lateral de la cara- aparece en el espejo del otro lado". (1.985: 99)

También, nadie puede tener de sí mismo la certeza de coincidir totalmente con su propia imagen, razón por la cual un Yo siempre necesita reconocimiento para que se le asegure la permanencia de su imagen. Cuando este reconocimiento no tiene lugar, como en el caso en el que el sujeto se encuentra espejado en relación a lo "mundial", cuando se le niega el reconocimiento de su diferencia, aparece la amenaza de fragmentación y la respuesta agresiva consecuente.

El efecto ideológico resultante de este tipo de significación, redunda entonces en un aumento de la agresividad en los/las sujetos por causa de la amenaza de fragmentación que experimenta, por el efecto de desconocimiento que le llega desde la red imaginario-simbólica que lo sostiene. Es entonces necesario

desarticular el mecanismo fetichista de tomar la parte por el todo, de manera que el significante "globalización" quede en relación a la extensión del capitalismo a casi todo el planeta, pero no en relación a que esto signifique lo mismo en todas partes, para neutralizar sus efectos.

Cabe la salvedad de que esto es una generalización, y que en lo que a las subjetividades respecta es imprescindible estudiar caso por caso. Entonces es importante distinguir que lo que estamos analizando como generales son los efectos que producirían en las subjetividades ciertas significaciones de esta cultura, pero que la incidencia de los mismos es particular a cada caso concreto.

Por ejemplo hay un factor esencial a tener en cuenta y que tiene que ver con la posición de los/las sujetos respecto del poder. Esto que venimos enunciando acerca del efecto de desconocimiento sobre la subjetividad que proviene de la red imaginario-simbólica, no ocurriría de la misma manera en aquellos pertenecientes a las clases dominantes, que en este caso sí se pueden apropiar de la significación de ser ciudadanos del mundo, ya que su situación con respecto al poder es enteramente diferente de los sujetos pertenecientes a otros estratos sociales.

Dice Ortiz: "la mundialización de la cultura trae con ella, vectores poderosos de dominación, que se articulan en el nivel planetario. Por lo tanto, la situación de los lugares implica acomodaciones y conflictos. En ella estallarán los intereses que recortan a las sociedades". (R. Ortiz. 1.996: 66)

F. Jameson también lo expresa con claridad: "....toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales..." (1.995: 18,19).

Es decir que, las características de desterritorialización, de descentramiento y de movilidad del espacio posmoderno atentarían de alguna manera contra las características de la inercia y la permanencia de la imagen del Yo, con las posibles consecuencias de desestabilización de la identidad.

Y la característica de inversión de ésta imagen, nos lleva a la necesidad de los/las sujetos de verse espejados de alguna manera con respecto a la red imaginario-simbólica que los sostiene desde lo social, cuestión que está dificultada por la negación de las diferencias, portada por significantes tales como globalización ó mundialización, que nos remiten a "lo mundial", en detrimento de lo particular. Con el consiguiente efecto de desconocimiento, ó también desvalorización de la identidad.

Habíamos visto también el efecto de reduplicación de la angustia, en relación a la repetición en diferentes planos de los mismos mecanismos, (la fragmentación, la descentración, la desterritorialización del espacio por un lado, y los mecanismos del capitalismo por el otro; es decir la fragmentación de la producción de mercancías, el descentramiento de la producción, la globalización del sistema económico por otro). Cuestión que replica en el aparato psíquico, la compulsión a la repetición de la pulsión de muerte, (Automatón).

Si a esto le sumamos lo expuesto anteriormente, se nos presenta un panorama muy angustioso para la supervivencia y la estabilidad de la identidad.

Otro de los rasgos característicos del posmodernismo es la superficialidad que se encarna en la nueva cultura de la imagen, lógica del simulacro que no sólo replica la del capitalismo avanzado sino que la refuerza; y que conlleva un debilitamiento de la historicidad.

Jameson afirma que en esta cultura predominan las categorías espaciales por sobre las temporales, lo que contribuye a la superficialidad, a la falta de espesor de la percepción de la vida cotidiana ó de la vida psíquica. También el énfasis puesto en los íconos elimina toda significación del porvenir, por lo que la única manera de imaginarizar los cambios se daría a través del fantasma de la catástrofe. En el nivel social la imagen del terrorismo, de la guerra y en el nivel individual la imagen del cáncer por ejemplo.

Esta extinción de la profundidad, este predominio de la imagen en una cultura dominada por una lógica espacial, nos conducen a pensar en cuál será la organización de la temporalidad, y su estructura sintagmática. Jameson toma el modelo lacaniano de la esquizofrenia para abordar el tema, dice así:

> "....la propia identidad personal es el efecto de cierta unificación temporal del pasado y del futuro con el presente que tengo ante mí; y, segundo, que esta unificación temporal activa es, en cuanto tal, una función del lenguaje o, mejor dicho, de la frase, a medida que recorre a través del tiempo su círculo hermenéutico. Cuando somos incapaces de unificar el pasado, el presente y el futuro de la frase, también somos igualmente incapaces de unificar el pasado, el presente y el futuro de nuestra propia experiencia biográfica de la vida psíquica". (F. Jameson. !.995: 64).

La experiencia temporal en una cultura que hace un culto del aquí y ahora, ó del "¡téngalo ya!", parecería una colección de instantáneas, que a la manera de la esquizofrenia, estuvieran fragmentadas, desconectadas, cada frase separada de su contexto, como una serie de discontinuidades que carecen de relación con el tiempo. De esta manera se convertiría en un texto que para ser leído tuviera que recurrir a tener en cuenta las diferencias y no la unificación; quedando la periodización histórica y la dialéctica de lo dominante y lo subordinado fuera del mismo, (un ejemplo muy claro de esto lo constituye la estética del videoclip). El efecto sobre la subjetividad sería la angustia, la pérdida de realidad y también la euforia.

Ahora bien, tenemos por otro lado que la tarea fundamental del Yo, para poder orientarse, para poder auto-investir su propio espacio identificatorio, es apropiarse y defender posiciones; que nunca están a salvo de posibles usurpaciones que puedan advenir del exterior o del propio interior. Para ello cuenta sólo con retazos de relatos, a partir de los cuales deberá trabajar hasta lograr una construcción histórica que le aporte la sensación de una continuidad temporal. "Sólo con esta condición podrá anudar lo que es a lo que ha sido y proyectar al futuro un devenir que conjugue la posibilidad y el deseo de un cambio con la preservación de esa parte de cosa "propia", "singular", "no transformable", que le evite encontrar en su futuro la imagen de un desconocido, que imposibilitaría al que la mira investirla como la suya propia" (Piera Aulagnier.1984: 190).

Justamente el proceso identificatorio es la otra cara de ese trabajo de historización que transforma al tiempo físico en tiempo humano, construyendo un discurso propio. Es por la historia de la relación con sus objetos como el Yo se construye la propia. Y sólo puede sustentar su posición de deseante ocupando la de demandador confiado de que nunca le van a faltar objetos que demandar. Esta es la única manera de acceder al movimiento, al cambio, a la condición de estar vivo.

Vemos que es esencial al Yo la capacidad de historizar, condición que se ve dificultada enormemente, en una sociedad en la cual lo simbólico compele a que los procesos sean rápidos si es posible instantáneos. Donde está siempre presente el mandato de "no perder el tiempo", y cuyo funcionamiento remite más al proceso primario, que al proceso secundario.

CONCLUSIONES.

Si tomamos en cuenta este análisis de una parte del contenido ideológico de la posmodernidad, correspondiente a la era del capitalismo transnacional; entonces llegamos a la conclusión de que, al menos en lo que a esto respecta, y teniendo en cuenta cuál es la relación de los/las sujetos con el poder, esta cultura no favorece el proceso de identificación necesario para que estos/estas se estructuren de manera estable en relación al campo socio-cultural en el que están inmersos. Se dificultan las características más importantes del Yo, es decir la inercia, la permanencia y la inversión, y la posibilidad de historizar, tarea fundamental que el mismo debe realizar, en pro de su constitución y de su inserción en la realidad.

De esta manera tal como Maalouf expresa, se instala un "hambre de identificaciones" en los pueblos tal, que se favorece el terreno para la identificación compulsiva a un solo rasgo identitario. Como por ejemplo la pertenencia a una religión, a alguna secta, ó a algún nacionalismo extremo, por los cuales se prefiera morir antes que aceptar la diferencia con respecto a "los otros". Cuestión que en realidad remite a la propia supervivencia del Yo, aferrarse desesperadamente a cierto rasgo identitario probablemente sea lo único que queda en determinadas circunstancias, ante la amenaza de disolución de la propia identidad.

La angustia, la sensación de irrealidad, de confusión, de desamparo que todo esto produce, deja a los sujetos en inferioridad de condiciones frente a la ardua tarea de construcción de una realidad propia. No debemos perder de vista que estos mecanismos ideológicos se inscriben en la lógica de dominación de la cultura hegemónica (norteamericana para Jameson, centroeuropea y norteamericana para Wallerstein).

BIBLIOGRAFIA CITADA.

Laplanche, J. y Pontalis, J. B. Diccionario de psicoanálisis. Barcelona: editorial Labor, 1981.

D´Angelo, Rinty, Carbajal, Eduardo y Marchilli, Alberto. Una introducción a Lacan. Buenos Aires: Lugar Editorial, 1984.

Slavoj, Zizek. El sublime objeto de la ideología. México: Siglo XXI, 1992.

Mignolo, Walter. Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales. Casa de la Américas, 1.996. Cita tomada de Espacio, mito y cultura: Fortín Tebas de walter Cazenave, por Nora Forte y Raquel Miranda (UNLPam).

Jameson, Frederic. El posmodernismo ó la lógica cultural del capitalismo avanzado. Barcelona: Paidós, 1995.

Maalouf, Amin. Identidades asesinas. España: Alianza Editorial, 1999.

Aulagnier, Piera. El aprendiz de historiador y el maestro-brujo. Del discurso identificante al discurso delirante. Buenos Aires. Amorrortu, 1984.

Ortiz, Renato. Otro territorio. Buenos aires, 1996.

El devenir-mujer, ¿misión imposible?

Mélanie Berthaud Faraudo

La femme est donc, non seulement ce que la psychanalyse connaît mal (…),
mais ce qui, d'exister, met le savoir analytique en situation de suspens.
La formule est donc à lire dans l'autre sens :
est femme –ou vouloir-femme, pour respecter la littéralité de la formule freudienne-
cela même que la psychanalyse n'a pas su. 1
Paul-Laurent Assoun,
Freud et la femme.

La sexualité peut être femelle,
la libido ça ne peut être que féminine.
Françoise Dolto,
La sexualité féminine.

El psicoanálisis, por su particular naturaleza,
no pretende describir qué es la mujer –
una tarea de solución casi imposible para él.
Sigmund Freud,
La feminidad.

Justificación

La historia del psicoanálisis está profundamente intricada con la historia de la mujer. En efecto, se ha hablado mucho del lugar clave que conserva la mujer en la génesis del método psicoanalítico elaborado por Freud a partir de sus observaciones de los trabajos de Charcot en París y, luego, de sus colaboraciones con Joseph Breuer. Del método catártico de los inicios al asentamiento del psicoanálisis, de Anna O. 2 a Dora, la presencia de la figura de la mujer, sobre todo la histérica, es reiterativa.

De igual manera, Lacan deberá a Aimée su entrada en los círculos intelectuales parisinos en los años treinta. La tesis de doctorado en medicina que el joven psiquiatra presenta en 1932 3 sobre el caso de Marguerite (Aimée), es "una novela de ciento cincuenta páginas redactadas en estilo flaubertiano, es decir en una lengua literaria que no se reduce a tecnicismos del discurso psiquiátrico. Lacan cuenta la aventura de su heroína con la pluma de un auténtico escritor, trasladando en el personaje de Aimée las desdichas de una moderna Emma Bovary." 4 Lo menos que se puede decir es que la mujer ha sido fuente de inspiración en la historia y la construcción misma del edificio epistemológico del psicoanálisis.

Sin embargo, la mujer ha sido también, y desde el principio, un escollo y un reto en esta historia. En 1926, después de profundos cuestionamientos que analizaremos más adelante, Freud nos habla de sus vacilaciones respecto del no-saber acerca del sexo femenino, es decir de la ausencia de un significante que dé cuenta de la identidad femenina: "Acerca de la vida sexual de la niña pequeña sabemos menos que sobre la del varoncito. Que no nos avergüence esa diferencia; en efecto, incluso la vida sexual de la mujer adulta sigue siendo *un dark continent* para la psicología" 5

Más allá de la perplejidad que pudiera inducir una admisión/resignación de tal envergadura de parte de Freud, la cual, además, se da más de treinta y un años después de la redacción del *Proyecto de psicología*, nosotros escuchamos una declaración explícita de parte de Freud, según la cual la feminidad es ahora un continente, y requiere de interés científico y trabajo.

De allí la dificultad teórica que plantea el tener que diferenciar dos campos de estudio: por un lado, el ámbito correspondiente a la pregunta de corte freudiano ¿Qué quiere la mujer? 6 y, por otro, la observación de las contradicciones o incongruencias que retaron a la teoría psicoanalítica, a raíz de la ambición de saber acerca de la feminidad. Por lo anterior, la literatura psicoanalítica ha tratado poco de este vínculo íntimo 7:

Objetivo

Ubicada la pregunta *Was will das weib?* en el contexto de sus múltiples implicaciones para la historia del psicoanálisis 8, el interés que sostiene el presente trabajo está dirigido hacia otra pregunta, que antecede el *¿Qué quiere la mujer?* Nos cuestionamos en efecto sobre el *¿Qué es ser mujer?, ¿Se es o se deviene mujer?*

La resonancia que pudiera tener dicha pregunta 9 en círculos conocedores de la célebre expresión introductoria de la obra *El Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir (*On ne naît pas femme, on le devient*10) merece una aclaración. Si tomáramos el punto de partida de Beauvoir de manera superficial, se podría encontrar una curiosa coincidencia entre la tesis de Freud respecto de la feminidad y el planteamiento -revolucionario por la época- de la filósofa.

En efecto, ambos plantean un devenir mujer, pero desde perspectivas diferentes. Y Freud de afirmar: "La anatomía ha discernido en el clítoris, dentro de la vulva femenina, un órgano homólogo al pene, y la fisiología de los procesos sexuales ha podido agregar que ese pene pequeño, y que ya no crecerá, se comporta de hecho en la infancia de la mujer como un pene genuino y cabal, se convierte en la sede de unas excitaciones movidas al tocarlo, su estimulabilidad presta al quehacer sexual de la niña un carácter masculino, y hace falta una oleada represiva en la pubertad para que, por remoción de esta sexualidad masculina, *surja la mujer* (subrayamos)." 11

Es decir que el devenir mujer dependería de la represión de la sexualidad masculina en la niña. Como lo vemos, las respuestas encontradas podrían contrariar las aspiraciones que han motivado los movimientos de liberación de la mujer o las políticas de equidad de género más actuales. De hecho, la teoría del *penisneid*, como es sabido, fue objeto de numerosas críticas de parte de pensadoras feministas.

Por su parte, Freud demostró no preocuparse mucho por los alcances de sus reflexiones y sus posibles recuperaciones desde otros ángulos. Así, la descripción que hace de la joven homosexual nos llama la atención, y nos hace sonreír, sobre todo después de mencionar a Beauvoir: "La muchacha arrastraba de sus años de infancia un "complejo de masculinidad" muy acentuado. De genio vivo y pendenciero, nada gustosa de que la relegase ese hermano algo mayor, desde aquella inspección de los genitales había desarrollado una potente envidia del pene cuyos retoños impregnaron más y más su pensamiento. *Era en verdad una feminista, hallaba injusto que las niñas no gozarán de las mismas libertades que los varones, y se rebelaba absolutamente contra la suerte de la mujer 12***.** En la época del análisis, el embarazo y el parto eran para ella representaciones desagradables, según yo conjeturo, también a causa de la desfiguración del cuerpo que traen consigo". 13

Igualmente, cabe recordar las reservas que provocó el pasaje que operó Freud, en 1897, entre la teoría de la seducción y la teoría de la fantasía 14. Según autores como Marie Balmary o Jeffrey Masson, dicho cambio teórico, lo habría realizado Freud para dejar inocente al padre perverso, y proteger la honorabilidad de los padres, soporte del *establishment* de la sociedad de su época 15.

Sin embargo y más allá de esos debates, es preciso recordar que el psicoanálisis es muy autónomo de las consideraciones éticas o políticas (a pesar de que las cuestiones políticas estén, a su vez, nutridas de elementos de índole psicológica, como lo demuestra Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, así como otros escritos políticos. En este contexto, nuestro objetivo es responder, desde el marco teórico-práctico psicoanalítico -es decir desde las formaciones del inconsciente, del síntoma, de la clínica- a la cuestión de las modalidades mediante las cuales *surge la mujer*.

Nuestra pregunta da pie a un sin fin de reflexiones que constituirán la estructura de nuestro andar por la problemática del devenir-mujer: ¿Existe aquello llamado "sexo femenino"?, ¿Es la anatomía que decide del sexo? ¿Por qué vías se llega a ser mujer y qué camino diferencia estos procesos del recorrido del hombre?, ¿Existen varias formas de "ser" mujer?

1) Antecedentes: Bisexualidad y diferencia de los sexos

En el recorrido que Freud hace sobre el tema de la feminidad, destacan distintas temáticas. En primer término, aborda la cuestión de la bisexualidad, la cual, como lo veremos, nos remite a la historia Freud-

Fliess, símbolo de la historia del nacimiento del psicoanálisis. En segundo término, esta reflexión pasa por el concepto de libido y en tercer término por la diferencia de los sexos.

A partir de 1900, fecha de publicación de *la Interpretación de los sueños*, Freud se aleja terminantemente de la teoría de la bisexualidad de Fliess a la cual había progresivamente dejado de adherir desde 1895 hasta la fecha mencionada 16. Esta ruptura representa el fin de una pasión, la cual fue el soporte del autoanálisis de Freud 17. En efecto, Fliess explica la diferencia sexual a partir de la diferencia biológica y afirma que ambos sexos cargan al otro sexo en una relación de simetría que llama primero bisexualidad y después, "bilateralidad". Al separarse de Fliess, Freud remarca en cambio la disimetría en los destinos del niño y de la niña.

Como lo señala Serge André, el significante de la bisexualidad no desaparece completamente de las reflexiones de Freud después de la ruptura con Fliess. Según este autor, "esta palabra, más que aclarar sus reflexiones, las complica. Se tiene más bien la impresión que vuelve ineluctablemente de bajo de su pluma, porque es el soporte de un resto, absurdo y que no se puede eliminar, de su transferencia con Fliess" 18.

Así, en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud afirma que sólo existe una libido, la masculina: "La sexualidad de la niña pequeña tiene un carácter enteramente masculino. Más aún: si supiéramos dar un contenido más preciso a los conceptos de "masculino" y "femenino", podría defenderse también el aserto de que la libido es regularmente, y con arreglo a ley, de naturaleza masculina, ya se presente en el hombre o en la mujer, y prescindiendo de que su objeto sea el hombre o la mujer". 19

Sin embargo, diez años después, Freud agrega un pie de página estratégico a este texto. Allí, opera una división que viene a ocupar el lugar de la bisexualidad fliessiana. En la nota al pie, Freud divide los conceptos de masculino y femenino "en tres direcciones": "Se les emplea en el sentido de actividad y pasividad, o en el sentido biológico, o en el sociológico. El primero de estos tres significados es el esencial, y el que casi siempre se aplica en el psicoanálisis. A eso se debe que en el texto la libido se defina como activa, pues la pulsión lo es siempre, aun en los casos en que se ha puesto *una meta pasiva*."

La división que opera aquí Freud entre actividad y pasividad permite demostrar que la pulsión sexual no conoce motivos de sexo (femenino o masculino) 20. Se trata aquí de una recomposición de la geografía sexual, mediante la cual la pulsión sexual, la libido, aparece enmarcada entre las metas que la satisfacen (activa o pasiva) y el tipo de objetos que requiere para su satisfacción 21.

En este contexto, siendo la libido esencialmente masculina, Freud sostiene que la sexualidad de la niña es masculina y que sólo la represión de dicha sexualidad permite la transformación de la niña en mujer. ¿Qué sucede entonces cuando esta represión es incompleta? La construcción freudiana, basada en la monosexualidad, ofrece herramientas para entender a las mujeres histéricas 22: "Toda vez que se logra trasferir la estimulabilidad erógena del clítoris a la vagina, la mujer ha mudado la zona rectora para su práctica sexual posterior. En cambio, el hombre la conserva desde la infancia. En este cambio de la zona erógena rectora, así como en la oleada represiva de la pubertad que, por así decir, elimina la virilidad infantil, residen las principales condiciones de la proclividad de la mujer a la neurosis, en particular a la histeria." 23

El siguiente eslabón del pensamiento freudiano relativo a la sexualidad femenina plantea la imposibilidad de " inscribir la diferencia sexual en el inconsciente" 24. En *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908), Freud es enfático en cuanto al hecho de que la realidad del sexo es distinta de lo real del órgano anatómico. Al respecto, señala que esta realidad (el plano del inconsciente) no conoce más que un órgano, el pene, y que existe una ignorancia psíquica, tanto en el niño como en la niña, de la existencia del sexo femenino, es decir un no-saber. La certidumbre del niño de que su hermanita tiene pene se resume mediante la tan conocida frase, que nos remite también al caso del pequeño Hans: "Ella tiene…pero todavía es chiquito; claro es que cuando ella sea más grande crecerá." 25

Con ciertos matices, Freud corrobora la teoría del sexo único en 1923 con *La organización genital infantil*. En ese momento, presenta al pene como el sexo único, bajo la figura del "primado del falo", el cual se puede manifestar bajo dos modalidades: la ausencia o la presencia. Cuando se reconoce la ausencia del pene, se aborda como un falo que falta y no como un sexo femenino 26.

Hemos podido analizar cómo hasta principios de los años veinte, no existe para Freud un sexo femenino que, tal cual, se pueda enunciar y que la feminidad no puede ser concebida como una esencia sino como un devenir.

2) El devenir mujer: inversión del complejo de Edipo y complejo de castración

A partir de 1923, Freud desarrolla una reflexión más intencionada hacia la cuestión de la sexualidad femenina. Los avances que ha logrado respecto del desarrollo sexual del niño evidencian el rezago que padece la reflexión relativa al devenir femenino. Es preciso analizar las reflexiones que Freud hace en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924), *Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos* (1925) y Sobre *la sexualidad femenina* (1931) respecto del nacimiento/surgimiento de la mujer.

En primer lugar, Freud, al describir la destrucción del complejo de Edipo en el niño, admite que, respecto de la niña, "nuestro material se vuelve aquí –incomprensiblemente- mucho más oscuro y lagunoso" y que "en conjunto es preciso confesar que nuestras intelecciones de estos procesos de desarrollo que se cumplen en la niña son insatisfactorias, lagunosas y vagas" 27.

Sin embargo, después de describir con toda suerte de detalle cómo la amenaza de castración –marcada por el descubrimiento del genital femenino 28- provoca el fin del Edipo en el niño, Freud reconoce que ambos sexos tienen una historia diferenciada respecto del complejo de castración y del Edipo. Si el niño sale del complejo de Edipo vía el complejo de castración porque su pene está en juego[29], la niña, en cambio, recorre un camino muy distinto: "Ella nota el pene de un hermano o un compañerito de juegos, pene bien visible (…), y, al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene" 30… "Así se produce esta diferencia esencial: la niñita acepta la castración como un hecho consumado, mientras que el varoncito tiene miedo a la posibilidad de su consumación. (…). Excluida la angustia de castración, está ausente también un poderoso motivo para instituir el superyó e interrumpir la organización genital infantil (…). 31"

En segundo lugar, cabe insistir en el hecho de que *El sepultamiento*, texto fundamental, complemento de *El yo y el ello* (1923), no sólo abre el paso a la reflexión relativa a la diferencia de desarrollo sexual, sino también a las consecuencias psíquicas de tal desarrollo que Freud profundiza en 1925, con su trabajo *Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos 32*.

Aquí Freud descubre ciertos aspectos de la fase prehistórica del complejo de Edipo en la mujer. Ambos, varón y niña, tuvieron a la madre como primer objeto de amor, en la primera infancia. El varón, al salir "normalmente" del Edipo, buscará un objeto similar. Pero la niña, subraya Freud, tendrá que orientarse hacia un objeto identificable al padre. De allí surge la lógica pregunta que Freud externa: "¿Cómo llega la niña a resignarlo y a tomar a cambio al padre por objeto? 33"

En realidad, desde el principio, la niña está naturalmente enfrentada a la castración, como lo recalca Freud: "Ella nota el pene de un hermano o un compañerito de juegos, pene bien visible (…), y, al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene. 34" Como lo había aludido en el *Sepultamiento,* la niña desea entonces un hijo del padre 35 y por esta razón, se encamina a ocupar el lugar de la madre.

3) Consecuencias del complejo de castración

Freud no deja de señalar que la entrada en el complejo de Edipo mediante el complejo de castración –camino invertido respecto del recorrido del niño- atrae ciertas consecuencias sobre la manera que tendrá la niña de aprehender a su madre así como su propio cuerpo. Freud enumera cuatro posibles consecuencias en *Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos*, las cuales retoma en su conferencia sobre *La feminidad* (1925).

Sentimiento de inferioridad y complejo de masculinidad

En primer término, la niña podría desarrollar, frente a esta castración ya dada, "un sentimiento de inferioridad", que la empujaría a "compartir el menosprecio del varón por ese sexo mutilado en un punto

decisivo y, al menos en este juicio, se mantiene en paridad con el varón". De esta manera, la niña compartiría el juicio del niño sobre su propio sexo.

Al respecto, Serge André hace notar que "la paradoja es patente: al juzgarse a si misma como inferior, se vuelve igual al hombre por medio de este mismo juicio" 36, lo cual, a su vez, constituye una motivación a la protesta viril de los hombres, en un círculo que se nutre a sí mismo. En efecto, es de notar que la proclamación de la virilidad de parte de ciertos hombres, con sus corolarios (figura local del machismo, por ejemplo) no puede ser entendida sin la observación de la devaluación misma que operan ciertas mujeres sobre su propia condición y cuerpo.

Pero Freud, en *La feminidad* aporta más elementos respecto de esta primera consecuencia. Este sentimiento de inferioridad se apellida *complejo de masculinidad*, afirma: "La niña se rehúsa a reconocer el hecho desagradable; con una empecinada rebeldía carga todavía más las tintas sobre la masculinidad que tuvo hasta entonces, mantiene su quehacer clitorídeo y busca refugio en una identificación con la madre fálica o con el padre. ¿Qué será lo decisivo para este desenlace? No podemos imaginar otra cosa que un factor constitucional, una proporción mayor de actividad, como suele ser característica del macho. (…) Como la operación más extrema de este complejo de masculinidad se nos aparece su influjo sobre la elección de objeto en el sentido de una homosexualidad manifiesta." 37

Dolto, en *La feminidad*, hace aportes fundamentales, sobre todo desde la clínica, respecto del complejo de masculinidad que llama "el complejo de virilidad" en un capítulo llamado "el peligro de la situación prolongada entre dos": "Hay, clínicamente, dos tipos de complejo de virilidad. El más espectacular es él de la niña que niega todas las identificaciones con el comportamiento de las niñas o las mujeres: se fantasma en niño, aprecia travestirse en hombre. Estilo Gavroche y muy platicadora, a veces es muy trabajadora, desde lo corporal como lo intelectual, deportista (…). En la escuela, dan la impresión de ser homosexuales, lo que muy raramente son. Aunque se puedan volver homosexuales, por decepción del padre o por ausencia de este último (muerte, abandono), por decepción de los hombres, o seducción de mujeres lesbianas, las cuales avivan su narcisismo, en un estilo dominante, pasional, declarativo o ascético. (…) Todo es imaginario. Existe un peligro real de neurosis narcisística porque, poco interesadas por la vida pragmática, estas niñas sólo pueden, en el mejor de los casos, desarrollar un fallicismo intelectual, al tener éxito en sus estudios, que hacen de ellas, después, unas prisioneras“ 38

Según Lacan en el Seminario *Las formaciones del inconsciente*, el complejo de masculinidad puede llevar a la niña a la última etapa del complejo de Edipo: "La niña se dirige hacia el padre como aquel que le puede dar aquello del cual ella carece. En este momento opera una vuelta: en vez de agarrarse indefinidamente a la demanda que proviene del Penisneid, la niña abandona. Se identifica a este Otro que le ha rehusado su satisfacción y especialmente a las insignias de su potencia.

Celos y envidia

Por otra parte, según Freud, este proceso hace a la niña ser mucho más sujeta a los celos. Afirma que "(los celos) desempeñan un papel mucho mayor en la vida anímica de la mujer porque reciben un enorme refuerzo desde la fuente de la envidia del pene, desviada". 39 Freud hace aquí una referencia al texto de 1919, *Pegan a un niño 40* donde, detrás del fantasma del "niño-golpeado por el padre", lee una confesión de masturbación. André nota al respecto que "el *que me peguen* equivale a *que me amen*", es decir la analogía golpe-caricia. La pequeña se identifica con quién recibe los golpes y quiere ocupar ese lugar, el lugar de quién está siendo pagado-tocado-acariciado-amado. "Pero si, por otra parte, el niño pegado puede identificarse al clítoris, este último recibe el valor de rasgo que equivale a la elección del amor. (…) Este fantasma recubre un deseo: el de ver el clítoris elevado al rango de pene, es decir al rango de un signo que atrae el reconocimiento y el amor del padre”. 41

Según André, lo que provoca celos en una mujer no es que el objeto de amor se voltee hacia otra mujer, sino que exista la suposición que la "otra mujer" posee un algo, un pequeño pene, que ella no tiene. La juventud, por ejemplo, puede provocar celos en una mujer mayor, sin que haya forzosamente un rival que entre en el juego. Existen miles de ejemplos, como lo demuestran Carolina Eliacheff y Natalie Heinich, en *Madre e hijas, una relación de tres*: "Blanca Nieve sólo tiene siete años (cuando el espejo contradice los sentimientos de la madre): los celos de las madres no esperan la pubertad de sus hijas, y se manifiestan

desde lo que llamamos "la edad de razón" –cuando las hijas ya no ven a su madre como la más bella del mundo." 42

Reproches hacia la madre

Una tercera consecuencia del descubrimiento de la castración por la niña es el siguiente. Según Freud, la ternura que la vinculaba a la madre se "afloja". Es decir que se culpa a la madre por haber parido a un ser sin pene. Existe una ambivalencia estructural en la constitución de la sexualidad femenina en la medida en que, por un lado, se culpa a la madre de haber fallado y proporcionado a la hija un sexo incompleto y que, por otro lado, el único camino de identificación femenina será la identificación con la madre. Veremos, por cierto, cómo el ser madre y el ser mujer no coinciden siempre.

Abandono de la masturbación

Finalmente, la cuarta consecuencia del complejo de castración que Freud expone es una "contracorriente opuesta al onanismo" 43. En virtud de que la niña rechaza el clítoris que hace las veces de pene fallado, se aleja de la actividad masturbatoria, lo cual la debería de llevar a abandonar la sexualidad masculina de la cual hemos hablado, y prepararla para la entrada a la segunda fase del Edipo femenino, donde se desea un hijo del padre y se realiza la sustitución pene-hijo.

Recordamos que, según Freud, "Toda vez que se logra trasferir la estimulabilidad erógena del clítoris a la vagina, la mujer ha mudado la zona rectora para su práctica sexual posterior" 44, puede surgir la mujer.

4) "Un superyo en el exterior":

En su conferencia sobre la feminidad, Freud corrobora lo anterior, pero modifica un poco su análisis respecto de las posibles consecuencias del complejo de castración en la mujer. Serían ahora tres: "El descubrimiento de su castración es un punto de viraje en el desarrollo de la niña. De ahí parten tres orientaciones del desarrollo; una lleva a la inhibición sexual o a la neurosis; la siguiente, a la alteración del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad, y la tercera, en fin, a la feminidad normal". 45

Básicamente, según Freud, las opciones para la mujer serían limitadas a ser neurótica, ser frígida, homosexual (¡o feminista!) o "femenina normal". Sin embargo, con esta clasificación, la última categoría no se logra definir plenamente. El significante de la feminidad permanece desconocido. Lo que sí puede avanzar Freud es que la mujer tiene menos dificultades para transgredir el orden social y la ley: "El nivel de lo éticamente normal es otro en el caso de la mujer. El superyó nunca deviene tan implacable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos en el caso del varón." 46 Ya que, de antemano la mujer ha sido sometida a la amenaza y al cumplimiento de la castración, ¿Qué tendría que temer?

El fin del Edipo en la mujer no queda garantizado. Así, "ausente la angustia de castración, falta el motivo principal que había esforzado el varoncito a superar el complejo de Edipo. La niña permanece dentro de él por un tiempo indefinido, sólo después lo reconstruye y aun entonces lo hace de manera incompleta. En tales constelaciones tiene que sufrir menoscabo la formación del superyó, no puede alcanzar la fuerza y la independencia que le confieren su significatividad cultural…" 47.

Y Freud de comparar: "Un hombre que ronde la treintena nos aparece un individuo joven, más bien inmaduro, del cual esperamos que aproveche abundantemente las posibilidades de desarrollo que le abre el análisis. Pero una mujer en la misma época de la vida nos aterra a menudo por su rigidez psíquica y su inmutabilidad. Su libido ha adoptado posiciones definitivas y parece incapaz de abandonarlas por otras. No se obtienen vías hacia un ulterior desarrollo; es como si todo el proceso estuviera concluido y no pudiera influirse más sobre él entonces; más aún: es como si el difícil desarrollo hacia la feminidad hubiera agotado las posibilidades de la persona. Como terapeutas lamentamos ese estado de cosas, aunque consigamos poner término al sufrimiento mediante la tramitación del conflicto neurótico." 48

Como lo remarca Catherine Millot, retomando a Freud, la mujer es, "a pesar de Freud, un poco demasiado "matter of fact". Sabe demasiado bien lo que quiere, en el sentido de que no hay que contarle cuentos – ¡requie re cosas sólidas! Sólo escucha los argumentos "de la sopa y las albóndigas". 49

Así, una posible forma de ubicar el significante femenino sería entonces mediante la ausencia del superyó. "La mujer no renuncia a su demanda de amor hacia el padre" 50, explica Millot, y "la persistencia de la demanda conlleva otra consecuencia: deja a la mujer en situación de dependencia en relación con el Otro real, que puede ser el padre o, generalmente, un sustituto del padre. La identidad entre el objeto de satisfacción y el objeto de amor en la mujer, sugiere Lacan, la hace más dependiente del amor de este Otro del cual espera la satisfacción de su demanda de falo. Entonces, el Otro de la demanda está en posición de someterla a todas sus exigencias, eventualmente sin límites. Ocupa el lugar de este superyó que le falta a ella, en tanto instancia intrapsíquica. La mujer tendría, por decirlo así, un superyó en el exterior".

Siguiendo a Catherine Millot y como lo acabamos de ver, no existe, según Freud, un Ideal del Yo materno post-edípico en la mujer y tampoco, por consiguiente, un superyó materno post-edípico. La madre ha perdido su lugar, a raíz del descubrimiento de la castración en la mujer. Pero, "si, en la niña, se forma un Ideal del Yo materno, es porque la castración materna no fue asumida por el sujeto y que la madre se mantiene en su estatuto todopoderoso." 51

De tal manera que la mujer no tiene forma de identificarse con un ideal femenino. Cuando lo hace, se somete a un superyó pre-edípico y se identifica a la mujer fálica, la cual posee varios falos (entre otros, el del padre) ganando de esta manera un "superyó obsceno y feroz" 52. En este caso, no hay salida del Edipo.

5) ¿Ser o no ser (de) la madre?

Freud profundiza el tema de la relación a la madre que caracteriza la fase de la prehistoria del Edipo en la historia de la mujer en dos textos que redacta a muy poco tiempo de intervalo. De hecho, en referencia, Freud consideró que el deseo de un hijo pudiera constituir un obstáculo al fin del análisis.

En *Sobre la sexualidad femenina* (1931), se hace cada vez más claro que la intensidad del lazo que puede unir a la mujer con el padre no es más que "una transformación del intenso vínculo que se dio con la madre en una época preedípica, la cual ejerce una gran influencia sobre el porvenir de la mujer" 53. Freud habla del "trueque del objeto-madre originario por el padre".

Lo más novedoso de este texto es el lugar sorprendente y exclusivo que ofrece Freud a la madre. Ella es el primer objeto de amor. Primero es la seductora y quien despierta las pulsiones en la hija. Así:"La actividad sexual de la niña hacia la madre, tan sorprendente, se exterioriza siguiendo la secuencia de aspiraciones orales, sádicas y, por fin, hasta fálicas dirigidas a aquella." 54 Después es la que será "inculpada" por la hija "como seductora".

Incluso Freud adelanta una hipótesis, según la cual la seducción realizada por la madre, y no más el padre, es "responsable de que en las fantasías de años posteriores el padre aparezca tan regularmente como el seductor sexual". 55 Dicha hipótesis viene a complementar la tesis de la fantasía de seducción que Freud expone a Fliess en su carta 69 de 1897.

De tal manera que nos parece que una reflexión sobre el devenir mujer, desde la perspectiva que estamos trabajando en este ensayo, debe pasar por dos temáticas: la petición de hijo-pene, la cual provoca una identificación con tinta de rechazo con y hacia la madre, por un lado; por otro, la huella psíquica que el primer amor en la historia de la mujer (el amor hacia la madre) deja inscrita en el cuerpo de la mujer.

Es la razón por la cual titulamos este capítulo "ser o no ser (de) la madre", en el sentido de demostrar que la maternidad o ilusión de maternidad puede jugar un papel importante en el devenir-mujer, por una parte, y que el amor primario de la madre deja un residuo fundamental en el psiquismo femenino.

Por otra parte, nuestra reflexión nos lleva a analizar la relación que existe entre, por un lado, la demanda de un hijo al padre por parte de la niña -la cual, como lo vimos permite abandonar a la madre en el lugar que ocupaba, para abrirle paso a la feminidad- y el amor a la madre.

Serge André desarrolla una reflexión interesante, en base a los trabajos de Freud y Lacan, sobre el tema de la metáfora paterna. En primer lugar, pareciera que la sustitución de la madre por el padre, a raíz del complejo de castración ya descrito correspondería a una metáfora. Existe una translación entre de la madre al padre, a la cual corresponde un pasaje simultáneo del pene al hijo (del padre).

Sin embargo, al insistir Freud sobre "esa ligazón-madre preedípica que es tan importante y deja como secuela fijaciones tan duraderas" 56, es conveniente preguntarse, como lo plantea Serge André en *¿Qué quiere la mujer?,* si se trata efectivamente de una metáfora y no de una metonimia. Explica: "Al desear un hijo del padre, la niña, en el fondo, no renuncia al pene. Simplemente, busca un equivalente. Mejor que un pene, un hijo. Este pasaje de un pene al hijo no parece producir un significado nuevo –criterio de la metáfora". 57

Según el autor, la clínica comprueba la denegación que opera cuando una mujer tiene un hijo. Al tener un hijo, se tiene la esperanza de obtener el signo que representa la identidad femenina. Sin embargo, el sinnúmero de depresiones correlativas a un nacimiento demuestra la dificultad que tiene la mujer para encontrarse del todo en la maternidad.

Este movimiento de péndulo que realiza la mujer durante su existencia entre el "ser madre" y el "ser de la madre" está subrayado en Freud, cuando, en su artículo *Análisis terminable e interminable* (1937), declara que "la envidia del pene –el positivo querer-alcanzar la posesión de un genital masculino (…) da guerra al analista" y puede llegar a representar el "ombligo del análisis" 58.

En este contexto, agrega Freud que el "regreso a la madre" tiene algo entrañable con el destino de la mujer. Al respecto, Françoise Dolto describe "la maternidad y su papel en la evolución sexual de la mujer " y evoca que "la madre (de quien ha tenido un hijo), de estar disponible, se transforma en su melliza, o su sirvienta masoquista. Se establece entre ellas una pareja homosexual latente, sagrada, situación que, si viven cerca una de la otra, y si la abuela es genitalmente frustrada, favorece las regresiones en cadena, así como la formación de familias neuróticas, en un clima irrespirable para sus hombres y sus hijos." 59

Así, habría en la mujer la persistencia de una relación con el Otro maternal (Lacan), relación que desaparece mediante la metáfora paterna en el caso de un hombre. Se trataría de una metonimia entonces, porque el padre no se impone como metáfora en el destino femenino, ya que la mujer no se somete completamente a esta metáfora. No todo en ella se somete. En efecto, como lo demostró Lacan en las fórmulas de la sexuación 60, "las mujeres no son todas sometidas a la función fálica", es decir que la mujer no es toda y que su goce es dual.

Finalmente, según André, "la limitación del alcance de la metáfora paterna en la niña no es inexplicable. En efecto, si la función paterna consiste en introducir al sujeto a la ley del falo, y si este significante del falo fracasa a significar lo que sería la feminidad propiamente dicha, resulta entonces que la significación introducida por la metáfora paterna es siempre incompleta, insuficiente para poder asignar a un sujeto su lugar de niña. (…) La niña entonces percibe la limitación de esta metáfora, o la rechaza o denuncia su aspecto de mascarada." 61

6) Conclusión: Madres e hijas

Habría mucho que desarrollar todavía sobre el tema del devenir mujer. Nuestro trabajo buscó realizar un recorrido sobre la sexualidad femenina a partir de las reflexiones de Freud sobre sexo y anatomía, construcción de la sexualidad femenina, interrogándonos permanentemente sobre la dificultad de hablar de una esencia femenina. En realidad, vimos que la sexualidad femenina es sumamente dinámica.

Con toda la pena del mundo, tenemos que contradecir los argumentos de venta de los perfumes de *haute couture*, los cuales pretenden enfrascar a la feminidad en una esencia: "esencia de mujer", etc. no es más que un espejismo bien cobrado.

Nos habrá faltado sin duda investigar más a fondo las modalidades del devenir-mujer. Para la próxima vuelta, querremos responder las siguientes preguntas: ¿Es una mujer forzosamente madre?, ¿Una madre puede ser mujer?, ¿Convive el papel de madre con el papel de mujer?[62]

Entre madre e hija, puede surgir una relación *ravageuse*, como decía Lacan. Destructora, feroz. Una dimensión de tal relación se encuentra en el concepto de "incesto platónico" que trabajan Caroline Eliacheff y Nathalie Heinich y que consiste en una relación entre madre et hija cuyo soporte es la exclusión del tercero, el padre o quien hace las veces de función paterna. Sin pasaje al acto sexual entre madre e hija –cuyo ejemplo, aparentemente escaso en la clínica, podría ilustrar la escena entre La pianista, personaje de Elfriede Jelinek y su madre 63-, se forma una pareja construida "sobre el fantasma de "ser uno" o del secreto" 64.

Según estas autoras, poco trabajo se ha realizado desde el psicoanálisis respecto de esta violencia incestuosa que amenaza la identidad del sujeto, en este caso, la hija: "Al carácter aparentemente muy común de esta patología del amor materno –tanto más destructora que se presenta no solamente como normal pero también como virtuosa-, se opone poco interés de parte de los teóricos del psicoanálisis". 65

Mélanie Berthaud Faraudo
21 de febrero de 2005

Notas

1 "Entonces, la mujer no es sólo aquello que el psicoanálisis conoce mal (…), pero es también aquello que, cuando existe, pone el saber analítico en una situación de suspensión. La fórmula se debe entonces leer en el sentido opuesto: es mujer –o querer-mujer, para respetar la literalidad de la fórmula freudiana- aquello mismo que el psicoanálisis no ha podido saber." Traducción libre.

2 Freud, Sigmund (1893-95), "Estudios sobre la histeria", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 2, p.1.

3 Lacan, Jacques (1932), De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad, Siglo XXI. (1976).

4 Roudinesco, Elizabeth (1994), "Histoire de la psychanalyse en France 2 1925-1985", Fayard.

5 Freud, Sigmund (1926), "¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 20, p. 199.

6 "La grande question restée sans réponse malgré mes trente années d'étude de l'âme féminine est la suivante: *Was Will das Weib*? " (La gran pregunta que se quedó sin respuesta a pesar de mis treinta años de estudio del alma femenina es la siguiente: ¿Qué quiere la mujer?) le habría declarado Freud a Marie Bonaparte, según lo relata Ernest Jones (mencionado por Paul-Laurent Assoun en *Freud et la femme*).

7Assoun, Paul-Laurent (2003), "Freud et la femme", Petite Bibliothèque Payot. "El famoso ¿Que quiere la mujer? No es la fórmula de aquel que "se planta" frente al enigma de la feminidad y hereda a la posteridad su voluptuosa perplejidad. Aquí se trata jus tamente de lo real mismo de la feminidad que regresa bajo la forma de una pregunta dirigida al saber analítico (…). La pregunta tiene que replantearse: ¿que quiere la mujer del psicoanálisis?".

8 op.cit.

9 En los círculos feministas, por ejemplo. En todos los ámbitos de la reflexión socio-político, donde se ha vulgarizado la reflexión de Beauvoir.

10 "No se nace mujer, se deviene", in De Beauvoir, Simone (1949), Le Deuxième Sexe. De Beauvoir escandalizó a la sociedad francesa de posguerra con su rechazo fundamentado a la maternidad, afirmando que el instinto materno era una mera construcción social. Recomendamos la lectura del *Monde Diplomatique* de Enero de 1999: "Comme le résume très bien Ménie Grégoire, opposée sur bien des points

à la philosophe: « Simone de Beauvoir a compté plus pour les femmes de ma génération que ne le diront jamais les historiens. (...) Elle nous a mises au pied du mur, nous qu'on avait formées pour une autre vie que celle de nos mères".

11 Freud (1908), " Sobre las teorías sexuales infantiles", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 8, p. 192-194.

12 *Subrayamos.*

13 Freud, Sigmund (1920) "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 18, p. 61.

14 Carta 69 (Ya no creo más en mi neurótica) (21 septiembre de 1897) de la correspondencia entre Freud et Fliess: "La sorpresa de que en todos los casos el padre hubiera de ser inculpado como perverso, sin excluir a mi propio padre, la intelección de la inesperada frecuencia de la histeria, en todos cuyos casos debiera observarse idéntica condición, cuando es poco probable que la perversión contra niños esté difundida hasta ese punto ". Freud, Sigmund (1897), Carta 69, Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 1, p. 301.

15 Referencia aportada por Catherine Millot in "Nobodaddy, l'hystérie dans le siècle", p. 19.

16 André, Serge (1995), "Que veut une femme?", Éditions du Seuil. P. 34.

17 Op.Cit.

18 Op. Cit. P. 21.

19 (1905), "Tres ensayos de teoría sexual", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 7, p. 200.

20 (1920) "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 18, p. 137: "El psicoanálisis se sitúa en un terreno común con la biología en la medida en que adopta como premisa una originaria bisexualidad del individuo humano (así como del animal). Pero no puede esclarecer la esencia de aquello que en sentido convencional o biológico se llama "masculino" y "femenino"; adopta ambos conceptos y basa en ellos sus trabajos. En el intento de una reconducción más avanzada, lo masculino se le volatiliza en actividad y lo femenino en pasividad, y eso es harto poco." P. 164.

21(1909), "Apreciaciones generales sobre el ataque histérico", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 8, p. 203.

22 En 1908, Freud afirma que "El significado bisexual de síntomas histéricos, demostrable por lo menos en numerosos casos, es por cierto una prueba interesante de la aseveración, por mí sustentada, de que la disposición bisexual que suponemos en los seres humanos se puede discernir con particular nitidez en los psiconeuróticos por medio del psicoanálisis". "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 8, p. 137.

23 (1905), "Tres ensayos de teoría sexual", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 7, p. 202.

24 André, Serge (1995), "Que veut une femme?", Éditions du Seuil. P. 41.

25 Freud (1908), " Sobre las teorías sexuales infantiles", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 8, p. 192-194.

26 "En el estadio de la organización pregenital sádico-anal no cabe hablar de masculino y femenino; la oposición entre activo y pasivo es la dominante. En el siguiente estadio de la organización genital infantil hay por cierto algo de masculino, pero no algo femenino; la oposición reza aquí: genital masculino, o

castrado. Sólo con la culminación del desarrollo en la época de la pubertad, la polaridad sexual coincide con masculino o femenino. Lo masculino reúne el sujeto, la actividad y la posesión del pene; lo femenino, el objeto y la pasividad." (1923), "La organización genital infantil" Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 19, p. 148.

27 (1924) "El sepultamiento del complejo de Edipo", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 19, p. 185-186.

28 "La observación que por fin quiebra la incredulidad del niño es la de los genitales femeninos. (…) Con ello se ha vuelto representable la pérdida del propio pene, y la amenaza de castración obtiene su efecto con posterioridad." P. 183.

29 "Si la satisfacción amorosa en el terreno del complejo de Edipo debe costar el pene, entonces por fuerza estallará el conflicto entre el interés narcisista en esta parte del cuerpo y la investidura libidinosa de los objetos parentales", op. cit.

30 (1925), "Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 19, p. 270.

31 Op. cit. p. 186.

32(1925), "Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 19, p. 267.

33 Op. Cit., P. 270.

34 P. 270.

35 "Ha visto eso, sabe que no lo tiene, y quiere tenerlo."; "la libido de la niña se desliza a una nueva posición. Resigna el deseo del pene para remplazarlo por el deseo de un hijo, y con este propósito toma al padre como objeto de amor". La madre pasa a ser objeto de los celos, y la niña deviene una pequeña mujer." Op. Cit.

36 André, Serge (1995), "Que veut une femme?", op. cit. P. 183.

37 (1933), "La feminidad", Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 22, p. 104.

38 Dolto, Françoise (1996), "Sexualité féminine", p. 156. op. cit

39 (1925), "Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos", p. 272.

40 Freud (1919), "Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 17, p. 173.

41 André, Serge, op. cit. P. 184.

42 Eliacheff, Carolina y Heinich, Nathalie (2002), "Mères-filles, Une relation à trois", Le Livre de Poche.

43 (1925), "Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos", p. 272.

44 (1905), "Tres ensayos de teoría sexual", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 7, p. 201.

45 (1933), "La feminidad", op. cit.

46 Op. Cit.

47 Op. Cit., p. 120

48 Op. Cit., p. 125.

49 Millot, Catherine (1988), "Nobodaddy, L'hystérie dans le siècle", Point Hors Ligne. P. 57.

50 La traducción es nuestra.

51 Op. cit. P. 60.

52 Op. Cit. P. 60

53 Dolto, Françoise (1996), "Sexualité féminine", Folio Essais, p. 22-23. En el prefacio, Muriel Djeribi-Valentin comenta que la modificación operada por Freud en los años veinte respecto de la sexualidad femenina constituirá una llamado a las analistas mujeres. Según el autor, Freud se dio cuenta que la transferencia que ejercía sobre sus pacientes mujeres no le permitió (en su calidad de hombre y padre del psicoanálisis) tener acceso a cierto material de la muy pequeña infancia de éstas.

54 (1931), "Sobre la sexualidad femenina", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 21, p. 240.

55 Op. Cit.

56 (1933), "La feminidad", op. cit. P. 119.

57 André, Serge (1995), "Que veut une femme?", op. cit. P. 186 .

58 (1937), "Análisis terminable e interminable", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 23. p. 252.

59 Dolto, Françoise (1996), op. cit., p. 209.

60 (1975), "Encore. Texte établi par Jacques-Alain Miller", Essais Points.

61 André, Serge (1995), "Que veut une femme?", op. cit. P. 188.

62 Para la preparación de este trabajo, echamos mano de un excelente trabajo sobre la relación madres-hijas. Publicado en francés, *Mères-filles, une relation à trois*, de Carolina Eliacheff y Natalie Heinich nos proporcionó un análisis de la relación madre-hija a partir de la literatura y el ciné.

63 Eliacheff, Carolina y Heinich, Nathalie (2002), "Mères-filles, Une relation à trois", Le Livre de Poche. P. 44.

64 Op. Cit. P. 55.

65 OP. Cit. P. 67.

Bibliografía

Andahazi, Federico (1997), El anatomista, Destino libro.

André, Serge (1995), "Que veut une femme?" , Éditions du Seuil.

Assoun, Paul-Laurent (2003), "Freud et la femme", Petite Bibliothèque Payot.

Dolto, Françoise (1996), "Sexualité féminine", Folio Essais.

Freud, Sigmund

- (1893-95), "Estudios sobre la histeria ", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 2, p. 1.
- (1897), Carta 69, Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 1, p. 301.
- (1897), Carta 70, Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 1, p. 303.
- (1897), Carta 71, Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 1, p. 307.
- (1898), "La sexualidad en la etiología de las neurosis", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 3, p. 251.
- (1905), "Tres ensayos de teoría sexual", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 7, p. 109. .
- (1908), "Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 8, p. 137.
- (1908), "Sobre las teorías sexuales infantiles" , Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 8, p. 183.
- (1919), "Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 17, p. 173.
- (1920) "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 18, p. 137
- (1923), "La organización genital infantil" Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 19, p. 148.
- "El sepultamiento del complejo de Edipo", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 19, p. 177.
- (1925), "Algunas consecuencias sobre la diferencia anatómica de los sexos", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 19, p. 267.
- (1926), "¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 20, p. 165
- (1931), "Sobre la sexualidad femenina", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 21, p. 223.
- (1933), "La feminidad", Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 22, p. 104.
- (1937), "Análisis terminable e interminable", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 23, p. 213.

Eliacheff, Carolina y Heinich, Nathalie (2002), "Mères-filles, Une relation à trois", Le Livre de Poche.

Lacan, Jacques

- (1966), "Fonction et champ de la parole et du langage", Écrits 1, Texte integral, p. 235. Éditions du Seuil.
- (1932), "De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad", Siglo XXI. (1976).
- (1960), "Subversion du sujet et dialectique du desir dans l'inconscient freudien", Écrits 1, Texte integral, p. 273. Éditions du Seuil.
- (1975), "Encore. Texte établi par Jacques-Alain Miller", Essais Points.

Le Monde Diplomatique (Enero de 1999), "Simone de Beauvoir, cinquante ans aprés, Le Deuxième Sexe en héritage", disponible en Internet en la página http://www.monde-diplomatique.fr/1999/01/CHAPERON/11516

Millot, Catherine (1988), "Nobodaddy, L'hystérie dans le siècle", Point Hors Ligne.

Roudinesco, Elizabeth (1994), "Histoire de la psychanalyse en France 2, 1925-1985", Fayard.

Entre la aplicación y la extensión
Puntuaciones exploratorias sobre psicoanálisis <>investigación social

Juan Besse

I. Introducción

Al intentar la travesía de incorporar el psicoanálisis 1 al terreno de las prácticas de investigación social se transita la cornisa de las controversias acerca de lo que distingue el *psicoanálisis aplicado* del *psicoanálisis en extensión*. Las denominaciones entrañan problemas derivados de los usos (pragmáticos) y de las referencias (semánticas) de las palabras. Ambas denominaciones tienen una historia que no es otra que la de los usos del psicoanálisis por fuera de lo que se supone su campo clínico específico. Los problemas parecen exceder entonces la cuestión terminológica. En todo caso, los términos *aplicado* y en *extensión* dan cuenta de modos de vinculación del psicoanálisis con otros saberes y otras prácticas. En ese sentido, dichas denominaciones permiten desbrozar el tipo de producto pero también las asunciones epistemológicas que nutrieron los modos en los que el psicoanálisis pensó y llevó a cabo su relación con otros campos, entre ellos, el de las ciencias sociales. Esos modos de relación *del* psicoanálisis (en un sentido que implica el desde) con otros campos se ha venido desarrollando en sincronía con los modos en que otros saberes se encontraron o buscaron herramientas conceptuales *en* el psicoanálisis para enfrentar sus propias preguntas y desafíos.

Estas notas se proponen reseñar entonces algunas distinciones respecto de las concepciones acerca del psicoanálisis aplicado y el psicoanálisis en extensión efectuadas en el campo psicoanalítico con el fin de situar un escenario para pensar los usos del psicoanálisis en el campo de las ciencias sociales y, más específicamente, en el terreno de las prácticas de investigación social.

II. Psicoanálisis *aplicado* / psicoanálisis *en extensión*

A la luz de la propuesta esbozada, no es cuestión de engrosar las tintas de la controversia entre lo *aplicado* y lo *extensivo* mediante una lógica de chantaje que plantee la diferencia como un dilema. Los usos efectivos de un saber son materializaciones del hacer, de modo tal que las distinciones entre una y otra posición sólo nos serán aprehensibles si, a condición de no moralizar la disputa, el problema se plantea como un debate entre dos *praxeologías*. En algún punto -como diría Lévi-Strauss- sólo si aíslo los extremos la contradicción permanece. En tal sentido, no se trata de tensar la cuerda con el fin de crear la escena manualística de una riña entre 'aplicacionistas' y 'extensionistas' 2 sino que hemos apelado a esos rótulos con el fin de reordenar brevemente algunos ejes de nuestra exposición y mostrar que tras los términos anidan, por lo menos, dos concepciones acerca de cómo pueden establecerse las relaciones entre el psicoanálisis y otros saberes, sobre todo, cuando allí en los usos -que cada una de las posiciones encarna- se condensan sin duda muchos de los sobrentendidos y malentendidos que organizan las relaciones entre el psicoanálisis y las ciencias sociales. A tales fines, la notación lógica ÿ que hemos utilizado en el título quiere enfatizar las dificultades que presenta la copla entre ambos campos.

Assoun destaca que la conjunción de los términos psicoanálisis y ciencias sociales "no logra conformar una sintaxis". Es interesante señalar que el mismo Assoun realiza una recuperación del psicoanálisis aplicado mediante el llamado a asumir la letra de la denominación, rompiendo de este modo la dualidad de origen entre ambas posturas. Así nos dice que "la posición freudiana traduce al mismo tiempo la convicción firme de una especificidad irreductible del psicoanálisis, en su objeto y en su experiencia propia -lo que la expresión *fara da sa* traduce vigorosamente- y una apertura de la 'ciencia del inconsciente' hacia sus fronteras, especialmente hacia las ciencias de lo social -lo que la expresión psicoanálisis aplicado *(angewendte Psychanalyse)* significa con firmeza-. De manera que sería conveniente redescubrir y asumir la letra de esta expresión que adquirió mal nombre epistemológico, porque produjo muchos productos eclécticos con esa marca que mancillaron el principio original, ya que existe un movimiento espontáneo desde el psicoanálisis hacia las llamadas ciencias 'del hombre'. Por lo tanto, no se trataría de aplicar el psicoanálisis a los objetos de las ciencias sociales como un 'cataplasma', sino de aprehender el movimiento por el cual el inconsciente, como objeto *sui generis,* tiende a 'aplicarse' a lo 'social', movimiento que hay que acompañar y pensar" 3.

Por esa razón, dados ciertos usos de las denominaciones *aplicado* y *en extensión* y fijados ciertos territorios semánticos a partir de esos usos nos parece que optar por el segundo, a sabiendas de la tentación de transitar las avenidas del primero, es priorizar la *experimentalidad* por sobre la*instrumentalidad.* Al respecto, Félix Recio sostiene que el estatuto del psicoanálisis es similar al de la lingüística, ya que constituye una teoría general con la que hay que contar. No se trata de forzar la relación entre una 'disciplina científica' y una 'corriente teórica', o de pensar al psicoanálisis como un saber que puede ser anexado o subordinado al proyecto de una disciplina en un sentido instrumental como lo postula la misma denominación psicoanálisis *aplicado,* sino más bien de construir la relación como psicoanálisis *en extensión*, ya que "la relación entre psicoanálisis e investigación social debería situarse en la reflexividad y no en la instrumentalidad" 4. A su vez, la radicalización del planteo del psicoanálisis como teoría general permite romper las estructuras de clausura propias de la lingüística 5 derivando de modo incesante la incorporación del psicoanálisis desde los supuestos del *acabado* del instrumento que subyacen a la noción de lo aplicado hacia la *apertura* e *indecibilidad* de la experimentación propia del devenir de una teoría cuando sus usos rebasan su campo específico y por tanto se proyectan en el trabajo epistemológico en otros campos de conocimiento.

La operación de situar al psicoanálisis como *teoría general* entraña un conjunto de intervenciones epistemológicas para el campo de las ciencias sociales. Por un lado, reconocer el estatuto del psicoanálisis como el de una teoría general lo coloca en posición de exterioridad -en el sentido más fecundo de una contraciencia 6- respecto de las ciencias sociales o humanas. Esa exterioridad provee una vía para evitar así los distintos modos de relación entre las ciencias sociales y el psicoanálisis que ya han mostrado su esterilidad 7. Supuesto: el psicoanálisis no es una ciencia humana más. Es más, el psicoanálisis no es una ciencia, no se piensa a sí mismo como una ciencia y, sin embargo, no reniega de la cientificidad 8.

Ahora bien, hablar de modos de relación entre el psicoanálisis y la ciencia social es ya presuponer que el psicoanálisis tiene para el pensamiento social una condición de existencia, ha pasado *el instante de la mirada o tiempo para ver* y estamos transitando diversos modos del pasaje entre *eltiempo de comprender* y *el momento de concluir 9.* Con estos momentos del tiempo lógico trabajados por Lacan hemos querido enfatizar que el psicoanálisis ya es parte del mapa epistémico de la modernidad. Son pocos y son expresiones poco confiables, al menos para la 'academia', los que *niegan* la cientificidad (y la racionalidad 10) del psicoanálisis. Sin embargo, más lo son aquellos que no la niegan pero a condición de que el psicoanálisis se restrinja a su campo específico 11.

Volvamos ahora a los modos de relación. Lo primero que cabe señalar es que dichos modos de relación entre el psicoanálisis y la ciencia social son, como dijimos antes, distintos. Discernibles, en el sentido weberiano del término, en tanto *tipos* de relación.

En primer lugar podemos perfilar, la modalidad de *la anexión*.

La anexión recorre varios tópicos; un análisis más pormenorizado de los casos concretos permitiría historizar los modos de anexionismo. Por ejemplo, Félix Recio postula que el psicoanálisis (o la lingüística) nos son abordables a partir de las ciencias sociales 12. Pero ¿en qué sentido no serían abordables?. Claro está que lo son como objeto histórico o sociológico (verbigracia la historia de sus devenires teóricos, del modo en que nutrieron la historia intelectual, o de sus conformaciones institucionales) pero no lo serían como (en tanto) teorías generales.

Y aquí si cabe tomar posición respecto de lo que haría que una teoría se ubique en el rango de lo general y no de lo particular o lo local. Sin duda, los objetivos de este escrito exceden el tratamiento que merece la caracterización de una teoría como general, pero -a modo de una aproximación a los criterios mínimos de demarcación que la figura de lo general nos trae- podemos ensayar en la siguiente nota un corredor espinoso y complejo.

Antes de continuar con la perspectiva de la anexión arriba enunciada, demos entonces un rodeo que nos permita establecer en qué sentido y por qué causas una teoría tiene carácter general.

III. El psicoanálisis en tanto teoría general

Una respuesta a la pregunta anterior es que la lingüística y el psicoanálisis, al instaurar un saber sobre el lenguaje y el inconsciente tocarían de un modo peculiar una cierta *experiencia de lo real 13.*

Ahora bien, como nos lo sugiere Michel Arrivé en el epílogo de *Lingüística y psicoanálisis,* en ese libro y con ese título, él ha insistido en trabajar filológicamente los objetos descriptos por los discursos de lingüistas y psicoanalistas, y allí viene la ironía (y el giro retórico radical que funda una verdad), "faltaría ahora describir los objetos mismos del lenguaje y del inconsciente. Ello sería objeto de otro libro (¿pero escrito por quién?), susceptible de llevar legítimamente este otro título: *Lenguaje e inconsciente" 14.*

El cierre que Arrivé nos ofrece en *Lingüística y psicoanálisis* sería una solución de compromiso, y de compromiso empirista, si dijera que él sólo se ha ocupado de describir el estado de discusión en dos disciplinas -la lingüística y el psicoanálisis- y no de los *objetos mismos* del lenguaje y el inconsciente. Pero la pregunta ¿pero escrito por quién?, trasunta una asunción epistémica más compleja y más profunda.

Michel Arrivé no desconoce en qué medida la lingüística y el psicoanálisis son la condición de emergencia discursiva de los objetos que descubrieron o (en esta frase da igual) construyeron en sus devenires como campos de saber. La estructuración simbólica e imaginaria del lenguaje y del inconsciente, en tanto objetos de conocimiento, no hubiera sido posible sin -como reza el título completo del libro- Freud, Saussure, Lacan, Hjelmslev y los otros, pero al mismo tiempo…

> …se trata de *objetos imposibles*. No porque no sean pasibles de ser dichos, sino porque, apelando a las bellas palabras de Lacan para definir el estatuto de lo real, *no cesan de no inscribirse*. Todo intento por reducirlos a la dimensión exclusiva de objetos de enseñanza desemboca en la trivialidad. Y por eso en un libro riguroso e inteligente como es el de Arrivé, el autor, luego de recorrer un siglo de encuentros y desencuentros entre el psicoanálisis y la lingüística, imagina un libro titulado *Lenguaje e inconsciente* que -en un giro borgeano- no encuentra quien lo escriba.

Volvamos ahora a la pregunta por el estatuto general de una teoría. Cuando de aplicación se habla, el estatuto mismo de lo general está puesto en el y por eso mismo cabe destacar brevemente los alcances y las limitaciones de la noción de generalidad a la que estamos apelando. La noción de aplicación desliza la cuestión hacia el terreno de la lógica. Pierre Bourdieu a lo largo de su obra sostuvo, lo que hoy constituye un apotegma de su edificación epistemológica, la precaución de *no confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas*. La sentencia de Bourdieu, ubicada en el segundo trayecto de su producción intelectual, parece rescatar esa experiencia de lo real a la que hicimos mención en el inicio de este apartado. Algo así como afirmar la incompletud de las estructuras simbólicas mediante las que opera la investigación social. Dicho de otro modo por el mismo Bourdieu mediante la paráfrasis de Kant de que la teoría sin investigación está vacía y la investigación sin teoría está ciega 15.

En ese sentido, el carácter general que el psicoanálisis reviste -en tanto teoría general respecto de la investigación social- no es adecuado pensarlo como una estructura legiforme o normativa de nivel 'superior' al conocimiento de las ciencias sociales, sino como un saber y una práctica a partir de los cuales se pueden pensar los objetos de estudio de las ciencias sociales.

A modo de redondeo de este apartado, la siguiente indicación de Agamben resulta orientadora. Agamben sostiene que el concepto de aplicación es una de las categorías más problemáticas no sólo en el campo de la teoría jurídica sino en todos aquellos que se ordenan por una noción de lo aplicativo de naturaleza estrictamente lógica. Por esa razón, un adecuado abordaje del problema de la aplicación "exige, por lo tanto, que ella sea transferida del ámbito de la lógica al ámbito de la praxis" 16. Agamben nos recuerda de ese modo el acierto de Schmitt al conceptualizar que la aplicación de una norma no se encuentra contenida en la norma misma ni se trata de una cuestión de mera deducción, "porque de haber sido así, no habría sido necesario crear todo el imponente edificio del derecho procesal. Como entre lenguaje y mundo, tampoco entre norma y aplicación hay ningún nexo interno que permita derivar inmediatamente una de otra" 17.

No es exagerado sostener entonces que la aplicación en cuestión no se trataría de una aplicación de carácter normativo sino más bien de un uso reflexivo que implicado en una actividad práctica de

apropiación de la misma norma, en un movimiento simultáneo, la conserva y la niega dando lugar a lo nuevo.

La generalidad radicaría entonces en unos usos del psicoanálisis inseparables de la inexorable dificultad que implica el pasaje de la lógica a la praxis. Esto es, una utilidad que sólo podría ponderarse en la práctica de investigación misma. De modo tal, que al entender la relación de lo general con lo particular menos como una deducción lógica y más como una actividad práctica, se hace evidente otro pasaje: el de la aplicación a la extensión.

IV. La política colonialista de la anexión, la 'cataplasmática' de la suplementación

Continuemos con la perspectiva de la anexión enunciada en el segundo apartado. Como rasgo básico de la política que lo caracteriza, el *anexionismo* asume con comodidad la teoría psicoanalítica pero elude las implicancias de la transferencia 18. Esto es, disyunta la teoría de la clínica, o lo que es lo mismo, la teoría de la práctica. Al separar la teoría de la práctica, el anexionismo desarticula el núcleo dinámico de un saber. Lo diseca. En este caso, la fecundidad del psicoanálisis no es independiente de lo que han hecho los psicoanalistas con su práctica, en concreto, Freud, Lacan, Klein o quien fuere 19. Para bien y para mal la teoría no puede ser sopesada en el más allá de sus aciertos y sus errores. El psicoanálisis, entonces, como teoría no puede ser desacoplado en un todo de su práctica, esto es la de los propios psicoanalistas.

Ahora bien, en cualquier caso, la anexión, es por estructura unilateral. En este, al separar la teoría de la clínica, se produce como riesgo potencial (esto es, no como destino inexorable pero sí como elevada probabilidad contingente que luego deviene necesaria) un uso *a piacere* de la teoría que termina facilitando que aquello que viene con lo real no se reciba -en la práctica de la producción de conocimiento social- con la experiencia de la vacilación, de la duda y sus deseables efectos subjetivos a la hora de acompasar pensamiento y conocimiento 20.

En síntesis, y aunque a la luz de la noción de praxis parezca un tanto descabellado: anexar la teoría y eludir la transferencia. *In extremis* anexar la teoría *para* eludir la transferencia.

La segunda modalidad de anexión podría considerarse un caso particular de la primera, la anexión no por *vía militar* sino por *vía política* y además 'correcta': la mal llamada estrategia de la *suplementación 21.*

La suplementación es en verdad una complementación que parte de un supuesto falaz organizado sobre la postulación de que el psicoanálisis constituye un saber sobre lo individual. Postulado que no se comprende sin una disyunción ontológica -esto es como una división realista (simbólico-imaginaria)- entre individuo y sociedad. Se trata a todas luces de un dogma basado en un pleonsamo que confunde la emergencia del inconsciente -en la dimensión que lo hace posible, la de la singularidad que pone en juego al sujeto- con un patrimonio individual. No hay otro ser que el ser del hablante, pero eso no habilita a hacer del hablante una mónada. Una vez más el sujeto y la individualidad empírica quedan traspuestos en una operación que piensa al cuerpo y a su implicación con el alma como algo del orden del *ser* y no del *tener 22*.

Las diversas estrategias de la suplementación terminan -a la corta o a la larga- inscribiéndose como efectos teóricos que se refuerzan los unos a los otros. Los malentendidos parten de las asunciones incorregibles que el pensamiento social ha construido acerca del psicoanálisis como un todo homogéneo. Así, se pretende suplementar 'lo individual' con 'lo social', 'lo biológico' con 'lo cultural', cuando no 'lo patológico' con 'lo normal', retro-trayendo el estado del psicoanálisis a un punto anterior al giro teórico que Freud da a partir de 1920 23. La postulación de la pulsión de muerte -y la radical teoría del lenguaje que por su co-pertenencia estructural con lo simbólico se deriva de ella- inaugura un estatuto de la pulsión que, en los dilemas 24 que oponen *instinto* a *razón*, siempre tiende a eludirse.

Una extensión adecuada de la teoría psicoanalítica, en tanto teoría general, no puede soslayar el estatuto de lo pulsional. En ese sentido, el psicoanálisis se constituye para el pensamiento social en invitación a recordar el malestar - que el concepto de pulsión permite inteligir- sobre el que se funda lo social mismo.

V. La vía del artista

No parece que haya en Lacan el propósito de percibir lo que el artista o la obra reprimen sino, más bien, que la obra y el artista interpretados hacen percibir lo que la teoría desconocía. La obra va, incluso al encuentro del psicoanálisis aplicado, de manera siempre espontánea, para hacerle tomar conciencia de sus eventuales prejuicios, y el teórico del análisis recibe de la obra de arte, podríamos decir, su mensaje en forma invertida.

Francois Regnault

Marcar la distinción entre psicoanálisis aplicado y psicoanálisis en extensión presupone algún criterio de diferenciación. En el campo de la teorización afiliada a la enseñanza de Lacan, grosso modo, dicho criterio de demarcación se recorta sobre la indicación de que para la perspectiva de la aplicación los alcances de los usos del psicoanálisis por fuera de su campo clínico específico se juegan en el terreno de la *interpretación;* mientras que la extensión daría cuenta de usos reflexivos que -más que aplicar de modo unilateral el saber psicoanalítico- estarían destinados a recibir del arte, la literatura, la filosofía o la teoría social acicates para revisar la teoría, lo que equivale a decir, modos de operar sobre los propios conceptos analíticos 25.

En ese sentido, la aplicación y la extensión pueden ser entendidas como un punto de encuentro y desencuentro entre Freud y Lacan 26. Encuentro, en tanto ambas posiciones habilitan un pensamiento del borde entre el psicoanálisis y su exterioridad. Desencuentro en tanto la aplicación presupone -al menos en algunas de las corrientes posfreudianas- un espíritu interventor desde una posición de saber, mientras que la extensión se piensa a sí misma como la lógica de un testigo o de un díscipulo que piensa su propia práctica a la luz de lo que ofrecen otros saberes 27. Por otra parte, la perspectiva de la extensión considera que esa vinculación del psicoanálisis con otros saberes no hace referencia al encuentro de dos externalidades, como por ejemplo podrían ser el arte y el psicoanálisis. Muy por el contrario se trata de una *extensión* que se ubica topológicamente respecto de la *intensión* propiamente clínica enriqueciendo la práctica mediante nuevas aperturas de la teoría.

Desde los supuestos anteriores, Pujó enfatiza que "la llamada 'aplicación' del psicoanálisis no debería ser linealmente entendida como la extensión de un saber constituido, objetivo y objetivable, a un campo distinto del de su producción, porque su implementación por parte pone en juego, cada vez, un doble movimiento: allí donde el psicoanálisis funda su discurso en los saberes de la cultura para dar cuenta de su clínica provee herramientas que van a permitir, a la inversa, despejar los resortes esenciales en los que la propia cultura reposa. Lo que nos conduce a una segunda afirmación: la teoría freudiana de la transferencia es solidaria y contemporánea de la teoría freudiana de la formaciones culturales; y la intelección de su dinámica, la reconoce homólogamente implicada en el fundamento de todo lazo social" 28.

La intelección del lazo social sólo es posible a condición de la solidaridad entre la teoría de la transferencia y la de las formaciones culturales, recordándonos una vez más a los investigadores sociales que el sujeto del psicoanálisis, el del inconsciente, no es ni individual ni social. En el reverso de esa asunción básica del psicoanálisis la insistencia de los sectores que todavía sostienen la teoría de la suplementación pone de manifiesto la dificultad para aceptar que la vía de encuentro entre el psicoanálisis y las ciencias sociales no pasa por lo que a este último le faltaría ni por lo que tiene, sino por lo que ofrece en tanto discurso y práctica que se organiza a partir de la lógica del no-todo.

En palabras de Lacan,

> "pienso, aunque la propia Marguerite Duras me entera de que no sabe de toda su obra de dónde le viene Lol, y aunque pueda yo entreverlo por lo que me dice en la frase siguiente, *pienso que un psicoanalista sólo tiene derecho a sacar ventaja de su posición, aunque ésta por tanto le sea reconocida como tal: la de recordar con Freud, que en su materia, el artista siempre le lleva la delantera, y que no tiene por qué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino.* Reconozco esto en el rapto de Lol V. Stein, en el que Marguerite Duras evidencia saber sin mí lo que yo enseño. Con lo cual no perjudico su genio al apoyar mi crítica en la virtud de sus

recursos. Que la práctica de la letra converja con el uso del inconsciente, es lo único de lo que quiero dar fe al rendirle homenaje" 29.

Sin embargo, al establecer su posición, Lacan invoca a Freud, invitándonos así a pensar que la perspectiva 'aplicacionista' está más cerca de una incomprensión de la extensión freudiana en algunos de sus epígonos que en el hacer del propio Freud al respecto. O, al menos, que por la vía del retorno a Freud que el mismo Lacan ha tomado como bandera, la práctica del *angewendte Psychanalyse* -psicoanálisis aplicado- sólo sería fecunda en el sentido esbozado como extensivo. No obstante, es claro que Lacan opera respecto de Freud una variación en el vector que une al psicoanálisis con el arte o la literatura 30.

El caso de las relaciones entre el arte y el psicoanálisis reverbera de modo ejemplar en la discusión sobre los límites y los alcances de la aplicación. Le Poulichet recuerda que ya en 1907, Freud prevenía contra la escritura de patografías de artistas "dado que las teorías no pueden más que resentirse por ello" 31, insistiendo en lo que las obras podían mostrar al psicoanalista a la hora de entrenar la escucha.

De resultas, lo más razonable es aceptar que las denominaciones *psicoanálisis aplicado* y *psicoanálisis en extensión* no son unívocas ni trazan los contornos de dos estrategias nítidamente expuestas. Por lo tanto, en tanto nombres de usos distintos, a veces epistémicamente opuestos pero en más de un detalle coalescentes, ambos términos admiten un trabajo de reconstrucción a través del cual se expongan con rigor tanto los puntos en los que se solapan como aquellos en los quedan a la vista las incompatibilidades 32.

Ahora bien, ¿qué podemos recuperar los investigadores sociales de estos debates en el campo psicoanalítico?. Por analogía, que el investigador social no se haga el cientista social allí dónde el psicoanálisis (o la lingüística) le abre el camino.

El carácter general de dichos saberes no es entonces un postulado de hueca autoridad, sólo nos indica que la cuestión es saber escuchar y pensar en consecuencia.

VI. Exoducción

Los intercambios entre el psicoanálisis y las ciencias sociales tienen, casi, la edad de ambos saberes. El trabajo epistemológico de poner en relación psicoanálisis ÿ? investigación social, en más de un sentido, apenas se está iniciando. Los frutos del encuentro entre esa problemática entidad llamada teoría social y la teoría psicoanalítica maduran por doquier al ritmo de la aceptación por parte de los pensadores sociales de lo que, a título provisorio, podríamos llamar los supuestos de la antropología freudiana.

Se trata ahora de pensar -y de hacer- más allá de los principios teóricos, pero en las coordenadas que el encuentro entre la teoría psicoanalítica y la teoría social han abierto al pensamiento, el puente entre psicoanálisis e investigación social en tanto modos de poner a trabajar teoría, método y técnica. A nuestro entender los usos del psicoanálisis en el campo de la investigación social han comenzado a rebasar el horizonte de una teoría-escenario referida a la relación de lo viviente con el lenguaje -es decir a lo humano- para proyectarse en prácticas más específicas propias de la construcción teórico-metodológica de los objetos de investigación social.

Entonces, el trabajo a emprender puede entenderse en términos afines a los que Assoun sugiere como clave para abordar la relación entre Freud y Wittgenstein; las relaciones entre psicoanálisis y ciencia social "nos imponen, mediante su tan problemático diálogo, la obligación de ubicarnos, no como una resultante o un compromiso entre dos modos de pensar, sino en alguna parte del centro mismo de su *parentesco apórico.* Esto, tan contradictorio de pensar, es según nos parece, lo que más da que pensar" 33

Estas notas, con las limitaciones a la vista, van en esa dirección.

Notas

1 Bien podríamos hablar de los psicoanálisis pero, como señala Derrida, "pluralizar es siempre darse una salida de emergencia hasta el momento en que es el plural el que nos mata" Jacques Derrida (1997) [1996], p. 44.

2 De hecho, los colores de esas camisetas no se destacan en el campo psicoanalítico y les son indiferentes a la mayor parte de los investigadores y teóricos sociales.

3 Paul-Laurent Assoun (2001) [1999], pp. 149-150.

4 Que, como bien puntúa Recio, "no es lo mismo teoría psicoanalítica e investigación social que "interpretación psicoanalítica" en la investigación social. (...) El "psicoanálisis aplicado" a la investigación social es una forma de contribuir no sólo a la retórica sociológica, sino también a la vulgarización psicoanalítica. Más pertinente es pensar la investigación social a través de la teoría psicoanalítica. Esto nos permite entender mucho mejor, no sólo la propia investigación, sino lo social mismo", Félix Recio (1994), p. 488.

5 La "relación del psicoanálisis con la lingüística habría que pensarla en dos modalidades: el lenguaje es la condición del inconsciente y el inconsciente es la condición de la lingüística. La anticipación freudiana a las ciencias del lenguaje se produce en la escena censurada de la lingüística", Félix Recio (1994), p. 482.

6 La perspectiva de Recio, que señaláramos en antes, en pos de un psicoanálisis *en extensión* encuentra uno de sus sustentos más sólidos en los argumentos que ofrece aquel Foucault de los años 60, en el capítulo décimo de *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Hacia el final del libro Foucault define el estatuto del psicoanálisis y la etnología (y no cabe duda que está pensando en los virajes de esos campos del saber mediante su encuentro con la lingüística derivada de otro encuentro, el de Ginebra y Praga, en las versiones más estructurales de Lacan y estructuralista de Lévi-Strauss). "Así, pues, era necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia (…) el psicoanálisis y la etnología no son tales ciencias humanas al lado de otras, sino que recorren el dominio entero, que animan sobre toda sus superficie, que expanden sus conceptos por todas partes, que pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones. Ninguna ciencia humana puede asegurar haber terminado con ellas, ni ser del todo independiente de lo que hayan podido descubrir, ni tampoco remitirse a ellas de *una* manera." Michel Foucault (1992) [1966], p. 367 (los destacados son nuestros). En estas tres últimas afirmaciones podemos encontrar las aporías más notables que vienen signando las relaciones entre el psicoanálisis y las ciencias sociales.

7 Al respecto véase el trabajo de Omar Acha acerca de las relaciones entre psicoanálisis e historiografía. Allí nos señala que "la historicidad del lacanismo condice con la imposibilidad de historiografía en el marco de una sola teoría. Así como una 'historiografía marxista' haría escasa justicia al marxismo al comprimir sus contratiempos en una filosofía de la historia, una 'historiografía lacaniana' haría un flaco favor a los proyectos de extender sus efectos críticos en las ciencias sociales. Es preciso delimitar la transferencia a Lacan. Su teoría no podría coincidir con lo real de la historia", Omar Acha (2004).

8 En palabras de Alemán "no se trata, en efecto, de fundar la cientificidad del psicoanálisis según las epistemologías; por el contrario, si el psicoanálisis no puede ser una ciencia no es por un déficit, sino porque se ocupa de aquello que la ciencia excluye para constituirse como tal", Jorge Alemán (2001), p. 33.

9 Para situar uno de sus libros, Zizek refiere a que "en su *Pragmatismo,* William James desarrolló la idea, retomada por Freud, de que en la aceptación de una nueva teoría hay tres etapas necesarias: primero es descartada como absurda; después hay quienes sostienen que la nueva teoría, aunque no carece de méritos, en última instancia se limita a presentar con nuevas palabras algo que ya saben todos; finalmente se reconoce la novedad". Luego sigue diciendo que "a un lacaniano le resulta fácil discernir en esta sucesión los tres momentos del 'tiempo lógico'- el instante de la mirada, el tiempo de comprender y el momento de concluir- articulados por Lacan" Slavoj Zizek (1998) [1996], p. 12. En ese punto, nos reconocemos como lacanianos toda vez que el advenimiento de lo nuevo recorre una lógica retroversiva que articula instante-tiempo y momento.

10 Véase Jacques Lacan (1998) [1981].

11 Véase Sigmund Freud (1986) [1925].

12 Para Recio "producir otra modalidad de relación, consiste en pensar que el estatuto del psicoanálisis es semejante al de la lingüística. Es decir, lingüística y psicoanálisis son teoría generales de las ciencias sociales porque a partir de ellas, se puede dar cuenta de lo social. Diferentes saberes, como la semiología o la antropología, la historia de las mentalidades o la investigación sociológica de textos y discursos, pueden remitirse a la lingüística o el psicoanálisis,

mientras que *la lingüística o el psicoanálisis no son abordables a partir de estos saberes*" (los destacados son míos)", Félix Recio (1994), pp. 487- 488.

13 Véase Jean-Claude Milner (2003) [2000].

14 Michel Arrivé (2001) [1987], p. 192.

15 Pierre Bourdieu (2000).

16 Giorgio Agamben (2004) [2003], p. 82.

17 Giorgio Agamben (2004) [2003] , pp. 82-83.

18 Jorge Alemán (2003), pp. 71-86. Allí Alemán desarrolla los dos cuestionamientos que actualmente recibe el psicoanálisis, sintéticamente, el de la derecha del *establishment* universitario (verbigracia "la demagogia epistemológica de un Sokal exponente del oportunismo oficial" y el de la nueva izquierda crítica que bajo el rótulo de " 'construccionismo', concierne a los estudios feministas, gays, queer y lesbianos, y encuentra en Foucault el nombre que vertebra la argumentación 'crítica' con respecto al psicoanálisis. Este cuestionamiento alcanza el grado del asedio en sus seguidores más apasionados, los cuales, aunque intentan configurar una 'política radical', conservan el soporte universitario en su producción intelectual. Por ello, no es de extrañar que su cometido político, de un modo más o menos implícito, pretenda, en nombre de una 'política contraria a las normas dominantes, desalojar al psicoanálisis de su práctica clínica y conservarlo como una 'teoría' que juegue el papel de referente crítico en sus construcciones". Operación política que no es exclusiva de los estudios mencionados sino que puede hacerse extensiva al campo de los llamados estudios culturales.

19 En ese sentido, resulta interesante pensar la respuesta de Jean Clavreul a la pregunta de Alain Didier-Weil "A. D-W.: ¿Qué opinas del retrato de Lacan que se desprende de su biografía escrita por Élisabeth Roudinesco, recién publicada?. J. C.: Creo, como muchos otros analistas, que en ese libro no se advierte de ninguna manera por qué Lacan fue psicoanalista y no se dedicó a otra profesión…", Jean Clavreul en Alain Didier-Weil, Emil Weiss y Florence Gravas (2003) [2001] p. 24. Cfr. Elisabeth Roudinesco (2000) [1993].

20 Respondiendo a la pregunta cerca de "¿cuáles son en la actualidad las formas del síntoma?", Alemán señala que al "borrar la diferencia entre la política y la gestión y tratar de impedir que aquello que viene con lo real se reciba con la experiencia de la angustia", Jorge Alemán (2003), p. 48.

21 Con relación a la defensa de la suplementación como modo de soslayar el estatuto colectivo de lo pulsional, hemos trabajado un caso como es el discurso de Anthony Giddens en *La constitución de la sociedad.* Juan Besse (2002).

22 Guy Le Gaufey (1998) [s/r], pp. 51 y ss.

23 Véase Juan Carlos Cosentino y Carlos Escars (comp.) (2003).

24 Construcciones muy propias de quienes sostienen la estrategia de la suplementación.

25 Mario Pujó (2001), pp. 37-41.

26 En el marco de las respectivas reflexiones acerca de la introducción del psicoanálisis en la universidad, es decir su institucionalización como saber que -además de trabajarse en las propias instituciones analíticas- se impartiría en la universidad, tanto Freud como Lacan identificaron algunos saberes y disciplinas como los más adecuados a la formación de psicoanalistas. Véase Mario Pujó (2001), nota 32. Al respecto véase Sigmund Freud (1986) [1926], pp. 230-232. Allí Freud sostiene enfáticamente que "en modo alguno consideramos deseable que el psicoanálisis sea fagocitado por la medicina y termine por hallar su depósito definitivo en el manual de la psiquiatría, dentro del capítulo 'Terapia' (…) Merece un mejor destino, y confiamos que lo tendrá. Como 'psicología de lo profundo', doctrina de los inconsciente anímico, puede pasar a ser indispensable para todas las ciencias que se ocupan de la historia genética de la cultura humana y de sus grandes instituciones, como el arte, la religión, y el régimen social. Yo creo que ya ha prestado valiosos auxilios a estas ciencias para la solución de sus problemas, pero esas no son sino contribuciones pequeñas comparadas con las que obtendrán cuando los historiadores de la cultura, los psicólogos de la

religión, los lingüistas etc. aprendan a manejar por sí mismos el método de investigación que se les ofrece. El uso del análisis para la terapia de las neurosis es sólo una de sus aplicaciones; quizás el futuro muestre que no es la más importante", Sigmund Freud (1986) [1926] p. 232.

27 Véase al respecto el contrapunto que Lévi-Strauss establece entre deuda y responsabilidad en el ejercicio de la profesión antropológica. Por una parte, afirmar que la ética del etnólogo consiste en evitar quedar tomado -y por tanto dejarse engañar- por una teoría nativa, Claude Lévi-Strauss (1979) [1950], p. 33, y sin embargo… a esos nativos deberles reconocimiento "mostrándome tal como fui entre ellos y tal como quisiera no dejar de ser entre vosotros: su discípulo y su testigo", Claude Lévi-Strauss (1984) [1960], p. XLVIII.

28 Mario Pujó (2001), p. 209.

29 Jacques Lacan (1988), pp. 65-66 (los destacados son míos).

30 Francois Regnault (1996) [1993].

31 Pueden verse al respecto las palabras preliminares y el capítulo I de Sylvie Le Poulichet [1996], p. 8. Le Poulichet señala que "una nueva relación entre el arte y el psicoanálisis podría privilegiar en lo sucesivo una reflexión sobre la capacidad de las obras para elaborar teorías: ciertas obras y ciertas trayectorias de artistas, en efecto son susceptibles de transmitirnos preciosos elementos concernientes a la puesta en juego de procesos psíquicos que la confrontación con la psicopatología nos impide abordar. ¿La puesta en acción de esos procesos psíquicos no entraña unas teorías implícitas que terminan por enriquecer nuestras capacidades de escucha en el campo de la clínica? (…) Sin querer 'aplicarles' un saber ya constituido, ¿no se invita al psicoanálisis a abrir más aún sus propias cuestiones al contacto con los elementos teóricos que transmiten las obras?, pp. 9-10.

32 Según Pujó, "Lacan no 'aplica' el psicoanálisis (…) como un instrumento de interpretación, sino que excursiona en él como un recorrido necesario a la elaboración de su experiencia como analista. Deja ver así una diferencia de perspectivas que no es menor y que tiene incluso su incidencia en la preferencia de aquellas disciplinas que tanto Freud como Lacan proponen, cada uno en su momento, como apropiadas a la formación de los analistas. En la coyuntura de la posible introducción del psicoanálisis en la Universidad, ambos imaginan una relación con otros saberes que no se interesa tanto en lo que el psicoanalista podría aprender de ellos, como en *la singular transformación que la experiencia de su práctica les impondría;* pero difieren, no obstante, y fuertemente, en cuanto al estatuto de los saberes a los cuales referir esa práctica y esa formación. (…) Esta diferencia de orientación prolonga y acentúa la mencionada divergencia respecto al sentido a dar a la noción de 'psicoanálisis aplicado'" Mario Pujó (2001), p. 39 (los destacados son míos).

33 Paul-Laurent Assoun (1992) [1988], p. 7.

Bibliografía

Acha, Omar (2004) "'Cette chose que je deteste': Jacques Lacan y la Historia" en *Litorales. Teoría, método y técnica en geografía y otras ciencias sociales,* Revista del Instituto de Geografía, FFyL, UBA, Buenos Aires, agosto.

Agamben, Giorgio (2004) [2003] *Estado de excepción,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Alemán, Jorge (2001) "Introducción a la antifilosofía. La filosofía y su exterior" en *Jacques Lacan y el debate posmoderno,* Buenos Aires, Filigrana.

Alemán, Jorge (2003) "Nota sobre Lacan, Foucault: el 'construccionismo' " en *Notas antifilosóficas,* Buenos Aires, Grama Ediciones.

Arrivé, Michel (2001) [1987] *Lingüística y psicoanálisis. Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan y los otros,* México, Siglo XXI/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Assoun, Paul-Laurent (1992) [1988] *Freud y Wittgenstein,* Buenos Aires, Nueva Visión.

Assoun, Paul-Laurent (2001) [1999] *El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma,* Buenos Aires, Nueva Visión.

Besse, Juan (2002) "Una excursión al discurso de Giddens: psicoanálisis y geografía en la constitución argumental de una sociedad", *Litorales. Teoría, método y técnica en geografía y otras ciencias sociales,* N° 1, IG-FFyL-UBA, noviembre.

Bourdieu, Pierre (2000) "¡Viva la crisis! Por la heterodoxia en las ciencias sociales". En: *Poder, Derecho y Ciencias Sociales.* Desclée/Palimpsesto, Bilbao.

Clavreul, Jean en Alain Didier-Weil, Emil Weiss y Florence Gravas (2003) [2001] *Quartier Lacan. Testimonios sobre Jacques Lacan,* Buenos Aires, Nueva Visión.

Cosentino, Juan Carlos y Carlos Escars (comp.) (2003) *El giro de 1920. Más allá del principio del placer,* Buenos Aires, Imago Mundi.

Derrida, Jacques (1997) [1996] *Resistencias del psicoanálisis,* Buenos Aires, Paidós.

Foucault, Michel (1992) [1966] *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* México, Siglo XXI.

Freud, Sigmund (1986) [1925] "Las resistencias contra el psicoanálisis" en *Obras completas,* Tomo XIX. Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, Sigmund (1986) [1926] "¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial" en *Obras completas.* Vol. XX, Buenos Aires, Amorrortu.

Lacan, Jacques (1998) [1981] "Conferencia: Freud en el siglo" en *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956),* Buenos Aires, Paidós.

Lacan, Jacques (1988) "Homenaje a Marguerite Duras, del rapto de Lol V. Stein" en *Intervenciones y Textos 2,* Buenos Aires, Manantial.

Le Gaufey, Guy (1998) *El lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria,* Buenos Aires, Edelp.

Le Poulichet, Sylvie (1998) [1996] *El arte de vivir en peligro. Del desamaparo a la creación,* Buenos Aires, Nueva Visión.

Lévi-Strauss, Claude (1979) [1950] "Introducción a la obra de Marcel Mauss" en Marcel Mauss *Sociología y Antropología,* Madrid, Tecnos.

Lévi-Strauss, Claude (1984) [1960] "Introducción. Clase inaugural a la Cátedra de Antropología social del Colegio de Francia" en *Antropología Estructural,* Buenos Aires, Eudeba.

Milner, Jean-Claude (2003) [2000] "De la lingüística a la lingüistería" en Jacques Aubert y otros *Lacan: el escrito, la imagen*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado.

Pujó, Mario (2001) "La invención del analista" y "Mal-estar en la institución" en *Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión,* Buenos Aires, Filigrana.

Recio, Félix (1994) "Análisis del discurso y Teoría psicoanalítica" en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (coord.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales.* Madrid: Síntesis/Psicología.

Regnault, Francois (1996) [1993] "El arte según Lacan" en *El arte según Lacan y otras conferencias,* Barcelona, Atuel /Eolia.

Roudinesco, Elisabeth (2000) [1993] *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Bogotá, FCE.

Zizek, Slavoj (1998) [1996] *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político,* Buenos Aires, Paidós.

Sobre a extensão dos conceitos psicanalíticos: problematizando a operatividade

Leandro Alves Rodrigues dos Santos

Resumo

Na chamada "psicanálise em extensão", como proposta por Lacan, a psicanálise pode estabelecer diálogo com outros campos, como a educação, ou até mesmo na prática do psicólogo escolar, tarefa principal nesse trabalho. Mas, como atuar com base na psicanálise? Como fica o uso ético dos conceitos? Responder a essas questões não é fácil, requer um olhar crítico, vital para o desenvolvimento das pesquisas nesse campo.

Psicanálise em extensão, educação, psicólogo escolar, intervenção institucional.

Summary

In the so called "psychoanalysis in extension", as Lacan proposed, the psychoanalysis can stablish a dialogue with other fields, such as the education, or even in the practise of the school psychologist, mean task of this paper. But, how to act based on the psychoanalysis? What about the ethic useful of the concepts? Answer these questions is not easy, it claims for a critical examination, vital to the development of the researchs in this field.

Psychoanalysis in extension, education, school psychologist, institutional intervention.

São muitas as tentativas de pensar, estruturar e operacionalizar práticas orientadas pela psicanálise, que se distinguem da atuação classicamente concebida no consultório psicanalítico, na cura pela fala. Podemos encontrá-las em vários terrenos: instituições de saúde, educacionais, serviços públicos, organizacionais, enfim, um grande número de modalidades.

Porém, esse fenômeno porta algumas questões que merecem ser cuidadosamente problematizadas, inclusive com um necessário distanciamento, pois estamos adentrando em um terreno delicado, o da atuação de profissionais que, mesmo não ocupando estritamente o lugar de psicanalistas, organizam sua atuação e leitura dos fenômenos a partir de um atravessamento pelo referencial psicanalítico. A psicanálise é um campo que, como sabemos, forja seus conceitos e sua operatividade com base nas descobertas advindas da clínica, do encontro entre alguém que busca respostas para seu mal estar e o psicanalista. Nesse encontro, pode se configurar um processo indiscutivelmente singular e sujeito a idiossincrasias que talvez não se coadunem com nenhum outro dispositivo encontrável na cultura, aspecto que, de antemão, já complicaria sobremaneira essa possibilidade de "orientação psicanalítica".

Mas, a despeito disso, não se pode negar que a psicanálise encontra um lugar na cultura, tem um peso considerável no ambiente universitário, é parte integrante de vários currículos, não apenas de psicologia ou medicina, que supostamente se beneficiariam de suas descobertas acerca do funcionamento do psiquismo humano. Encontramos também a psicanálise influenciando educadores, filósofos, lingüistas, artistas, e representantes de outros campos e disciplinas.

É razoável supor então que diversos estudantes e profissionais dessas áreas nutram o desejo de estabelecer uma prática levando em conta as particularidades que a psicanálise privilegia. Afinal, o contato com o referencial psicanalítico, por si só, já desperta uma certa curiosidade, senão um certo desejo de operar com os conceitos, ainda que ao preço de algum desconforto. Muitas vezes, ocorre também uma sensação de estar "compreendendo", finalmente, certos aspectos do funcionamento humano. Bastaria nos atermos apenas à hipótese do inconsciente +-para ilustrar nossa hipótese, pois esse conceito fundamental da psicanálise altera substancialmente qualquer apreensão do fenômeno humano ou, de linguagem, poderíamos dizer.

A questão fundamental que se põe a esse interessado, nesse momento, é: *como operacionalizar* essa idéia? Afinal, ao tentar responder essa pergunta, nos deparamos com um aspecto bastante complicador e que deve ser cuidadosamente pensado: a origem dos conceitos que servirão para essa empreitada.

Conceitos estes que foram, de uma certa forma, forçosamente "retirados" de seu habitat natural, da clínica psicanalítica e seus operadores. Estaremos, portanto, fazendo uso de *analogias*. Para isso é preciso cuidado, talvez até redobrado!

Freud (1930[1929] p.169) lança uma luz sobre essa questão:

> Eu não diria que uma tentativa desse tipo, de transportar a psicanálise para a comunidade cultural, seja absurda ou que esteja fadada a ser infrutífera. Mas teríamos de ser muito cautelosos e não esquecer que, em suma, estamos lidando *apenas com analogias* e que é perigoso, não somente para os homens, mas também para os conceitos, arrancá-los da esfera em que se originaram e se desenvolveram.
>
> Que alerta pode conter nessa frase de Freud? Algo que nos parece bastante importante, estarmos atentos para não incorrermos em uma promiscuidade no uso desses conceitos. Freud, além de sua ousadia peculiar, sempre teve um cuidado extremo em delinear os conceitos para intervir nos fenômenos que o interrogava. Trata-se então de delimitar a tênue linha que há entre o rigor, necessário e salutar, e a rigidez, paralisante e que só favorece as estereotipias.
>
> Portanto, o exercício de pensar uma transposição dos conceitos psicanalíticos para fora da relação analítica pode gerar controvérsias e mesmo assim, " (...) a despeito de todas essas dificuldades, podemos esperar que, um dia, alguém se aventure a se empenhar na elaboração de uma patologia das comunidades culturais" Freud (1930[1929], p.169).

E quem pensa em se aventurar por essas trilhas, deve perceber algo interessante nessa frase de Freud, sobre o uso do termo *patologia*. Seguindo a tradição médica, na qual Freud de alguma forma se inspirou, o uso desse termo pressupõe a ação ou intrusão de algum agente que perturba uma certa ordem, uma doença em um organismo que se supunha ser sadio.

Levando-se em conta que estamos fazendo um exercício com base em analogias, deveríamos então imaginar que a sociedade necessitaria de uma homeostase, ou seja, a ausência de distúrbios que comprometessem uma suposta ordem natural. Em outra vertente, poderíamos dizer, sem obstaculizações a esse funcionamento, sem o aparecimento de um certo modo de configuração sintomática, de contestação a uma ordem implícita para que tudo caminhe... bem. Askofaré (1977).

AS ESPECIFICIDADES DE UMA INTERSECÇÃO

Posto isso, nosso próximo passo nesse trabalho será a problematização de uma possibilidade específica, em um dos campos que aparentemente se beneficiariam de uma intersecção com o escopo psicanalítico. Forçados pelas limitações intrínsecas da extensão desse artigo e, à guisa de ilustração, faremos uma circunscrição nas intervenções e propostas que tratam das questões do mundo da educação, um campo no qual já ocorrem, por várias formas e com variados objetivos, essas tentativas de uma inspiração pelo referencial psicanalítico, como nos mostram os autores: Kupfer (1997), Stazzone (1997), Silva (2002); Santos (2002); Cohen, Lessa, Melo, Cohen, Sias, Abecassis, Serafim e Alves (2001), Bastos (2001).

Alguns profissionais se ocupam das demandas derivadas do cotidiano escolar, mas aqui nos deteremos ao psicólogo escolar, modalidade de atuação que, especialmente nos últimos tempos, tem sido re-pensada pelos praticantes, tanto na prática cotidiana, quanto nos efeitos de sua oferta nesse ambiente. Mas, para iniciar nossa empreitada, deveríamos estabelecer então uma questão inicial: como poderíamos então conceber a atuação de um psicólogo escolar inspirado pela psicanálise? Ou deveríamos dizer um psicanalista na escola?

Daremos preferência ao termo *psicólogo escolar orientado pela psicanálise*, até mesmo porque entendemos ser um psicanalista aquele sujeito que pratica um ofício que demanda constantemente:

análise pessoal, supervisão e formação com pares. Isso o permite re-dimensionar regularmente sua prática, se interrogar e produzir algum saber sobre sua atuação. Além de outro aspecto crucial, o psicanalista pode ser considerado *um efeito* da relação analítica, algo muito sutil e que opera em termos bastante peculiares. Não basta freqüentar um consultório de algum psicanalista para se dizer em análise, tampouco àquele que se senta atrás do divã pode se dizer, somente por isso, que seja efetivamente um psicanalista. Isso se complica ainda mais se pensarmos então "fora" desse contexto clínico.

Feita essa demarcação, passaremos agora a problematizar as propostas de uma psicologia escolar orientada pela psicanálise, iniciando pelo *"trabalho psicanaliticamente orientado",* termo que Kupfer (1997) criou para essa tentativa de se abarcar as questões escolares, da maneira em que elas podem ser lidas, sob a ótica da psicanálise lacaniana.

Esta proposta se inicia com a estruturação de um "espaço psi", um espaço que se definiria inicialmente como um dispositivo para a "circulação da palavra", no qual os atores da cena escolar possam colocar em palavras suas questões.

Kupfer (1997) traça uma analogia com o corpo humano, organismo que depende de uma oxigenação constante para manter a vitalidade de seu tecido, pois em caso contrário, partes não oxigenadas se necrosariam. Nesse raciocínio, com esse dispositivo, há então a possibilidade de uma oxigenação do tecido discursivo, pelos efeitos da circulação da palavra.

Stazzone (1997, p.45) por sua vez, propõe algo aparentemente similar, pois em sua proposta, o que "o psicanalista pode fazer, deve fazer, tanto na escola quanto em qualquer âmbito ao qual seja convocado enquanto tal é FAZER-DIZER". E bem sabemos a diferença entre falar e dizer...

Enfim, parece que a questão passa pela possibilidade de fala dos atores da cena escolar, o que se coaduna com o que Lacan (1998[1953], p.248) já determinava:

Quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispões de apenas um meio; a fala do paciente. A evidência desse fato não justifica que se o negligencie. Ora, toda fala pede uma resposta.

Ou seja, dessa perspectiva, em uma intervenção na qual o sujeito possa falar, pressupõe um certo manejo daquele a quem é endereçado essa fala, o psicólogo escolar. E onde desenvolvemos essa capacidade senão quando ocupamos o outro lugar, quando endereçamos a fala a alguém?

Aqui já começa a se delinear o primeiro problema que identificamos em uma psicologia escolar orientada pela psicanálise: as falas, narrativas, pedidos, queixas e demandas são consideradas como elementos integrantes de um discurso, endereçados ao saber que supostamente o psicólogo escolar deteria.

Mas, todo esse discurso que pode ser captado no cotidiano escolar, também pede um certo olhar, um posicionamento. Lacan (1998, p.86) nesse ponto contribui, destacando que:

> (...) o psicanalista, por não desvincular a experiência da linguagem da situação que ela implica, a do interlocutor, toca no fato simples de que a linguagem, antes de significar alguma coisa, significa para alguém. Pelo simples fato de estar presente e escutar, esse homem que fala dirige-se a ele, e, já que ele impõe a seu discurso não querer dizer nada, resta o que esse homem *quer lhe dizer*. O que ele diz, com efeito, pode 'não ter nenhum sentido', mas o que ele *lhe* diz contém um sentido.

Cabe então ao psicólogo escolar orientado pela psicanálise *perceber* e *possibilitar* a assunção de novas significações para as questões trazidas pelos atores da cena escolar, esperando que, de forma *análoga* ao que se processa com o analisante, pelo fato de poderem falar e se escutarem possa, justamente por isso, causar um efeito pela ação e retroação das palavras. Enfim, fazer circular a palavra geraria efeitos nos posicionamentos das pessoas, ampliando as percepções e causando fissuras, "rachaduras no que está cristalizado" (Kupfer, 1997, p.55).

Em termos de uma estratégia para se contrapor ao modelo clássico da intervenção em psicologia escolar, quase sempre calcado na psicometria e nas variadas formas de investigação diagnóstica, essa proposta de um modelo de trabalho orientado pela psicanálise parece apresentar uma certa consistência, uma solidez na sustentação teórica, causando até mesmo entusiasmo em quem se defronta com essa aposta. Parece ser um passo adiante no desenvolvimento da formação do psicólogo.

Mas, o fato de ser inspirado em conceitos que foram desenvolvidos na prática clínica – na qual são necessárias algumas condições para que o próprio processo aconteça – há de se pensar que, caso ocorra um trabalho nesses moldes em escolas, com grupos, como poderíamos pensar a fidedignidade dos conceitos extraídos da clínica?

Kupfer (1997) propõe alguns parâmetros norteadores, que ajudariam a viabilizar a estruturação do espaço "psi", dispositivo que atuaria como um potencializador da circulação da palavra, na possibilidade da flexibilização dos discursos daqueles que toma parte do processo.

Inicialmente, elegeremos apenas dois desses parâmetros como objetos de problematização: a escuta e a transferência. Afinal, são operadores absolutamente essenciais quando pensamos em psicanálise. Porém, como a extensão desses conceitos poderia ser concebida nesse tipo de trabalho?

ESCUTAR: O QUÊ?

A escuta, no sentido estritamente psicanalítico, é um modo particular de apreensão de alguns aspectos presentes no discurso, captáveis pela habilidade do psicanalista em destacá-los dessa narrativa, "devolvendo-os" ao falante. Esta operação, num primeiro momento, causa um certo estranhamento e, ao mesmo tempo, pode proporcionar uma certa interrogação sobre a origem do conteúdo proferido.

Com isto, num momento posterior, há uma tentativa de articular quais relações poderiam ser estabelecidas com aquilo que estava sendo dito antes, possivelmente produzindo-se então novas significações e, em última instância, novos sentidos. Enfim, seria uma das possibilidades de se entender a entrada em cena de conteúdos inconscientes, que podem ascender à consciência após a intervenção precisa de um psicanalista atento.

Kupfer propõe extrair uma certa parcela desse fenômeno acima narrado, pois o psicólogo escolar orientado pela psicanálise, de certa forma também ofereceria uma escuta para os participantes desse espaço "psi". Estando "em posição de escuta ativa", termo que Kupfer (1997, p.58) destaca, seria possível então se diferenciar da simples sugestão, de um ouvinte interessado, para algo que se aproximaria mais da operatividade psicanalítica.

Em outras palavras, o psicólogo escolar seria um destinatário a quem essa fala pudesse ser dirigida e "devolvida", pois é justamente nesse movimento, nessa circulação dos discursos, que algum efeito poderia se processar, pois o falante não apenas seria "escutado", bem como também teria a possibilidade de se "escutar", a si e aos outros participantes.

Escutaria o quê? Seus atos falhos, lapsos ou qualquer outra manifestação do inconsciente? Não é o que Kupfer (1997) propõe, mas sim, como entendemos, uma possibilidade de um outro caminho para os discursos institucionais, ou ainda de uma possibilidade para expressão de discursos que eventualmente não venham à tona, que por uma ou outra razão não são plenamente proferidos, ou ainda tratados de formas pouco claras. É uma tentativa de se apreender a profundidade das palavras, saindo da superfície, do sentido aparentemente óbvio, para um exercício de fruição, de desvelamento de ângulos até então pouco pensados. Com isso, ocorreriam então rachaduras no que está cristalizado nos discursos, promovendo algo de um giro, de novas posições e questionamentos.

Nesse sentido, "escutar" desde o pedido inicial endereçado ao psicólogo escolar, para que ele faça algo *pela* instituição, *no lugar da* instituição, ao invés da própria instituição organicamente tentar tratar suas questões, que poderiam talvez ser explicitadas por meio dessa "escuta", do que porta essa demanda inicial, ou como diria Kupfer (1997 p.58):

> (...) um psicólogo não aceitará a demanda da instituição, e tampouco se recusará a aceitá-la. Só poderá escutá-la se quiser que os sujeitos nela envolvidos venham, a saber, efetivamente o que está em jogo, o que querem, do que precisam, e por que não podem formular tudo isso".

Há então de se pensar, a partir dessas próprias palavras, sobre o que poderia levar um participante desse tipo de trabalho a se envolver, a se questionar, como bem diz a autora, a pensar no que quer, no que precisa e, principalmente no que o impede de formular essas questões.

Atentemos para o termo formular, que se conjuga com o efeito de uma análise, com o que pode ocorrer em uma análise. O sujeito, ao formular e re-formular suas questões, pode então também se re-posicionar frente a elas, elaborando e alterando seu grau de importância, enfrentando-as ou até mesmo, principalmente, *re-significando-as.*

Devemos, contudo, considerar também o outro lado da moeda, muitas vezes, o indivíduo *prefere* se manter na mesma posição, sem arriscar ficha alguma na possibilidade de criar algo novo, de se aprofundar em suas questões, enfim, de *se responsabilizar* por elas.

Esse tipo de escuta, da mesma forma que a escuta psicanalítica clássica, pode trazer à tona questões que absolutamente sejam desconfortáveis para o sujeito ou a instituição. O efeito é previsível: podem ocorrer fechamentos, recuos, negatividade e até mesmo a adoção de uma postura cínica com uma conseqüente desimplicação.

A possibilidade de que esses fenômenos não ocorram de forma intensa – e não há garantia prévia quanto a isso – seria por meio de um manejo pelo psicólogo escolar a partir de um lugar, que "tenha sido colocado pelo falante em posição privilegiada". Kupfer (1997 p.59). Isso só se dá quando ocorre um fenômeno bastante caro à psicanálise: a transferência.

A(S) TRANSFERÊNCIA(S)

Freud já apontava que, sob variadas intensidades, o fenômeno da transferência ocorre em *todas* as relações e não só na relação analítica, mas que nesse campo ocupa um lugar fundamental, vital para o processo. No caso do campo educativo, Janine Filloux (2002, p.44) alerta com propriedade: "(...) fala-se dos fenômenos transferenciais, das transferências, e não da transferência no quadro da prática analítica."

Já nesse tipo de trabalho proposto, acreditamos que a dinâmica desse fenômeno não parece diferir muito, especialmente se avançarmos para além do aspecto fenomênico da transferência, da re-edição de experiências com figuras outrora importantes em nossa economia psíquica.

Lacan vai além desse aspecto e se interroga sobre a diferença que Freud marca, *entre* a transferência e a sugestão. Afinal, ambas causam, cada qual a seu modo, efeitos no individuo ou grupo e por outro lado, sabemos também que há algo que as sustenta.

É nesse ponto que Lacan (1957-58, p.450) se pergunta então: *o que* leva o sujeito a *aceitar* o que fala esse outro tornado *por ele* tão especial, a *dar-lhe* poder? E afirma um ponto nodal: "A transferência já é, em si mesma, um campo aberto, a possibilidade de uma outra articulação significante, diferente do que encerra o sujeito na demanda". Em outras palavras, o fenômeno transferencial poderia, por si só, causar movimento no sujeito, pois, para Lacan (1960/61, p.199):

> (...) tudo aquilo que é, no sujeito que fala, tendência natural, tem que se situar num mais-além e num aquém da demanda. Num mais-além que é a demanda de amor. Num aquém que é o que chamamos de desejo, com aquilo que o caracteriza como condição (...).

E ainda nesse campo, vem nos dizer que "para além de todo alimento da fala, o que o sujeito realmente necessita é aquilo que ele significa metonimicamente, e que não está em ponto algum dessa fala" (p. 208).

Podemos afirmar, com base nos apontamentos de Lacan, que pensar a transferência nesses termos amplia a percepção acerca daquilo que encerra a fala dirigida ao portador de um saber, comumente atribuído ao psicólogo nas instituições.

Logo adiante, Lacan acrescenta ainda outro elemento fundamental presente nessa dialética da transferência: *o amor presente na demanda* do sujeito a esse Outro. Um desdobramento interessante do que Freud (1915[1914], p.216) já apontava em seu texto intitulado *Observações sobre o amor transferencial.*

Nesse artigo, Freud problematiza a influência desse aspecto, tanto como dínamo do tratamento analítico, bem também como fator de resistência ao processo. A chave disso encontra-se na capacidade de leitura da demanda pelo analista, como nos mostram suas próprias palavras:

É, portanto, tão desastroso para análise que o anseio do paciente por amor seja satisfeito, quanto que seja suprimido. O caminho que o analista deve seguir não é nenhum destes; é um caminho para o qual não existe modelo na vida real.

Portanto, baseando-se nesse caminho sem modelo na vida real, podemos esperar que o psicólogo orientado psicanaliticamente seja tomado como, além de alguém que supostamente sabe sobre as questões e vicissitudes do cotidiano escolar, também um alvo para *outras* demandas.

Nesse ponto Kupfer (1997, p.57) se atém e aponta uma direção:

> Um psicólogo estará "autorizado" a intervir em uma instituição quando estiver criada a transferência, seu principal instrumento de trabalho, da qual extrairá seu poder de ação e, com a qual poderá criar o espaço psi na escola.

E é justamente daí que o poder para sua ação estará configurado, possibilitando a escuta das questões que chegam até ele, fazendo com isso que o demandante, professor ou grupo, possa "trabalhar" psiquicamente em torno das particularidades que revestem essas questões. Com isso, espera-se, como efeito indireto, uma possibilidade para que cada professor possa desenvolver algo de seu estilo, tão precioso e quase sempre tão desvalorizado.

Esse "trabalho" poderia ser caracterizado como um exercício no qual o professor pudesse deslocar deslizar e ampliar as significações que envolvem suas questões, não muito diferente de uma transferência de trabalho, análoga ao modelo entre o analista e o supervisor escolhido pelo movimento transferencial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Askofarè, S. (1997) O sintoma social. In: R. Goldenberg (org.). *Goza!: capitalismo, globalização e psicanálise.*(pp.) Salvador, BA: Ágalma.

Bastos, M. B. R. (2001) Impasses vividos pela professora na inclusão escolar. *Estilos da Clínica: Revista sobre a Infância com Problemas,* 6 (11), 47-55.

Cohen, R. H. P., Lessa C. F., Melo D. C., Cohen G., Sias M. D. D., Abecassis, Serafim O. G. G. e Alves R. T. M.(2001) O lugar do psicanalista na escola. *Estilos da Clínica: Revista sobre a Infância com Problemas,* 6 (11), 17-26.

Filloux, J. (2002) sobre o conceito de transferência no campo pedagógico. *Estilos da Clínica: Revista sobre a Infância com Problemas,* 7 (13), 42-77.

Freud, S. (1912). A dinâmica da transferência. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Jayme Salomão, trad.). (Vol.12, pp.131-145) Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1987.

Freud, S. (1913). Observações sobre o amor transferencial. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Jayme Salomão, trad.). (Vol. 12 pp. 207-225). Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1987.

Freud, S. (1930[1929]). O mal estar na civilização. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* (Jayme Salomão, trad.). (Vol. 21, pp.75-173) Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1987.

Kupfer, M. C. M. (1997) O que toca à psicologia escolar. In: M. P. R. Souza e A. M. Machado. (orgs.). *Psicologia Escolar: em busca de novos rumos.* (pp. 51-62.) São Paulo: Casa do Psicólogo.

Lacan, J. (1966) *Escritos.* (V. Ribeiro, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1998.

Lacan, J. (1957-58) O seminário, livro 5: *As formações do inconsciente.* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1999.

Lacan, J. (1960-61) O seminário, livro 8: *A transferência*. (D. D. Estrada, trad.) Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1992.

Santos, L. A. R. (2002). Psicologia escolar e psicanálise: saberes antagônicos ou intersecção ainda pouco explorada? In Anais do III Colóquio do LEPSI, Psicanálise, Infância e Educação (p.261). São Paulo, SP: Laboratório de Estudos e Pesquisas Psicanalíticas e Educacionais sobre a Infância, IP/FE-USP.

Silva, I. P. (2002). "Vista Bonita"- A cerca dos entraves na direção do processo educacional. In Anais do III Colóquio do LEPSI, Psicanálise, Infância e Educação (p.261). São Paulo, SP: Laboratório de Estudos e Pesquisas Psicanalíticas e Educacionais sobre a Infância, IP/FE-USP.

Stazzone, R. (1997) O que deve fazer um psicanalista na escola? *Estilos da Clínica: Revista sobre a Infância com Problemas,* 2 (2), 44-52.

Los destinos posibles de la oferta de salud mental en las escuelas

Diego Coppo

Así como durante los primeros años del siglo XX se institucionaliza en nuestro país la atención de Salud Mental en los primeros hospicios, a partir de la década de 1980 comienza a introducirse de manera un tanto paulatina la atención psicológica en escuelas.

Alrededor de 1900 el avance de los supuestos racionalistas típicos del positivismo científico que motorizó a grupos de intelectuales de esa época sobre todo en Buenos Aires, desembocó en la tematización de la enfermedad mental y en la creación de dispositivos institucionales para su abordaje.

Análogamente, el período democrático devenido luego de reiteradas dictaduras y terrorismo de Estado, trajo de su mano al interior de los sistemas educativos la oferta de atención en salud mental. Los fines de esa introducción nunca fueron debidamente conceptualizados sino que parecen haber respondido a una intención de abordar aquello que en las escuelas se presentaba como conductas de los alumnos no esperadas. En este sentido, los destinos posibles de la oferta de atención de Salud mental en las escuelas, tal como hoy están dadas las cosas, son tres:

1. La reducción de la oferta por un incremento de los discursos autoritarios, dado esto de manera inversamente proporcional a la descomposición social que por otra parte incrementándose reinstala la cuestión del trauma psíquico.
2. El intento de reconducir las conductas no esperadas en el ámbito escolar a las esperadas. Esta situación conformaría la reactualización de aquello que señalara Lacan respecto del psicoanálisis del Yo y que engendrara la conocida fórmula de "el retorno a Freud". Al mismo tiempo, pero refiriéndonos ahora a una situación contemporánea, se reconoce en este destino el intento de encuadrar al psicoanálisis en un discurso universitario y en las instituciones que representan a este último.
3. La extensión de la apuesta interpretativa que posibilite un cambio de posición subjetiva.

Estos destinos no parecen alejarse demasiado de los que podrían conjeturarse respecto del propio psicoanálisis.

La cuestión del destino posible: oráculo, azar y subjetividad.

Cómo puede ser planteada una reflexión sobre el porvenir, siendo en este caso específico el de cierto dispositivo de atención en Salud mental? De la forma oracular, de la forma indeterminada (el azar) o de la forma conjetural.

Cuáles son las características de cada una de estas tres formas?

La oracular se caracteriza porque el destino está fijado. Su enunciación es siempre una prescripción. Qué dice la lista oracular respecto del destino del hombre que asesinó a Layo, antiguo Rey de Tebas en la tragedia de Edipo? Dice que se comprobará que es tebano; agrega que será ciego como así también pobre; finalmente que, tanteando con su bastón, se encaminará hacia extrañas tierras.

No existe en el futuro ninguna otra posibilidad que no sea aquella que Dios ha manifestado a través del oráculo. Si no existe ninguna otra posibilidad que no sea la que es, pues entonces no se trata de posibilidades sino de advenimiento de "un" hecho o "del" hecho que ha sido prescripto o pre-escrito.

Otra forma de reflexionar sobre el porvenir es la que le supone al azar la determinación de aquello que advendrá. Bajo estas condiciones se trabaja para cancelar cualquier conjetura respecto del futuro. Yocasta, madre y luego esposa de Edipo, se inclina explícitamente por esta modalidad y siguiendo la interpretación que hiciera quien se encargara de las notas realizadas a la edición de Ed. Salvat de "Edipo Rey", digo que "Yocasta desprecia constantemente los oráculos: en vez de una vida ordenada según la medida impuesta por Delfos –lugar de origen del oráculo-, propugna vivir al azar. Algunos críticos han llegado a hablar de su

frivolidad". Mejor, démosle la palabra a ella directamente: *"Qué puede temer un hombre, dime, si es el **azar** quien lo gobierna y **no hay forma de prever nada** de modo cierto? **Lo mejor es vivir al azar, como se pueda**."*

Si leemos con cierta atención se nos hace evidente que en ambas interpretaciones (la del oráculo y la del azar) no existe el sujeto responsable y no sólo de las cuestiones que hagan a su futuro sino en sentido bien amplio de las que hacen a su "forma de vivir". Es que desde el advenimiento del psicoanálisis ésta ha sido una de las grandes comprobaciones, a saber, que el sujeto del inconciente no puede ser sino responsable. Edipo nos lo testifica en tanto en su destino intervino, con la fuerza del resultado de una operación lógica, es decir, no pudo no haber estado, su deseo de saber, siendo que varios de su entorno le reclamaron detener las acciones que le trajeran ese saber y con él entonces sí su destino.

Respecto de Yocasta, su intento de vivir como se pueda, arrojando el gobierno –aunque más no sea hiperrelativo- de su propia existencia a una supuesta incapacidad de prever al menos algo, no pudo mantenerse en tanto aquella angustia que la llevara a entregar a su hijo al campesino para así evitar el cumplimiento del oráculo, retorna ahora cuando algo de todo el saber que ella detenta parece escurrírsele entre las manos a favor de Edipo y finalmente en contra de ambos.

Es decir, el miedo, la angustia y el deseo, sea el de saber o cualquier otro, son quienes intervienen en el desenlace que lleva a la tragedia edípica. La subjetividad de los personajes que participan en ella da la definición que lleva de lo que era un destino posible a un destino (a secas).

Nuestro planteamiento del destino posible de la atención de Salud Mental en las escuelas tendrá esta misma estructura: la presentación de tres posibilidades (por ello una forma conjetural), siendo a su vez la subjetividad (la individual pero fundamentalmente la de las masas) la que finalmente "decida" cuál de esas posibilidades se imponga como la dominante.

El achicamiento de la oferta de Salud Mental en las escuelas.

No hay otro factor que pueda llevar al desarrollo de este destino posible que no sea un incremento de los discursos autoritarios en un contexto social amplio. Sin embargo, la incidencia que para este desarrollo puede tener la instalación de discursos con esas características dentro del campo de la salud es una clara señal de que este destino no puede ser desconsiderado.

Las declaraciones del Ministro de Salud, Ginés González García formuladas durante el último mes de agosto en relación a la cantidad supuestamente excesiva de psicólogos en nuestro país y a la calidad de la formación profesional de los mismos, se encuadran dentro del posible achicamiento al que estamos haciendo referencia. También el intento de reducción de vacantes en el sistema de concurrencias de los hospitales públicos del Gobierno de la Ciudad dada en el transcurso del corriente año constituyen un avance hacia el achicamiento mencionado.

Ambos episodios se encuentran a contramano de aquella tendencia que desde principio del siglo XX y de la mano de los primeros higienistas, desparramó servicios de atención de salud por todo el país, hecho del cual no quedó excluída la atención de salud mental en particular. Alrededor de 1920 José Ingenieros se esmeró en describir la locura en la Argentina y la historia de los servicios que la atendieron 1. En la década del 30 se funda en Buenos Aires la Liga Argentina de Higiene Mental (LAHM). El Estado parecía propiciar aquello que muchos intelectuales de entonces proponían como atención de la patología mental, sin duda todos ellos influenciados por los conocimientos que se producían fundamentalmente en Francia al calor del desarrollo de la psiquiatría. "*La nueva institución –la LAHM- contaba con importantes apoyos estatales...*" 2. En la década del 50 se crea el Instituto de las Neurosis, de donde derivó luego el actual Centro de Salud Mental A. Ameghino; también en esos años se incorporó la atención de Salud mental a los hospitales generales siendo su paradigma la experiencia del servicio del hospital de Lanús. En esos mismos años se establece la orientación psicológica en las escuelas en la Provincia de Buenos Aires.

Varias personalidades han conformado este desarrollo institucional dado principalmente desde el sector estatal: el Dr. Diego Alcorta, el Dr. José T. Borda, el Dr. Domingo Cabred, el ya mencionado José Ingenieros. Luego los Dres. Gonzalo Bosh, Mauricio Godenberg, Enrique Pichon Riviere

Este proceso de ampliación ininterrumpida de la oferta de atención en Salud Mental se detiene durante los años del terrorismo de Estado para relanzarse con cierto ímpetu desde el retorno de las instituciones democráticas. Un incremento importantísimo en la matrícula de la Facultad de Psicología trajo aparejado un fuerte incremento del número de jóvenes psicólogos que a través del sistema de concurrencias amplió enormemente la atención psicológica en los hospitales porteños al punto de constituirse en los sostenedores concretos de prácticamente todos los servicios de psicopatología de los hospitales generales, realizando ellos su tarea sin que ésta sea remunerada a través de un salario.

La creación en el año 1983 de los Equipos de Orientación Escolar en el ámbito de las escuelas de la Ciudad de Buenos Aires posibilitó también el acceso de al menos parte de la población de la comunidad educativa a la orientación por parte de los que hasta hace poco tiempo sumaban 250 profesionales aunque al día de hoy sólo llegan a 200.

La Escuela Superior de Comercio "Carlos Pellegrini", dependiente de la Universidad de Buenos Aires, también fue partícipe de la consideración de aquellas circunstancias que en la vida de la población escolar excedían el proceso de enseñanza y aprendizaje pero que sin duda lo afectaban directamente. Esa consideración se extendió al punto de contar al día de la fecha con un plantel de 10 profesionales del área de la salud mental desarrollando tareas con los 2.200 alumnos con los que cuenta la institución como así también con sus familias.

Las declaraciones del Ministro de Salud de la Nación y la reducción de vacantes del sistema de concurrencias por parte de los funcionarios del ärea de salud porteña representan dos indicadores de por lo menos una detención, sino un retroceso, en la intervención del Estado a favor de la atención de Salud Mental.

Los argumentos manifestados por el Dr. González García carecen de validez científica planteándose exclusivamente desde el campo de los prejuicios. Esto desde ya que no le redime de su responsabilidad.

Que los prejuicios sean la herramienta desde la cual se intenta justificar una reducción de los aportes con que el Estado garantiza la educación gratuita e irrestricta no es irrelevante a los fines de nuestro propósito en tanto éste consiste en señalar una tendencia respecto del retroceso de la función del Estado en la atención de la Salud de la población. Recordemos que todo el proceso institucional sucintamente descrito más arriba tuvo como soporte ideológico el conocimiento positivo aportado por el desarrollo de las ciencias, sobre todo la medicina, la psiquiatría y luego la psicología junto con el psicoanálisis. En las declaraciones del Dr. González García se destaca la palabra *"planificar*" 3 sosteniendo que eso es lo que debe hacerse con la formación de los profesionales –puntualmente médicos y psicólogos-. El intento de planificar aspectos no determinantes de un problema es una de las características del liberalismo económico, dado que si lo que se intenta verdaderamente respecto de ellos es resolverlos lo que debe planificarse son sus aspectos centrales. En el caso de la Salud, a los fines de mejorar los niveles sanitarios de la población por qué motivo el Ministro de Salud intenta planificar la cantidad de profesionales que egresan de las universidades y no por ejemplo la distribución de alimentos en un país en que la mitad de su población es indigente al mismo tiempo que los productos comestibles que aquí se generan alcanzan para satisfacer a 300 millones de personas.

La calidad de la formación de los profesionales es otro de los argumentos manifestado por el Ministro y quien haya seguido inclusive no muy de cerca el aumento de los sectores privatizados no sólo del sector salud sino fundamentalmente del de la educación reconocerá en el "mejorar la calidad" aquel enunciado que se utilizó frente a la opinión pública como trampolín para avanzar en esas privatizaciones.

En el caso de la reducción de las vacantes del sistema de concurrencias porteño "la calidad" vuelve a aparecer en las explicaciones de los funcionarios de turno. El Dr. Sergio Solmensky, Subsecretario de Salud de la Ciudad de Buenos Aires dijo al diario Página 12 (20/08/04): "*con la reducción* –de vacantes, - *apuntamos a mejorar la calidad de capacitación de los concurrentes en los hospitales*". La reducción de vacantes fue de 1844 a 739 entre los años 2003 y 2004, respectivamente; en ese mismo período pero previo al intento de reducción por parte del Poder Ejecutivo de la Ciudad se creó el Movimiento Interhospitalario de Concurrentes y Becarios el cual agrupó a muchos de los profesionales concurrentes bajo las consigna: "**Ningún paciente sin atención. Ningún profesional sin concurso y sin remuneración".** Tal como se han dado los acontecimientos desde el punto de vista cronológico no

permiten descartar que justamente la reducción de vacantes haya sido la rápida respuesta al nacimiento de una organización surgida a partir del reclamo del financiamiento al Estado para los recursos humanos que en su nombre realizan probadamente una tarea.

Estas breves referencias a dos episodios dados en el campo de la atención de la salud, y la salud mental en particular, sólo pretenden ilustrar la existencia de discursos que ya se han hecho explícitos y que, por otra parte, sólo parcialmente han despertado respuestas de rechazo desde el conjunto de la sociedad 4. Justamente esta parcialidad más bien pequeña respecto de la cantidad de actores que participan de una o de otra forma del área de la salud es lo que me llevó a definir al achicamiento de la oferta de Salud Mental, específicamente en las escuelas, como uno de los destinos posibles.

El intento de reconducir las conductas no esperadas en el ámbito escolar a las esperadas.

En las escuelas se presenten por parte de los jóvenes, aunque no sólo de ellos, gran cantidad de conductas no esperadas en el contexto de una tarea grupal que constituye por ejemplo una clase. Un alumno duerme sobre su banco durante una hora y media; otro abre en un recreo un matafuegos provocando una situación de pánico generalizada que desemboca en la salida de la escuela de docentes y alumnos; un grupo de compañeros compra una cantidad importante de marihuana en el contexto de un viaje de estudio; una alumna de 3er. Año dice no poder traspasar el escalón de ingreso al colegio si no es acompañada por su padre; un joven de 17 años, a dos meses de terminar su 5to. Año, deja de concurrir a la escuela que funciona por la mañana manifestando que ha decidido tomar un trabajo que se extiende en el horario de 10 a 19 hs., es decir, un caso de lo que se llamaría deserción escolar, pero en este caso por una al menos manifiesta decisión propia.

Si supusiéramos que esta lista, que podría ampliar con bastante facilidad, se vincula de alguna manera con la grave descomposición social que venimos padeciendo, debería definir al menos de manera general de qué se trata esta última. La descomposición social es aquel conjunto de fenómenos surgido como efecto de la violación sistemática de las normas, pero fundamentalmente por aquellos que las han promulgado y no porque dicha violación se deba a la voluntad de esos actores –aunque sí tengan conciencia de ello- sino por el proceso mismo de las relaciones sociales. En distintos aspectos de la historia de nuestra cultura reciente se encuentran ejemplos de esta situación. Tomaré sólo dos de ellas en las que los jóvenes se ven afectados directamente por dicha descomposición.

Los derechos al trabajo y a la seguridad se han establecido como normas supuestamente garantizadas no sólo para los jóvenes sino para cualquier ciudadano por lo que dentro de nuestro marco jurídico es la ley de leyes: la Constitución Nacional.

El Estado, como institución que además de promulgar leyes teóricamente vela por su cumplimiento, las transgrede en este caso incluyendo en la desocupación a los jóvenes a una tasa del doble de la que existe para el conjunto de la población, es decir, un 40%, extendido esto además durante los últimos 10 años.

En el caso de la seguridad es conocida la ya sistemática violación de los derechos de los jóvenes por parte de la institución que también teóricamente debe resguardar la seguridad de personas y bienes: me refiero a la institución policial.

Ahora bien, tiene esta ahora definida situación social alguna vinculación con la estructuración psíquica o eventualmente con su desestructuración? No podría afirmar que la descomposición social juega un papel causal respecto de las conductas no esperadas en el ámbito escolar aunque, por ejemplo, no puedo dejar de recordar el nacimiento de la descripción de las neurosis traumáticas freudianas a partir de los efectos acaecidos con motivo de la primera guerra mundial, acontecimiento el de la guerra que podríamos caracterizar como la descomposición social en su manifestación más pura 5.

Tal vez una investigación respecto de las relaciones entre un predominante vínculo social y la estructura psíquica exceda el tema de este trabajo. Pero de lo que sí podemos dar cuenta es del aumento de las manifestaciones de uno y otro problema al modo en que Descartes planteaba el tipo de conocimiento que se da por su carácter de evidencia, es decir, no conjetural, a través de los sentidos. Vemos y escuchamos las transgresiones a las normas por quienes las promulgan y vemos y escuchamos las conductas no esperadas en las escuelas.

Entonces, en las escuelas nos encontramos con este tipo de conductas y la psicología puede que sea llamada a realizar algo con ellas; de hecho, Foucault dice que *"de la experiencia de la sin razón han nacido todas las psicologías y la posibilidad misma de la psicología""* 61. Lo mismo ha sucedido con la medicina cuando durante el siglo XVIII no sólo se constituyó como corpus de las técnicas de la curación y del saber que las mismas requerían sino que "*En la gestión de la existencia humana, toma una postura normativa, que no la autoriza simplemente a distribuir consejos de vida prudente, sino que la funda para regir las relaciones físicas y morales del individuo y de la sociedad en la cual él vive" 7.*

La psicología, como discurso organizado, es decir, como institución no tiene otro camino que intervenir desde un cierto saber, más o menos autorizado en el poder y por las vías de la asignación de significados a las conductas no esperadas. Este mismo proceso dado inclusive en el interior del psicoanálisis al momento de la muerte de Freud fue el que describió con bastante detalle Lacan en su artículo "La dirección de la cura y los principios de su poder". Las conductas no esperadas a lo sumo constituirían **signos** de patologías que en el caso de que la curación fuera pensada como posible implicaría la desaparición de los mismos. Cualquier enumeración de los llamados "signos de conductas de riesgo" sea para "detectar" consumo de drogas, violencia familiar, abuso sexual, etc., y a partir del 28 de setiembre debido a los sucesos de Carmen de Patagones también de brotes psicóticos, se inscribe en la complicada zona de la medicalización-psicologización pueril pero no sin consecuencias de la vida cotidiana.

La apuesta interpretativa

Por el contrario desde la consideración como principio axiomático de la existencia del inconsciente las conductas no esperadas en las escuelas pueden ser leídas no en términos de signos sino de síntomas. y esto de por sí abre a toda otra conceptualización y por ende, a otra posible intervención 8.

Digo *leídas* por el lugar que ocupa el lenguaje con su estructura análoga a la del inconciente y porque sin él, es decir, el síntoma fuera del discurso de quien lo padece, no representa nada, o mejor dicho, no representa algo interpretable, en los términos estrictos en los que para el psicoanálisis se entiende por interpretar.

Interpretar en el sentido corriente es asignar un sentido, un significado a una expresión 9. Interpretar en el sentido psicoanalítico es la producción de algo nuevo y eso nuevo es un cambio de posición subjetiva, o lo que es lo mismo, un cambio del sujeto en relación al saber –no al conocimiento-, al saber que ha conformado como significado el pilar que lo aferra a la satisfacción y al sufrimiento al mismo tiempo, todo esto dado en el síntoma.

Por qué por ejemplo, cuando un preceptor, un profesor o un padre nos manifiesta una preocupación respecto de un alumno le proponemos hablar nosotros con él. Porque en términos de interpretación es condición necesaria que la intervención que arriesguemos formalizar se extraiga de "la materialidad que significan los significantes del sujeto". Si no tuviéramos esta orientación no habría necesidad de hablar con quien presenta una de esas conductas no esperadas; simplemente a quien nos hablara de alguna de ellas podríamos explicarle, indicarle, recomendarle, aconsejarle o cualquier tipo de respuesta que se nos ocurriese, lo cual no implica que dicha intervención no produzca también algún efecto.

Pero qué se encuentra entre el síntoma y la interpretación? No otra cosa que la transferencia

La transferencia es uno de los conceptos centrales del psicoanálisis en tanto a través de él Freud ha descrito por un lado un modo particular de funcionamiento entre las representaciones y el afecto, y por otro, ciertos fenómenos dados en la relación del sujeto con el otro; en sentido amplio puedo decir, en el vínculo social.

En el caso de la transferencia como vínculo social es dable reconocer que la confianza es una buena primera aproximación para pensar lo que la transferencia es.

A su vez, el mecanismo de la transferencia no es exclusivo de la relación entre un analista y un analizante, como creo que en general suele pensarse. En este caso Lacan habla de un modelo artificial de la

transferencia. Por el contrario existe un "modelo natural" y que en la escuela la relación alumno-docente nos entrega una ocasión privilegiada para pesquisar todo lo que allí puede ocurrir en relación a los afectos.

La consideración de la transferencia es la condición necesaria para la apuesta interpretativa tal como la estamos presentando.

Para finalizar, la interpretación es una intervención tipo? De ninguna manera. La interpretación psicoanalítica en el contexto de una institución (sea un hospital, una escuela, centro de salud u otra) funciona más como una orientación a, un trasfondo sobre el cual se intenta sostener constante una posición: la de reconocer -con todo su estatuto- la experiencia humana en sus relaciones con el inconsciente.

Notas

1 Ingenieros, José. "La locura en la Argentina". Elmer Editor. (1957).

2 Del artículo "Los manicomios del año 2000" publicado por Hugo Vezzetti en la Revista del Colegio de Psicólogos, Distrito XI, Año III, Nro. 10; Julio de 2004

3 Diario Clarín 20/08/04.

4 En virtud de las pocas instituciones o personalidades que se han manifestado públicamente en contra de las declaraciones del Ministro de Salud de la Nación es que paso a mencionarlas: decanos de las Facultades de Medicina y de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Asociación de Psicólogos de Buenos Aires, Convergencia (Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano).

5 Freud, Sigmund, "Más allá del Principio del Placer" (1920), capítulos II y IV. Ed. López Ballesteros; en edición de 1948, tomo 1.

6 "El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica". (1963) Siglo XXI Editores, pág. 276.

7 Op. Cit. Pág. 61.

8 Sobre la evolución semántica del vocablo "axioma" puede consultarse "El nacimiento de la matemática en grecia"; Eggers Land, Conrado (1995). Editorial Eudeba, pág. 86. De todas formas, para dar una rápida idea, Aristóteles daba al término "axioma" el uso de "punto de partida de la discusión dialéctica".

9 Gerardo Arenas ha denominado "interpretación semiótica" a la interpretación que he mencionada como "en el sentido corriente". Ver: "Estructura lógica de la interepretación", (1998) Ed. Atuel-Anáfora, pág. 153.
La lógica ha reflexionado sobre la idea de interpretación; puntualmente en la consideración semántica de la lógica se utiliza el término interpretación en tanto se hacen corresponder elementos de un conjunto de un cierto dominio con los del conjunto del codominio; de esa manera logran formalizarse ciertas relaciones al interior de determinado modelo. Para más detalles sobre este punto ver "Introducción a la lógica" (2002) L.T.F. Gamut. Ed. Eudeba, pág. 96.

10 "El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica". (1963) Siglo XXI Editores. Pág. 276.

Retórica e conceito em Michel Foucault
(Escritura arqueológica *versus* Crítica filosófica)

Augusto Bach

"*O anonimato literário não nos é suportável;*
apenas o aceitamos a título de enigma"
(Foucault in *O que é um autor?*).

O presente artigo tem por objetivo, a título de introdução à temática explorada no decorrer da etapa arqueológica de Foucault, chamar a atenção para alguns dos aspectos constitutivos de sua escrita. Com este intuito, lançaremos mão do estudo e da referência intermitente aos textos desse período marcando a diferença e a novidades que eles carregam em relação à prática histórica tradicional. A constante obsessão foucaultiana em distanciar-se de um determinado paradigma humanista de investigação histórica, protagonizado em sua biografia intelectual (1) por Sartre, poderá nos auxiliar a conceber a gênese de sua reflexão arqueológica sobre a história e suas próprias condições de possibilidade. Pois afinal fora mediante um incansável debate com outros modos de escrever a história, mais particularmente com o que se convencionou chamar história das idéias ou do pensamento, que a abordagem arqueológica procurou definir seus objetivos e situar o escopo de suas temáticas. Noutras palavras, foi partindo de questões nascidas no interior dessa disciplina que Foucault primeiramente precisou seus estudos.

Antes, porém, de se querer empreender a leitura de suas grandes obras é necessário ter ao menos consciência de algumas dificuldades que será preciso enfrentar e ultrapassar. É acerca delas que versará este artigo. Estas dizem respeito, em primeiro lugar, ao objeto próprio de nosso estudo – a arqueologia – e ao fato de que ninguém, inclusive Foucault, a tenha precisado nitidamente. Ela não se ensina e não se deixa apreender pela simples leitura de seus escritos, por sérios que sejam; pois eles exprimem apenas imperfeita e parcialmente o pensamento de Foucault. O*leitmotiv* pessoal e intransferível que acompanha suas obras requer do leitor, previamente, uma libertação que é ruptura em ralação às formas tradicionais de interpretação de uma filosofia assim como uma desfamiliarização com hábitos contraídos na existência acadêmica. Resumidamente, será preciso justificar antes de mais nada nossa postura assumida como historiadores da filosofia perante as *démarches* de Foucault e os problemas de conceito que elas engendram. Formulemos de vez a questão: o que é a arqueologia e como situar esse nosso discurso segundo que visa ter por assunto aquilo que ela diz? A*b initio* ressaltemos o perigo de realizar um estudo retroativo do método arqueológico que caracteriza a filosofia e a história foucaultiana deste período; de uma leitura que *a posteriori* enumerasse as construções intelectuais do filósofo partindo daquilo que ele mesmo observou posteriormente a respeito de sua obra aceitando suas declarações como evidências inquestionáveis de uma mesma e idêntica postura. Instalados nesta confortável região terminal, dispondo desde o sempre da ótica privilegiada de seu resultado, seria fácil discernir aqui e acolá a identidade de um mesmo percurso prolongando-se inabaladamente no decorrer de sua vida e de seus estudos. Sua morte abrupta e inesperada em 1984 – devida a uma doença infecto-contagiosa como a AIDS, na época considerada signo dos portadores de um desvio de conduta e exclusão de comportamento – deixou contudo seu programa histórico-filosófico em aberto, delegando aos seus críticos a tarefa de salvaguardarem a suspensão e a abertura de seus escritos.

Com efeito, para tanto, demanda-se encontrar uma outra maneira de pensar sua obra sem deixar-se enveredar na "senda perdida" que ele chamou ironicamente um dia de a "monarquia do autor"(2)

"Para quem escreve o livro, é grande a tentação de legislar sobre todo esse resplandecer de simulacros, prescrever-lhes uma forma, carregá-los com uma identidade, impor-lhes uma marca que daria a todos um certo valor constante. Sou o autor: observem meu rosto ou meu perfil; é a isto que deverão assemelhar-se todas essas figuras duplicadas que vão circular com meu nome; as que se afastarem dele, nada valerão, e é a partir de seu grau de semelhança que poderão julgar do valor dos outros. Sou o nome, a lei, a alma, o segredo, a balança de todos os seus duplos. Assim se escreve o Prefácio, ato primeiro com o qual começa a estabelecer-se a monarquia do autor, declaração da tirania: minha intenção deverá ser seu preceito, leitor; sua leitura, suas análises, suas críticas se conformarão àquilo que pretendi fazer. [...] Sou o monarca das coisas que disse e mantenho sobre elas uma soberania eminente: a de minha intenção e do sentido que lhes quis atribuir" (3)

A inviabilidade de sustentar-se a equivalência entre a significação da obra e da subjetividade do autor posta como sua responsável insere-se num debate com a história tradicional do pensamento caracterizada justamente pela procura dessa identidade. Recusando reduzir o sentido da sua filosofia à possível intenção do sujeito do discurso, será na distância mesma entre os conceitos de autor e de obra que se fundamentará toda a autonomia possível de sua palavra. De acordo com esta concepção de Foucault, partir da intenção ou do sentido visados pelo autor em um determinado e circunstancial instante de sua carreira intelectual, descobrindo por sob os textos a significação que subjaz a eles e anima o processo de elaboração de sua filosofia, corresponderia a uma atitude de restrição à própria liberdade de quem lê. A possibilidade de sua compreensão não deve ser buscada na gênese de uma subjetividade criadora, na idéia de uma personalidade subjacente que definiria as leis e o significado do exterior de seu discurso. Do alto de sua eminente sabedoria, a palavra *ad mentem auctoris* apresentar-se-ia, deste modo, como a ordem universal de toda leitura possível encerrando seu projeto crítico numa única interpretação.

Muito pelo contrário, é preciso constatar, tijolo por tijolo no exame de seus textos, que suas teses arqueológicas e genealógicas caracterizam-se por uma intermitente redefinição de seus conceitos e pela alternância dos objetos de pesquisa, não se deixando captar num ponto fixo a partir do qual pudéssemos julgar o filósofo e sua sombra. Elas não admitem, devido ao perfil de seu trabalho, serem enquadradas facilmente neste ou naquele domínio prévio de conhecimento. Por manifestarem uma multiplicidade de temas, seus trabalhos dificultam o enquadramento da obra de Foucault em disciplinas ou áreas tradicionalmente reconhecidas. O caráter anti-sistemático de seu pensamento nos leva assim para além das fronteiras previamente estabelecidas por uma separação arbitrária dos saberes. Foucault volta e meia teve o hábito de estar ali onde não o esperávamos, despistando seus perseguidores e reaparecendo cada vez sob uma outra máscara. Para ele, suas teorizações não deixavam de possuir um caráter eminentemente provisório, contingente, reféns do próprio estado inacabado de desenvolvimento em que se encontravam. Sem demais pudores em aceitar os limites e as parcialidades dos próprios conceitos engendrados, Foucault logo em seguida os revê, reformula-os substituindo por um novo material trabalhado mais uma vez impedindo a utilização de seus escritos como um *vademecum* de referência para seus leitores. Assim, as pesquisas arqueológicas do início de sua carreira são seguidas pela genealogia que, ao seu turno, desemboca num estudo das "técnicas de si"; e a cada um desses tipos de investigação corresponderá, respectivamente, diferentes objetos de inquérito: *epistemaï*, "regimes de verdade" ou "problematizações".

Marcado pela provisoriedade, seu pensamento jamais deixou de se lançar na direção do outro, do diferente, sempre em busca de novas alteridades. Ao seu projeto crítico falta pois, *a priori*, a coerência de um método único ou de uma doutrina filosófica preestabelecida capaz de enquadrá-lo sem demais problemas. Numa tarefa eminentemente empírica como a sua, as categorias mais gerais que nos permitem justificá-lo surgem apenas em última instância. Ou seja, seria forçoso atribuir de antemão aos seus textos uma dada identidade que teria de verificar-se. Decidirmos então, previamente a toda leitura, que seus estudos soem constituir uma mesma unidade seria soçobrar no preconceito estéril de que seu pensamento teria como princípio unificador o sujeito-autor de toda análise, quando em verdade nosso próprio autor não fez praça dela.

Além disso, por não se deixarem encaixar em nenhuma escola ou movimento de pensamento historicamente constituído, as análises de Michel Foucault – daí seu caráter de novidade – têm suscitado inúmeras interpretações divergentes e por demais incapazes de salvaguardar a coerência de suas *démarches*. Na falta ainda de consenso geral que faça papel de receita, nenhuma explicação singular de sua obra atingiu na literatura de comentadores o *status* de ortodoxia; sobretudo por estarem preocupados em demasia com questões acerca do método de sua escritura(4) Esse interesse pela metodologia histórica inaugurada por Foucault quiçá seja signo de estarmos preferindo falar sobre a maneira arqueológica de escrever a história, ou de traçarmos panoramas esquemáticos sobre o todo de sua obra a fim de se alcançar uma fundamentação para suas idéias, a fazer efetivamente a crítica de seu pensamento, revolvendo a intimidade dos textos em si mesmos, o deslocamento de seus argumentos e as circunstâncias que os permeiam.

Ao invés de operarmos portanto uma leitura genealógica das questões tratadas arqueologicamente na primeira etapa de sua obra – de estudá-lo sob um outro ponto de vista mais tardio denunciando, a partir dele, suas possíveis contradições e esquecimentos, ou ainda, acusando-o de ter cometido um erro, uma omissão (*Verdeckung)* cuja lacuna de pensamento seria nossa tarefa preencher – nossa tentativa primeira deveria consistir em entender a coerência do que escreveu em seus livros e artigos e do que disse em

suas entrevistas. Numa palavra: daquilo que nos foi impresso. Por coerência, entendemos a integração e a adesão dos elementos imanentes que compõem seu trabalho: a estrutura de combinação e oposição de seus argumentos obtida através de um processo de leitura analítica. Esta concepção adotada visa primeiramente afastar-se da teoria segundo a qual uma obra filosófica possa ser vista quer seja como o mero reflexo ou o "documento" de uma sociedade (das gerações, das escolas, dos movimentos intelectuais), quer como o produto da personalidade do autor; partindo em ambos os casos de um critério alheio ao texto manifestando-se como o condicionador de seu aparecimento. Ao contrário de tributarmos a circunstâncias alienígenas a razão última da *opus*, descrevendo como ela reflete a alma ou a sensibilidade de sua época, a análise de sua filosofia precisaria antes ser a narrativa de seu desenvolvimento interno, de sua constituição íntima e dos elementos que a compõe; em vista de lhe entender sua arquitetura sem que qualquer informação exterior a essa rede venha substituir, com prioridade, a simples procura do modo particular como os enunciados articulam-se entre si. O viés estético assim conferido à obra foucaultiana por esta postura crítica, de uma entidade autônoma e do interesse pelas razões formais de sua força, reside pois no reconhecimento do primado do texto, e não no autor ou em seu meio; evidência que nos obriga a colocar em outro plano as razões extrínsecas de abordagem da sua filosofia, ao invés de somente descartá-las. É interessante notar como esta *mise en question* do documento é um tipo de abordagem histórica que não deixou de ser notada e adotada pela pena do próprio Foucault:

> "Ora, por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações. O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. É preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica." (5)

Privilegiando então os fatores intrínsecos de constituição da estrutura de uma obra, poderíamos chamar nossa orientação de "formalista" ao atribuí-la de um critério de coerência sistematizadora. Um *leitmotiv* que muito se pareceria com a proposta sugerida por Martial Gueroult e Victor Goldschmidt de interpretação para a história das filosofias, ao proporem refazer a arquitetura de cada sistema de pensamento em encadeamentos lógicos que nos permitiriam reconstituir analiticamente uma tal imanente "ordem de razões". 6 (6) Com o intuito de privilegiar cada obra em sua validade e coerência internas, naquilo que tem de especificamente seu, esse enfoque estruturalista (*close reading*) ver-se-ia isento de causalidades exógenas ao discurso filosófico conferindo aos sistemas uma autonomia fundamental em relação à realidade exterior. Evitando-se assim perder de vista a natureza do objeto estudado, o filósofo, como diria Benedeto Croce, não seria mais do que sua própria filosofia.

Todavia, dado o caráter empírico das análises de Foucault sulcadas por tantas descontinuidades, será mesmo possível restaurar ao *corpus* de seus escritos a coerência de um projeto singular? Pois contrariamente ao que esta tradição de leitura historiográfica estaria levada a pensar (7) o conceito de obra arqueológica a que estamos propondo interpretar não se encerra meramente nos livros e escritos publicados por Foucault; fato aliás que dificulta em muito nossa tarefa. Mas se amplia de um certo modo a toda a sua atividade prática e política de intelectual engajado que envolve um questionamento do próprio modo de fazer histórico – o que não significa que as análises detalhadas dos textos arqueológicos devam ser desprezadas. Seu propósito militante de ampliar a compreensão da atualidade se processa num programa de *desantropologização* e clarificação da cena cultural em que se insere. Antes de situarmo-nos apenas como um método de análise interno, limitado ao escopo dos textos e escritos publicados sem referência a algum termo exterior ao seu discurso, é notório observar que a obra arqueológica de Foucault, por sua vez, deseja sobremaneira inserir-se no seio mesmo das transformações históricas em que as práticas e os discursos se efetuam (8) Sendo assim, ela aponta inevitavelmente para um elemento residual irredutível a qualquer sistema; a algo que sua própria estrutura não pode dizer encaminhando seu interlocutor para além do universo da história da filosofia (9) Há como que um excesso do mote arqueológico, *plus aequo*, perante as tentativas de sua recomposição teórica. Pois ao lado de seu descontentamento com a limitação (antropológica) da atividade filosófica ao mero comentário historiográfico dos filósofos, será possível encontrarmos também o anseio arqueológico de tomar em consideração a conjuntura política de seu tempo. A ligação do debate arqueológico ao dínamo da pesquisa

acadêmica francesa, com suas diversas frentes em evolução, produziu um estilo novo de atuação política mais afim com os seus requisitos intelectuais desejados. No que tange à impossibilidade de que sua obra coincida forçosamente com sua letra, de que sua proposta resida num aquém ou além de sua letra mas jamais à sua crista, faz-se notório observar algumas de suas considerações tecidas num momento posterior (1973) mas oportuno sobre a questão tratada:

"Gostaria de acrescentar que a arqueologia, esta espécie de atividade histórico-política, não se traduz forçosamente por livros, nem por discursos, nem por artigos. Em última análise, o que atualmente me incomoda é justamente a obrigação de transcrever, de enfeixar tudo isso num livro. Parece-me que se trata de uma atividade ao mesmo tempo prática e teórica que deve ser realizada através de livros, de discursos e de discussões como esta, através de ações políticas, da pintura, da música..." (10)

Em certo sentido, trata-se de uma interrogação simples que formulamos acerca de sua obra, é bem verdade, mas que exigirá por sua vez uma resposta doravante mais complexa ao ambicionar compreender um pensamento, como o de Foucault, a partir dele mesmo. Se, por um viés, à abrangência de temas que seus questionamentos nos oferecem sejam infinitas as possibilidades de leitura; por outro, ela ao mesmo tempo nos impõe uma escolha e uma demarcação necessárias.

É preciso, em outras palavras, garantir a exposição da lógica interna de seu raciocínio sem descaracterizar ao mesmo tempo seu aspecto móvel e real, sua própria inquietude que lhe punha a pensar sempre diferentemente e de uma nova maneira. Por mais que invariavelmente sua postura intelectual tenha se caracterizado pela mudança, que ele pensasse via mutações que não nos delegam um mesmo rosto fixo e imóvel ao longo de toda sua carreira filosófica, a tarefa necessária do crítico de sua obra ainda assim é a de articular um modo de apreensão de seus escritos que visa se colocar dentro das problematizações estudadas tentando tornar suas argumentações o mais consistentes possíveis.

Sem embargo, dadas essas condições, será mesmo possível atribuir ao seu empreendimento alguma unidade outra que não a puramente formal, uma congruência que não apareceria senão como uma ficção surgindo de ilusões extemporâneas e de uma anacrônica procura pela coerência? Ora, a consistência desta identidade, embora em parte descoberta analiticamente, necessitará ser ela por nós comentadores outrossim inventada. Contrariamente à suposição de uma necessidade lógica maior que subsumiria as diferenças de posição entre leitor e obra, será preciso introduzir nessa articulação um elemento de contingência, de arbítrio, chamado invenção. Pois em caso de textos caracterizados por sua corriqueira falta de estruturabilidade, o historiador da filosofia costuma dizer tratarem-se de estudos não filosóficos; atribuição possível para outras disciplinas, mas sem sombra de dúvida não a sua. Daí a recusa geral de se creditar a Foucault o epíteto de filósofo e a *ignara* ignorância de quem esquece que cada filosofia possivelmente requeira tratamento peculiar. No limite, a análise da organização interna de uma obra pode vir a ser um expediente que se baste, como de fato acontece em alguns modos de formalização excessiva, para os quais a referência a circunstâncias exteriores não é uma questão artística nem crítica, mas sim uma impureza. Contudo, se uma obra como a de Foucault pode se revelar contraditória ou inestruturável (leia-se "não filosófica") em boa parte de seus momentos, nem por isso ela deixa de ser inteligível caso logremos superar suas contradições numa organização lógica e formal. Neste sentido, a estrutura de leitura que é mister ao historiador da filosofia recompor não poderá deixar de diferir daquilo que, ao menos deliberadamente, define para Foucault o *ethos* de sua escritura. Na falta de solução de continuidade entre a experiência escriturária da arqueologia e nossa reordenação estrutural, leitor e escritor não poderão percorrer o mesmo itinerário prévio, muito menos efetuar a mesma catarse. Há uma distância que as atravessa; já que toda ordem, indispensável a qualquer investigação intelectual, só se estabelece em prejuízo da abundância infinita de minudências e pormenores que perfazem a riqueza da obra mesma.

Se o empreendimento arqueológico então não nos entrega a chave mestra de seu projeto, a linguagem em que se apoia, mas apenas o repúdio em relação aos discursos que ele pretende demolir, na medida em que se trata de definir uma análise histórica que esteja liberta do tema antropológico; será preciso nos valermos de alguma "chave micha", de um achado crítico que permita o acesso a sua obra. A riqueza de seu conteúdo possibilita uma diversidade tamanha de enfoques entre os quais será mister optar. Mesmo cientes de que não dispomos tacitamente de um sistema de referências que se compare àquilo de que carecemos explicitar, será preciso mesmo assim não ceder em nossa tarefa. Devemos admitir portanto que numa busca de coerência interpretativa para o seu pensamento, há forçosamente um elemento de arbitrariedade, escolha e risco de assimilação. Ou seja, aliada a uma leitura que busca encontrar o encadeamento arquitetônico das demonstrações, não está ausente uma interpretação que a apreende

também como um exercício, um prática política que, por sua vez, deseja retoricamente introduzir mudanças no estatuto de nosso conhecimento.

Isto posto, devemos observar que toda a dificuldade de interpretação de sua obra encontra-se no fato do discurso foucaultiano se desdobrar em mais de um nível argumentativo. Há como que uma volúpia de Foucault, *sponte sua*, em entregar-se a um fluxo difuso e indeterminado da escrita impondo um enigma que se recusa a se ver reduzido por uma estrutura articulada única. Escapando aos mecanismos culturais voltados para o controle a à ordenação das práticas discursivas que fazem parte do aparato social destinado à conjuração de toda e qualquer liberdade, a escrita arqueológica está defendendo a idéia avessa de uma verdade que apenas ela saberia como dizer e que é a contestação de todas as demais formas de discurso. Não obstante, essa viva consciência do fundo conflitual de sua tempo, inerente às diversas posições engajadas entre as quais sua época se divide, traz consigo a marca de uma postura crítica que se revela intransitiva ou indecidível. Trata-se de um propósito militante do arqueólogo, mas à distância de todos os campos identificáveis. De fato, os sinais exteriores de participações no campo político da arqueologia são todos negativos, e não positivos. Se ele se insere no debate de sua época, nunca o faz a partir de um lugar facilmente determinável nas categorias históricas de nossos saberes, mas sempre à distância operando uma certa arte retórica da palavra com ironias, esquivas e gaio saber. Pois o *parti pris*político dos textos de Foucault não se concebe senão a partir de uma certa perspectiva fundamental de resistência, através da qual se resgata uma vontade de interrogar o lado obscuro dos discursos e das razões; de colocar em dúvida sua segurança e seu poder de sujeição, de se espantar com suas falsas evidências. Não mais portanto uma filosofia decidida de direito a fundar a legitimidade de todo saber, não mais uma filosofia transcendental colocando o sujeito incondicionado de toda representação, mas um discurso que procura desfazer a falsa evidência dos demais saberes e de sua articulação. De um tal *leitmotiv* retórico, é preciso dizer que ele não é jamais seguro de seus resultados, que ele se joga antes em batalhas singulares não se encarregando do *onus probandi* de suas afirmações e que suas conseqüências visam recordar a gênese múltipla e provisória de todo pensamento contestando suas significações instituídas com o intuito de produzir um outro apelo de sentido.

Sem embargo, ainda que não possamos definir positivamente o que Foucault entende por uma cultura não antropológica ou pós-humanista – vide por exemplo seu uso de expressões como "contradiscurso" e "contraciências" para caracterizar em *As Palavras e as Coisas* os saberes capazes de pensar na ausência da finitude humana – essa justaposição de *démarches* de cunho ora retórico ora conceitual nos obriga a salvaguardar a obra em sua análise interna bem como de salientar seu papel do ponto de vista da edificação de uma outra cultura literária. Pois em relação ao discurso teórico cuja estrutura conceitual estaremos recompondo, pode-se notar também um recurso ou desvio da argumentação arqueológica ao uso sofístico da palavra. Sob este ponto de vista, a organização de seu pensamento que nos propomos refazer não pode abranger tão somente o que Foucault *disse* em seus textos ou está impresso em seus livros, mas deve residir também nos efeitos que visava produzir ou na *maneira* de dizê-lo, em seu *modus faciendi*, sobretudo naquilo que desejava *fazer* com aquilo que *disse*. A inversão de nossos códigos habituais, a reposição de questões e a alusão a outros caminhos possíveis imprimiram uma marca tão grande aos seus textos que, em *A Arqueologia do Saber*, ele não hesitou em colocar na boca de um hipotético crítico as queixas ao fluxo errante de sua pena:

> "Você não está seguro do que diz? Vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar em que você se pronuncia? Você se prepara para dizer, ainda uma vez, que você nunca foi aquilo que em você se critica? Você já arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora: não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo." (11)

Numa análise da obra de Foucault, precisa-se preservar este riso que embaralhava nossos códigos habituais de sentido concatenando-o, paradoxalmente, à própria tentativa de sistematização e codificação de seu pensamento. A existência de um componente extra-discursivo que comanda o enfoque da arqueologia nos obriga a um afastamento crítico dos livros para identificarmos um componente de sua ordem profunda. Quem quiser ver em profundidade, soe aceitar com *douta* ignorância este contraditório. Pois se Foucault pôde muito bem contestar a noção "monárquica" de autor, é verdade mesmo assim que o fato de ler uma obra como a sua não pode ser feito no espaço impessoal da teoria, que lê-lo é interpretá-lo e encontrar novamente uma identidade. Não certos traços psicológicos individuais de uma pessoa ou as idiossincrasias da personalidade do autor, mas o índice de uma singularidade que se imprimiria por aquém

ou para além de seus textos. Mesmo cientes de que paire sobre o mundo acadêmico uma imposição de análise dos textos filosóficos que seja imparcial, erudita, apolítica e acima de qualquer crença doutrinária ou engajada, devemos admitir que em realidade a prática arqueológica é muito mais problemática e resistente em relação a qualquer proposta de interpretação serena ou apolítica.

Nem mesmo Gueroult ou Goldschimidt descobriram um método que lograsse separar totalmente seja o erudito das circunstâncias da vida, seja o envolvimento do autor com uma classe social, um conjunto de crenças e ideologias de seu tempo, ou ainda, tão somente da mera atividade de ser membro de uma cultura ou civilização ocidental. Com efeito, a reconstrução da arquitetura imanente costuma confinar a obra em si mesma, enxergar nela seus traços distintivos e privativos, o privilégio daquilo que no campo extra-filosófico não existe; razão por que a celebram como uma estrutura sem referência exterior. Não obstante, ao adotar tal ideal de historicidade e o tipo de estrutura elaborado nesta disciplina, esta história da filosofia incorpora por vezes um paradigma indiferente a aspectos decisivos de seu objeto. Haja visto que a insistência em aplicar, sem matizes, o método estruturalista a textos que permanecem imcompreendidos constitui uma repugnância em pensar a singular diferença da obra foucaultiana perante o cenário da filosofia ou da crítica literária do século XX, assim como a versão nova de uma velha forma de reconstituir sistemas.

Entretanto, ao revés do fechamento do texto filosófico sobre si mesmo será mister atentar, *pro re nata*, à abertura própria do mote arqueológico para o contexto histórico em que se formula (12) Malgrado a ambição de Foucault em escrever anonimamente e de que sua pesquisa tenha alcançado um relativo grau de liberdade no que tange a essas restrições, pode-se perceber que tudo isso continua ainda a influenciar aquilo que fez profissionalmente. Se de fato Foucault inventou um estilo novo de escrita chamado "discurso sem referências", necessário se faz compreender aquilo que essa invenção implica, o que pressupõe e mesmo o que visa combater: um dado regime de verdade e o tipo de poder de sujeição que lhe é correlativo. Ao lado das razões de composição interna da escrita arqueológica, é digno de nota reservar portanto um papel não menos importante aos elementos da realidade externa, que assim se torna, como seu riso, uma das forças ordenadoras do projeto de Foucault. Como se vê, a sondagem de correspondências estruturais entre filosofia e contexto social tem de se haver com dificuldades bem mais reais que as simplesmente metodológicas; aliás tão recordadas. Não pelo fato de que seus livros sejam resultados de circunstâncias exógenas ou de que em sua imanência eles espelhem a situação histórica na qual se inserem, mas para que o processo histórico mesmo seja incorporado à sua obra. Tomado apenas como invólucro de sua filosofia, o meio social poderia desempenhar o papel de enquadramento da obra. Mas se concebido como um elemento incorporado ao seu desdobramento autônomo, numa lógica que escapa à comparação externa, é agora a arqueologia que tem parte com os desdobramentos do mundo. Se apontarmos para o componente não filosófico, ou literário como nos demonstram suas obras, da sua filosofia, poderemos apreciar o trabalho especificamente arqueológico de assimilação do que, à primeira vista, tão somente pareceria mas não era externo. Essa reversibilidade da relação "obra-circunstância" possibilita ao crítico filosófico uma formulação estética mais justa, pois o compromisso com a vida cultural que caracteriza tão bem a arqueologia de Foucault costuma inexistir para outros modos de se fazer a história da filosofia. Aí está, dito em outras palavras, o inconcebível para aqueles que gostam de interpretar uma filosofia de costas para o mundo: o dinamismo arqueológico produzindo transformações sobre a realidade externa.

Ipso facto, a isso dever-se-ia acrescentar também que sua escrita não plana num espaço incondicionado, não porque dependa da sociedade ou seja refém dela, mas pela razão de existir e tomar seu sentido dentro um campo de gravitação histórico chamado *Modernismo Literário*. Partindo da experiência artística de uma linguagem de vanguarda centrada sobre seu próprio eixo, a escrita empenhada e interessada da arqueologia buscou ser não apenas um novo método de escrever a história, mas uma outra maneira de transgredir os fundamentos humanistas de nosso pensamento. Não poderia ser deixando pois de considerar o caráter retórico e ensaístico de seu projeto – experiência modificadora de si no jogo da verdade – que deveremos interpretar seu aviso dado ao término de *O Nascimento da Clínica* que este "livro que se acaba de ler é, entre outros, o ensaio de um método no domínio tão confuso, tão pouco e tão mal estruturado da história das idéias".[13] (13) O debate público sobre a linguagem no qual Foucault se insere é pois uma discussão sobre uma outra cultura política para a modernidade. Acerca de uma cultura de vanguarda, não antropológica que, situando-se em seu limiar, inverte seus valores e aponta para uma nova era. Concebida como o cânone da obra modernista, na intransitividade de uma *écriture* que só faz laço consigo mesma figura a questão constituinte de uma nova forma de arte. Desse modo, seu engajamento como escritor consiste menos em refazer o elo entre a realidade exterior e a palavra literária

do que em descrever o modo como se constitui essa literatura. Um "arabesco no ar" diria Bento Prado acerca dessa escrita.[14] (14) Será quiçá em torno deste eixo vertical da literatura moderna que poderemos devolver à linguagem dispersiva de Foucault a rigorosidade sistematizadora de um sentido unificador de seu percurso. O espírito de esquema, assim, intervém para traduzir a multiplicidade do real. Adiante, nos próximos capítulos, voltaremos com maior propriedade acerca desta questão que será a chave para a inteligibilidade e a historicidade de sua obra.

De mais a mais, não seria nosso intuito neste breve artigo fazermos papel de receita, afirmarmo-nos como a última análise possível dos textos foucaultianos na literatura de comentadores. Não somos tão arrogantes assim! Pois afinal, o mal-entendido não apenas estrutura como faz parte outrossim de uma boa conversa, de uma boa argumentação. Trata-se, pois, pelo contrário, tão somente de mais *uma* proposta de interpretação possível de seu pensamento que intencionamos fornecer ao leitor, e não *da* única e necessária interpretação que alcançaria finalmente o *status quo*de ortodoxia. Ademais, todos sabemos que ao longo dos séculos cada geração de intelectuais redescobre e reinventa novamente o seu Platão, o seu Kant, o seu Marx. Quiçá o mesmo se dê com o nome próprio Michel Foucault: sua transformação em um clássico de nossa cultura ocidental. A história da filosofia a ser praticada perante os textos de Michel Foucault é enfim um "*work in progress*" , uma tarefa em andamento, cabendo a cada geração refazê-la, recompô-la, alterando-a, com ou sem propriedade, num processo que doravante continuará aberto.

Em certo sentido, isto acaba por ser inevitável acerca de qualquer obra filosófica significativa, geradora de seus próprios conceitos e termos ímpares de referência. Mas com Michel Foucault a tensão contraditória entre leitor e obra parece se revelar ainda mais intensa devido à singularidade deliberada de sua linguagem. Pois ela alcança todas as características do estilo, da construção de argumentos, de intenção declarada. A significação de coerência para seus escritos deve ser buscada sobretudo na sua maneira de escrever; e esta maneira é, em todos os aspectos técnicos e tonais, parte integrante da própria coerência. Uma fusão essencial dessa ordem entre a necessidade interna dos argumentos e a singularidade formal caracteriza justamente uma grande prosa. Sua realização, por meios estilísticos, relaciona a arqueologia com a etnologia estrutural de Lévi-Strauss e a escrita literária de um Maurice Blanchot. Relaciona-se também com *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche. Com o fito de elaborar seu singular idioma proposicional e sua arquitetura interna, cada um desses autores, por sua vez, teve de romper com os modelos tradicionais aprovados de exposição filosófica, da crítica. Por conseguinte, não seria difícil encontrar em cada uma de suas obras dramatizações psicológicas e *leitmotiv* retóricos que interessam ao estudioso da etnologia e da linguagem ou da poética tanto quanto ao filósofo ou ao crítico. E entrementes a presença desses três autores na obra de Foucault não se reduz a uma questão estritamente estilística, mas é orgânica. Enquanto o estruturalismo em etnologia servia como justificativa para o abandono do paradigma fenomenológico de interpretação da história, Nietzsche lhe fornecia o arcabouço teórico para uma leitura crítica dos valores ocidentais. Já o elemento literário permanece incerto demandando um estudo mais pormenorizado na literatura de comentadores. De todo modo, a questão que os permeia aqui é a de um novo e rigoroso início que não se deixaria subsumir pelas antigas formas de pensamento. A questão de como os ler e do papel executado dentro da assimilação arqueológica de seus estudos – não em termos de apreensão analítica mas também em termos de uma recomposição dos valores e da conduta do leitor – continua sendo o desafio maior formulado ao historiador da filosofia.

Pois o que estará em qualquer dos escritos arqueológicos de Foucault é o modo como seu texto aponta, na liberdade desejada à escritura, para sua irredutibilidade a todos os esquemas conceituais e simplificadores que possamos arbitrariamente projetar acerca de sua obra, para seu intuito de introduzir fissuras no aparato conceitual de controle dos discursos ambicionando detoná-lo por completo. É na ausência de compromisso tácito entre leitor e obra, da base de uma cumplicidade prévia entre nossa leitura e aquilo que nos é escrito – *stare sulla corda* em meio a esta desconfortável senão esquizofrênica região de confronto entre o seu impulso espontâneo à proliferação indeterminada de significações e a nossa própria reação ordenadora, ao restituir um foco estável de coerência ao seu discurso – que será preciso então nos colocarmos. *Mutatis mutandis*, tudo se passa como se o propositado discurso anônimo de Foucault, tal como o *Ulisses* ou o *Finnegan's Wake* de James Joyce, nos lançasse num empreendimento paradoxal por definição. Ironicamente, sua escritura, desta maneira, "intencionaria" tão somente dar trabalho aos críticos durante séculos a fio. Pois estes inevitavelmente, e não podemos esquecer de que de certa forma nos situamos entre eles, encontrarão antropologicamente sempre o mesmo rosto, o mesmo nome sob o diverso, o uno sob o múltiplo, o Mesmo sob o Outro na tentativa de fornecer um critério de coerência para sua obra. Percebe-se como é inevitável, em qualquer pesquisa da área de história da filosofia, nos inserimos numa literatura filosófica marcada pela idéia de comentário, de

interpretação e também de análise interna de suas obras. Procura que, consoante o senso comum, padece de uma incongruência absoluta, a de investigar o ininvestigável, aquilo que fica fora de todo e qualquer nome possível, aquilo que não tem governo nem nunca terá, o que não faz sentido... E alimentada também pela academia universitária, pois a tarefa que nos propomos como historiadores da filosofia é ainda assim a de encontrarmos uma identidade, de fixarmos um rosto qualquer, uma inteligibilidade sistematizadora tanto para os seus textos (aquilo que *disse*) como para o gesto político de sua intelectualidade (aquilo que desejava *fazer* com aquilo que *disse*). Conforme esta perspectiva, Foucault torna-se mais um personagem da história da filosofia, um autor cujo pensamento é dissecado pelo especialista, doutor de sua obra e figura duplicada que circulará nos corredores universitários com o seu nome. Precisamente o que mais lhe proporcionava horror.

Dessarte, constituindo-se o texto foucaultiano uma pluralidade infinita de significados virtuais, que aliás servem de caixa de ferramentas a diversas disciplinas acadêmicas tais quais a de História, Sociologia, Psicologia ou Direito, faz-se necessário um gesto arbitrário de nossa parte a fim de isolar certos traços – embora com certeza cientes de que devam existir infinitos outros – e garantir a exposição lógica de seu raciocínio. Pois não estamos no direito de confundir o ato anônimo de sua escrita como uma reivindicação de inconsistência para suas análises. Paradoxalmente, um pensador que gostava de se definir por suas atitudes libertadoras e resistentes a qualquer critério de identidade fixa, estará sendo diagnosticado, aqui, por uma permanência que se estende de um canto ao outro de sua obra: a de um perene desejo de alternância e mobilidade a que obedece a ética intelectual de Michel Foucault. Seguindo um rumo já antes traçado pelo escritor Samuel Beckett, ele dirá numa comunicação apresentada à Sociedade Francesa de Filosofia em 1969 intitulada "*O que é um autor?*" o seguinte:

> "Peço emprestada a Beckett a formulação para o tema de que gostaria de partir: 'Que importa quem fala, disse alguém, que importa quem fala". Creio que se deve reconhecer nesta indiferença um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea. Digo 'ético', porque tal indiferença não é inteiramente um traço que caracteriza o modo como se fala ou como se escreve; é sobretudo uma espécie de regra imanente constantemente retomada, nunca completamente aplicada, um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática. [...] Pode dizer-se que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: só se refere a si própria, mas não se deixa porém aprisionar na forma da interioridade; identifica-se com a sua própria interioridade manifesta" (15)

É portanto ao aspecto singular de sua escrita que devemos computar a responsabilidade por tamanhos mal-entendidos e também pela dificuldade de inseri-lo dentro de qualquer referência de tradição filosófica ou horizonte histórico a partir do qual sua obra tornou-se possível. Embora o presente seja o solo sobre o qual ele desenvolva seu ofício, o constante deslocamento espacial e temporal de suas pesquisas – sua eminente liberdade ou contingência – nos dificulta a apreensão de seu discurso dentro de uma específica temporalidade, datada ou constituída historicamente. Ele nos introduz assim a questão a respeito de seu *interlocutor*, sobre qual sujeito possível se endereçam todas as suas longas interrogações. Obedecendo ao imperativo de escrever sem qualquer espécie de identidade prévia, ele dirá futuramente acerca disso, no final da introdução a*Arqueologia do Saber* (1969), as seguintes palavras:

> "Vários como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis (*documentos*). Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever"(grifo nosso) (16)

Buscando fugir de uma moral de estado civil – dos institutos de identificação de polícia civil responsáveis, ao menos num país como o Brasil, pelo fornecimento de nossos registros gerais, pela emissão de nossas carteiras de identidade, tão preocupados em saber nossas profissões, grau de escolaridade ou estado civil (se somos solteiros, casados, desquitados, viúvos, sodomitas porque não?, etc.) – esta tentativa foucaultiana de um anonimato para a pena de sua escrita está obedecendo à urgência libertária da produção do diferente em nossa cultura. A problematização histórica do sujeito moderno e sua relação com a escritura passa necessariamente pela desconstrução da evidência da própria subjetividade daquele que escreve como fundamento do discurso, pelo desvanecimento do sujeito escritor na própria linguagem de sua escrita. Se a crítica arqueológica do autor, a recusa do nome, tem o seu motivo político e seu momento numa dada leitura da experiência moderna, aquele que se coloca a escrever poderá estar inevitavelmente retomando-a num antigo e mesmo horizonte intelectual que possibilitou esta própria forma de discurso. Ser autor, e não um anônimo, implica necessariamente a fixação a um modo prévio de tradição valendo-se de

um ponto de apoio historicamente datado que o salvaguarde; já que é inerente à função autor estar concatenada ao sistema jurídico e institucional que encerra propriamente o universo dos discursos. Recuperar essa função autoral para dentro de sua linguagem seria correr o risco portanto de colocar toda sua argumentação sob o cômputo geral de uma posição essencial, perene e portadora de sentido, ocupada por um sujeito presente indefinidamente em sua linguagem.

Ora, mas já vimos que Foucault deseja sobretudo desconstruir e se libertar justamente desta noção como um dado preexistente à sua escritura, subvertendo os princípios de uma ética da autenticidade autoral consagrada desde longa data, para conferir ao seu texto a total autonomia de referências. Pois no momento em que todo um feixe de discursos é classificado e delimitado em torno de um nome de autor, domestica-se o caráter transgressivo de sua linguagem (17) Enquanto a produção da categoria de autor está ligada em nossa cultura a este adestramento, o*leitmotiv* da arqueologia obedece por sua vez à necessidade de se desligar da estrutura da linguagem moderna, assim como das visões de mundo e ideologias que sustentam seus diferentes sistemas discursivos. Fugindo de perguntas que repousam portanto sobre este pressuposto moderno do autor, fundamento do discurso onde projetamos "o jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*" (18) ele dirá, por exemplo:

"Podemos imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem recebidos sem que a função autor jamais aparecesse. Todos os discursos, qualquer que fosse o seu estatuto, a sua forma, o seu valor, e qualquer que fosse o tratamento que se lhes desse, desenrolar-se-iam no anonimato do murmúrio. Deixaríamos de ouvir as questões por tanto tempo repetidas: ‘Quem é que falou realmente? Foi mesmo ele e não o outro? Com que autenticidade, ou com que originalidade? E o que ele exprimiu de mais profundo de si mesmo no seu discurso?" (19)

Se a problemática do sujeito aparece em seus estudos, é porque está precisamente balizada pela noção de que este não é um dado prévio, mas sim algo efetivado historicamente. A noção de sujeito a partir da qual todos nos concebemos, ao mesmo instante consciência de si e indivíduo jurídico-moral, não é de fato uma aparência ou ilusão. Ela certamente faz parte de nossa realidade, sendo um dos modos dominantes pelos quais representamos nossa existência. Noção contudo que não está correta de todo, já que ela não é senão uma das versões culturalmente possíveis do ser-sujeito abertas na história. Assim, a identidade subjetiva que projetamos acerca de nós mesmos é antes uma conquista frágil e não uma essência, momento de um processo contingente de muitas outras possibilidades. Noutras palavras, Foucault não inventa, pois, um universo simplesmente sem sujeitos; mas antes descreve as condições históricas que tornaram possível este mesmo horizonte moderno em que o sujeito já foi previamente captado pelo discurso. Estabelecendo uma digressão, poderíamos dizer que a arqueologia de Foucault acompanha um processo histórico de despersonalização – ou dessubstancialização – da noção de sujeito na filosofia ocidental. Outrora para Descartes, por exemplo, ele fora considerado como uma coisa ou substância pensante; com Kant ele irá desempenhar o papel de uma função transcendental legitimadora do conhecimento. Por sua vez, a filosofia contemporânea parece acentuar esse processo colocando o sujeito quer seja nos limites da linguagem, como para Wittgenstein, quer situando-o abaixo de uma cadeia de significantes, como para Lacan. Já Foucault, no anonimato de sua pena, deseja efetuar uma redução nominalista do sujeito que passa então a ser lido não como uma coisa, mas como um nome: mero produto de uma formação histórica discursiva.

Dito de outro modo, será preciso doravante pensarmos o sujeito, conforme deseja a arqueologia, desprovidos de sua definição tradicional como consciência, como identidade, substância, suporte ou estabilidade – algo aliás que Foucault defenderá ao longo de sua trajetória mediante diversas teses. Por exemplo: no início de sua carreira se processa a interpretação do primado da historicidade sobre a essência, ou seja, não há mais sujeito articulador da história mas unicamente modos históricos de funcionamentos subjetivos. Em *Vigiar e Punir* até a *História da Sexualidade* pode-se encontrar a interpretação de que, afinal de contas, não haverá senão práticas discursivas chamadas dispositivos de saber-poder em cujo registro a dimensão subjetiva deve ser pensada; além da defesa do primado da multiplicidade sobre a unidade. Ou seja, estuda-se o poder não mais como uma dimensão global que se pluraliza e se difunde de maneira homogênea através do corpo social, mas tendo agora uma existência e especificidade próprias situadas no nível mais elementar. Deixar-se-á de representá-lo como uma instância estranha à sociedade e de opô-lo ao indivíduo. Sob este aspecto, a figura do Estado não poderia estar mais na origem a partir da qual se deveria partir para compreender-se a constituição dos saberes na sociedade, pois de acordo com Foucault seria muitas vezes fora de sua dimensão negativa – aquela que impõe um "limite à liberdade" – que as relações entre poder-saber se estabeleceram (20) Pensar o poder

consoante seu arcabouço jurídico e contratual corresponderá, em outras palavras, ao genealogista Foucault uma maneira tradicional de interpretação que conforma seu estudo a uma matriz única e originária. Numa inversão do modo tradicional de abordagem, precisaríamos pensar genealogicamente o sujeito menos como o Outro do poder e mais propriamente como um de seus efeitos. O que significa dizer que o poder não tem uma identidade representada em instituições, localizada na esfera do Estado ou em seus aparelhos ideológicos; mas é antes efeito de uma multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio em que se exercem (21) A noção de poder concebido por Foucault diferirá, por exemplo, daquelas professadas pelas teorias contratualistas do século XVII e XVIII ultrapassando a dicotômica oposição indivíduo *versus* sociedade, característica marcante nas teorias que se baseiam na forma da jurídica da lei.

> "No caso da teoria jurídica clássica, o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor de um bem e que se poderia alienar total ou parcialmente por um ato jurídico ou um ato fundador do direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é o poder concreto que cada indivíduo detém e que cederia total ou parcialmente para constituir um poder político, uma soberania política. Neste conjunto teórico a que me refiro, a constituição do poder político se faz segundo modelo de um operação jurídica que seria da ordem da troca contratual" (22)

Sua tese primordial será portanto a de que o poder não se subsume à interdição da lei. Contrapondo-se à idéia de que o poder não se resume a um artefato ou criação de uma soberania do Estado, Foucault advogará a concepção de um "outro poder" que se exerceria permanentemente e através do qual, parafraseando Clausewitz, a arte da política seria a continuação da guerra. Não mais uma dimensão transcendente e fixa que constrangeria a todos renunciar a uma parcela de seus direitos naturais, deixando-se capturar na forma da lei ou do contrato social. Mas uma forma resultante de correlações de forças móveis entre indivíduos e grupos (23) Desta maneira, o que nós costumamos chamar de funcionamento subjetivo se processa antes como o efeito de uma multiplicidade de práticas e discursos subjacentes, e não como o agente de uma operação jurídica fundadora de direitos. Por fim, pode-se encontrar também a interpretação da primazia do acontecimento sobre a substância e da descontinuidade sobre a continuidade: o sujeito não é mais uma entidade substancial, um suporte ou substrato do discurso; mas aquilo que se produz em um determinado momento do tempo sob uma certa forma, em dada conjuntura histórica, e que pode tão bem cessar de se produzir dessa maneira tão logo mudem as condições de possibilidade de sua produção.

Vê-se, além do mais, que a escrita arqueológica não pretende ser a versão nova de uma velha história; ou seja, a mera repetição de um antigo horizonte. Ela visa também pensar as relações entre a filosofia e a história fora de toda referência à dialética ou ao antropologismo. Assim, a antiga convivência estabelecida entre a filosofia e a história, a relação necessária estabelecida por ambas (24) se transforma arqueologicamente na contingência que tornou possível um discurso se constituir historicamente em saber do homem. Recusando as limitações morais desse estado civil que restringem a produção do acaso ou do diferente em nossa vida cultural, Foucault estará preocupado não apenas em pensar o novo, mas também em encontrar uma nova maneira de pensar este novo.

> "Sei bem que no empreender da análise interna e arquitectónica de uma obra (quer se trate de um texto literário, de um sistema filosófico ou de uma obra científica), pondo entre parêntesis as referências biográficas ou psicológicas, já se pôs em questão o carácter absoluto e o papel fundador do sujeito. Mas seria preciso talvez voltar a esse *suspens*, não tanto para restaurar o tema de um sujeito originário, mas para apreender os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. [...] Colocar antes as questões seguintes: como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer e obedecendo a que regras? Em suma, trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso" (25)

Ambicionando pensar fora dos limites operacionais da linguagem, fugindo da gravitação de sua órbita denotativa, ele se defrontará, já no início dos anos 60, com saberes mutantes que escapam ao paradigma representativo da linguagem e celebram uma outra experiência de nossa cultura. Afirmando-se contra todos os discursos historicamente estabelecidos, ao colocar seu projeto histórico sob o signo de uma escrita que se esvai sem compromissos de nenhuma espécie, Foucault reivindica para sua pena o mesmo caráter de transgressão, intransitividade e auto-referência da linguagem enunciada e avalizada pela

moderna literatura de então. O que estará em jogo portanto neste deslocamento da função do sujeito-autor para a autonomia literária do texto escrito não poderá ser compreendido apenas como a substituição, a troca metafórica de um fundamento por outro. Trata-se, pelo contrário, de sua consumação na própria elocução, da destruição de toda evidência, de todo fundamento possível ao destino de nosso pensamento; graças ao que Foucault acredita poder reconectar o ato de sua escrita filosófica postulando uma interminável espiral da palavra desdobrando-se sobre si mesma. O poder de fundamentação hodiernamente concedido à linguagem vê-se então recusado. A partir de então, ela não será mais a "morada do ser"; mas se porventura veio a sê-lo em um determinado momento da história, é devido antes ao seu caráter aleatório.

Não obstante, poderia de fato alguém conceder ao âmbito discursivo a autonomia que a arqueologia postula? Seria Foucault um "positivista feliz", tal como ele mesmo sugere? Será preciso em outros artigos vermos que essa pretensão de anonimato ao seu discurso presente desde o início dos anos 60 e ao meu ver nunca alcançada, assim como as tentativas ulteriores do próprio Foucault em *A Arqueologia do Saber* para elaborar reflexivamente uma teoria metodológica que unificasse e legitimasse seu empreendimento, não correspondem, *ipso facto*, ao espírito e à letra da história operada em seus primeiros livros. Devido às nuances que poderíamos observar no modo de sua argumentação, e sobretudo à necessidade presente nesta primeira fase de seu pensamento em amalgamar sua escrita filosófica ao anonimato da linguagem literária, não será de bom grado aceitar sem questionamentos sequer a palavra do autor da arqueologia como critério de autoridade a respeito de sua obra. Projetando subverter os mecanismos culturais de controle do discurso, nosso autor acabará "obedecendo" a alguns deles. Cumpre admitir pois *cum grano sali*ssuas declarações e considerações tributárias de circunstâncias diferentes. Sedutoramente, elas podem nos fazer denegrir a realidade política, estética e superior da própria obra foucaultiana. Acerca desta mitologia do escritor, será preciso paradoxalmente antepor o mesmo questionamento cético – (*épochè*) atitude anti-dogmática e esclarecida em que culminava o ato de leitura arqueológica de nossa cultura – a que Foucault submeteu os domínios de suas análises para quem sabe, então, reconstituirmos historiograficamente uma unidade ao aspecto anti-sistêmico de seu pensamento.

Notas

1 Conferir a respeito: (Eribon, Didier; *Foucault, uma biografia*).

2 A expressão encontra-se publicada num segundo e "curto" Prefácio à *História da Loucura* de 1972 (segunda edição) e não deixa de manifestar as reticências de Foucault quando solicitado a redigi-lo.

3 (Foucault, *História da Loucura* p. *VIII.* H.F. p.9-10).

4 O leitor poderá encontrar, revolvendo a literatura de comentadores citada na bibliografia desta tese, principalmente no que tange à etapa arqueológica de Foucault, inúmeros estudos consagrados à metodologia a que estamos fazendo referência.

5 (Foucault, *A Arqueologia do Saber* p.7).

6 A expressão pode ser encontrada em ambos os autores cumprindo assim exemplificá-la. Para Goldschimidt uma filosofia é constituída por "teses ligadas umas às outras numa ordem por razões" (Goldschimidt, V. *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*, p.146). Por sua vez Gueroult dirá: "'Desafiar os jogos de reflexão que, sob o pretexto de descobrir a significação profunda de uma filosofia, começam por negligir a significação exata': esta máxima de Victor Delbos tem sido constantemente a nossa enquanto escrevemos a presente obra. Ela subordina o 'compreender' ao 'explicar'. [...] A análise objetiva da obra, em especial a das *Meditações*, que contém o essencial da metafísica cartesiana, é a nossa tentativa aqui. A descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, pois é por meio delas que se constitui seu monumento ao título de *filosofia*, em oposição à fábula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas. Tais estruturas têm por característica comum o fato de serem demonstrativas, qual seja a via escolhida, racional ou irracional. Trata-se sempre de um processo de validação. Esta demonstração combina os meios lógicos aos meios arquitetônicos." (Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*-p.9-10-11).

7 "Em história da filosofia [...] se a obra se apresenta como estrutura a ser explicada, a estrutura explicativa é a própria obra, ou seu 'método em ato', e não haverá agora nenhum termo exterior de comparação. [...] Tanto mais que as teses

e questões levantadas pelo estruturalismo em história da filosofia já estavam todas presentes em uma tradição da historiografia francesa, tradição mito anterior à transformação do *Curso de Linguística Geral* em manual de epistemologia." (Moura, Carlos Alberto R. *História stultitiae e história sapientiae* p.153 : São Paulo – Discurso n.17).

8 "Diz-se, com efeito (e estamos ainda em presença de uma tese muito familiar), que a função da crítica não é detectar as relações da obra com o autor, nem reconstituir através dos textos um pensamento ou uma experiência; ela deve, sim, analisar a obra na sua estrutura, na sua arquitectura, na sua forma intrínseca e no jogo das suas relações internas. Ora, é preciso levantar de imediato um problema: 'O que é uma obra?' Em que consiste essa curiosa unidade que designamos por obra? Que elementos a compõe? Uma obra não é o que escreveu aquele que se designa por autor? [...] A teoria da obra não existe [...] De tal forma que não basta afirmar: deixemos o escritor, deixemos o autor, e estudemos a obra em si mesma. A palavra 'obra' e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas como a individualidade do autor. (Foucault, *O que é um autor?* p 37-39).

9 Posicionamento de Foucault avesso às palavras do eminente historiador estruturalista da filosofia: "Nenhuma doutrina filosófica real escapa à lei que é aquela do sistema." (Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, Paris, Aubier, 1979, p.244).

10 (Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas* p.158).

11 (Foucault, *A Arqueologia do Saber* p.20).

12 "O objetivo filosófico aplicado aos objetos da história da filosofia, [...] é um modo de encarar a matéria dessa história, ou seja, os sistemas como objetos que têm em si mesmos um valor, uma realidade que só a eles pertence e só por eles se explica." (Gueroult, M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, 1979, p.243).

13 (Foucault, *O Nascimento da Clínica* p.225).

14 A expressão *arabesco no ar* utilizada por Bento Prado para justificar a constituição da escrita literária pode ser encontrada em dois de seus ensaios publicados na década de 60: *A Sereia Desmistificada* e *Destino e Decifração: linguagem e existência em Guimaraens Rosa*.

15 (Foucault, *O que é um autor?* p.34-35).

16 (Foucault, *Arqueologia do Saber*; p.20).

17 "Os textos, os livros, os discursos começaram efectivamente a ter autores (outros que não personagens míticas ou figuras sacralizadas e sacralizantes) na medida em que o autor se tornou passível de ser punido, isto é, na medida em que os discursos se tornaram transgressivos. Na nossa cultura (e, sem dúvida, em muitas outras), o discurso não era, na sua origem, um produto, uma coisa, um bem; era essencialmente um acto. [...] Historicamente, foi um gesto carregado de riscos antes de ser um bem preso num circuito de propriedades. [...] Foi nesse momento que a possibilidade de transgressão própria do acto de escrever adquiriu progressivamente a aura de um imperativo típico da literatura." (Foucault, *O que é um autor?* p.47-48).

18 (Foucault, *L'Ordre du Discours*. p.13) Paris, Galimard,1971.

19 (Foucault, *O que é um autor?* p.70).

20 De acordo com Roberto Machado, a pretensão de Foucault era: "insurgir-se contra a idéia de que o Estado seria o órgão central único de poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento ou uma simples difusão de seu modo de ação, o que seria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretendia focalizar." (Machado, R. *Por uma genealogia do poder. In: Microfísica do poder* X-XI.).

21 "O poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada." (Foucault, *História da Sexualidade*, p.89).

22 (Foucault, *Microfísica do Poder*, p.174).

23 "Em suma, o poder não é um ser, 'alguma coisa que se adquire, se toma ou se divide, algo que se deixa escapar'. È o nome atribuído a um conjunto de relações que formigam por toda a parte na espessura do corpo social (poder pedagógico, pátrio poder, poder do policial, poder do psicanalista, poder do padre, etc.). Por que, nestas condições, conferir tanta honra ao tradicional e arcaico poder de Estado, constituído na época das monarquias absolutas européias!!" (Lebrun, G. *O que é poder?* p, 20-21).

24 Foi Hegel quem astuciosamente transformou a história da filosofia em uma filosofia da história.

25 (Foucault, *O que é um autor?* p.69-70).

Bibiliografia

Michel Foucault

Livros e textos menores

- *A Arqueologia do Saber.* Trad. L. F. Baeta Neves. Petrópolis : Vozes, 1972.
- *A verdade e as formas jurídicas*
- *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma T. Buchail. São Paulo : Martins Fontes, 1990.
- *História da Loucura*. Trad. José T. Coelho Neto. São Paulo : Pesrpectiva, 1978
- *História da Sexualidade I – A vontade de saber*. 2. Ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro : Graal, !977.
- *L'Ordre du discours.* Paris, Gallimard, 1971.
- *Microfísica do Poder*. 8. Ed. Org. e Trad. R. Machado. Rio de Janeiro : Graal, 1986.
- *O Nascimento da Clínica*. Trad. R, Machado. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1994.
- *Ditos e Escritos I*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- *Dits et écrits,* Paris, Gallimard, 1994.
- O *que* é *um autor!* 3 edição Lisboa: Veja Passagens 1992

Bibiliografia Complementar

Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. *Michel Foucault: um percurso filosófico*

Eribon, D. *Michel Foucault*. Trad. H. Feist. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

----------. *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1996.

Gueroult, Martial. *Philosophie de la histoire de la philosophie* Paris, Aubier 1979

Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*

Gutting, Gary (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault* Cambridge University Press 1994.

Lebrun, G. *O microscópio de Michel Foucault* in *Passeios ao Léu*. São Paulo : Brasiliense.

---------- *O que é poder!* São Paulo: Brasiliense 1994

----------. *O selvagem e o neurótico* in *Passeios ao Léu.*

----------. *Transgredir a finitude in Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense 1985.

----------. *Note sur la phénoménologie dans Les Mot et les Choses* in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989.

Machado, R. *Arqueologia e epistemologia* in *Michel Foucault philosophe*.

----------, *Ciência e Saber – A trajetória da Arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro : Graal, 1981.

----------. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

Moura, Carlos Alberto Ribeiro. *História stultitiae e história sapientiae* São Paulo: Discurso, 17.

Ribeiro, R. Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo : Brasiliense, !985.

----------. *O discurso diferente* in *Recordar Foucault.*

Veyne, P. Foucault revoluciona a História in Como se escreve a História. Brasília : Editora da UNB, 1990).