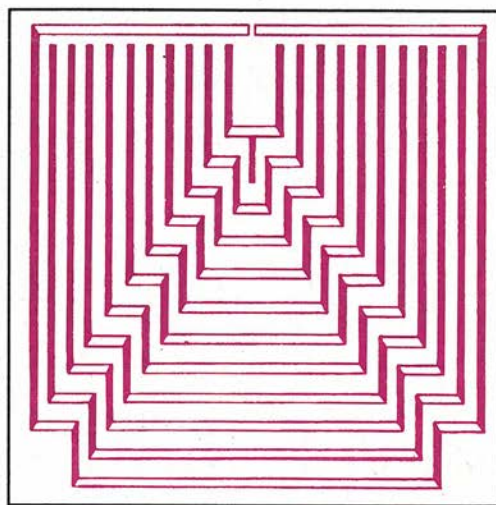


# ANALITICA

del litoral

2



una revista sin fronteras

ediciones apeiron

## INDICE

• Jorge Yunis - *Tiempo para comprender* ..... 5

### LEGAJO CLINICO

- Luis Solano - *Objeto Transicional y objeto fetiche* ..... 9  
• Rosa Ma. Calvet i Romaní - *Estragos del narcisismo* ..... 16  
• Rithée Cevasco - *Puntuaciones sobre los fenómenos psicosomáticos* . . . 22  
• Vicente Palomera - *Mujer, semblante y cuerpo* ..... 29  
• Alain Vaissermann - *De la transferencia en las psicosis* ..... 36

### CONJUNCIONES

- Tzvetan Todorov - *El discurso psicótico* .....  
• Ma. Elena Kessler, Margarita Bargagna - *Las madres* ..... 45  
55

### TERRITORIOS

- Newton C.A. da Costa - *Teorías de la verdad* ..... 65  
• Víctor René Coutaz - *La Implicación: la excepción hace la regla* ..... 77

### TRAMAS

- Oscar B. Meyer - *Conversación con Juan José Saer* ..... 83  
• Bernhard Welte - *Buscar y encontrar. Alocución en el sepelio de Martín Heidegger* ..... 91

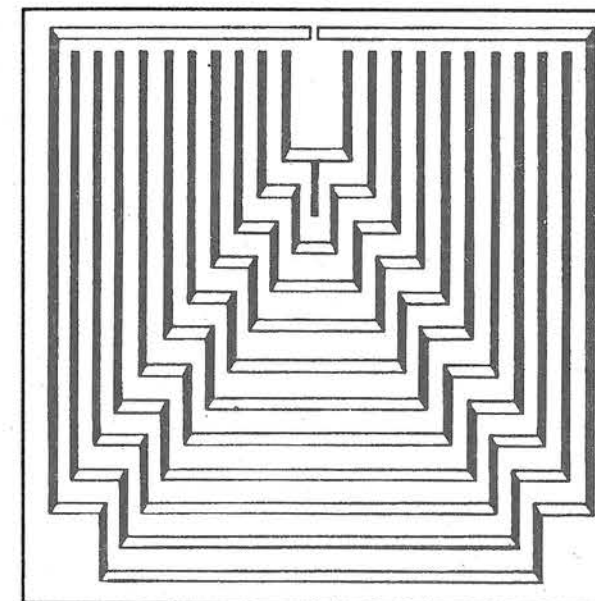
### COMENTARIOS

95

# ANALITICA

## del litoral

2



una revista sin fronteras

ediciones apeiron

**ANALITICA DEL LITORAL \***

**DIRECTOR**

*Jorge Yunis*

**ASESOR GENERAL**

*Germán L. García*

**CONSEJO DE DIRECCION**

*Margarita Bargagna  
Belkys Bracesco  
Stella Maris Hoffmann  
María Elena Kessler  
Raquel Kreichman  
Juan Carlos Liotta  
Norah Pérez  
Rosa Pietrani  
Florentino Puente  
Sylvia Puigpinós - Coordinación  
Liliana Talamé*

**COLABORADORES**

*Victor René Coutaz  
Marcela Froidevaux  
Sylvina Puigjané  
Gabriela Spina  
María Inés Zabala*

**CORRESPONSALES**

*Brasil Sonia Alberti (Río de Janeiro)  
Colombia Juan G. Uribe (Medellín)  
España Estela Paskvan (Barcelona)  
Francia Geneviève Morel (París)  
Uruguay Horacio Verzi (Montevideo)*

**PORTADA**

*Diseño Agustín Yunis*

*\* es propiedad de ediciones apelron  
Diagonal Maturo 778 - 3000 Santa Fe - Argentina  
Tel y Fax 54-(0)42-551974  
ISSN n° 0327 - 8069  
RNPI n° 293846  
Santa Fe - Argentina - 17 - V - 93*

"Lo importante no es llegar sólo y antes,  
lo importante es llegar con todos y a tiempo".

León Felipe

## TIEMPO PARA COMPRENDER

En la historia del pensamiento, el tiempo ha sido uno de los temas, con insistencia, recurrentes.

Desde el significado originario de "fuerza vital" hasta el tiempo como eternidad, desde la pura duración hasta la uniformidad del eterno retorno, desde la diferenciación en ciclos -día, noche, estaciones, año...- hasta la especulativa 'flecha del tiempo', o la irreversibilidad, la intemporalidad, el relativismo temporal, el tiempo como intuición a priori, como devenir, o el tiempo absoluto de la mecánica newtoniana, lo cierto es que el tiempo, lo temporal, se halla en el centro de las más importantes corrientes del pensamiento filosófico y científico.

Toda esta síntesis -breve y harto incompleta- no es sino para destacar un enfoque singular: en 1945 se publica en *Les Cahiers d'Art* un artículo de Jacques Lacan -luego recogido en los *Escritos*- titulado *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*.

Si bien ya Freud rompía con la linealidad cronológica introduciendo una temporalidad subjetiva no acorde a la misma, Jacques Lacan agrega a esto la dimensión lógica de una temporalidad compartida.

En el citado trabajo menciona una lógica colectiva y se pregunta: "...¿a qué clase de relación corresponde tal forma lógica?. A una forma de objetivación que ella engendra en su movimiento, es a saber a la referencia de un 'yo' (*je*) a la común medida del sujeto recíproco, o también: de los otros en cuanto tales, o sea: en cuanto son otros los unos para los otros. Esta común medida está dada por cierto *tiempo para comprender*, que se revela como una función esencial de la relación lógica de reciprocidad". (...)

"Basta con hacer aparecer en el término lógico de los *otros* la menor disparidad



para que se manifieste cuánto depende para todos la verdad del rigor de cada uno, e incluso que la verdad, de ser alcanzada sólo por unos, puede engendrar, si es que no confirmar, el error en los otros. Y también esto: que, si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino sólo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros”.

Años después, su concepto de Escuela -más los cárteles y el dispositivo del pase inherentes a ella- responden a tal inquietud temprana. El cartel, donde la elaboración individual no es posible sin el trabajo realizado por los otros. El pase, en tanto implica que alguien pueda transmitir a otros lo que ha sido su experiencia del análisis.

La Escuela, en fin, como lo expuso Jacques Alain Miller ante los estudiantes de Psicología de la U.B.A.: “...no es un lugar para semejantes sino para extranjeros”.

Sin el tiempo para comprender esto mismo, sin esa parcela de ignorancias que despiertan a la investigación, sin el riesgo de las diferencias, sin la posibilidad del fracaso, será muy difícil cumplir con ello.

*Analítica del litoral, una revista sin fronteras*, no lo es precisamente sin límites, su campo tiene orillas.

En este segundo número donde se inaugura el apartado *Tramas, el tiempo para comprender* la relación lógica de reciprocidad supone varios enfoques.

Se trata de transmitir lo más cercano y aquello que no lo es; recoger los efectos que la aparición de *Analítica* produjo en el medio donde fue gestada y acoger los bienvenidos aportes desde otras riberas; psicoanálisis mas también filosofía, ciencia, epistemología, lógica, literatura...

El *no sin los otros* exhorta a ello.

Jorge Yunis

## OBJETO TRANSICIONAL Y OBJETO FETICHE

Luis Solano.

El psicoanálisis esclarecido por la enseñanza de Lacan, da del objeto una noción funcional, incluso operatoria; algo totalmente distinto de un simple elemento que se relaciona con una cierta demanda del sujeto. Su estatuto y sus coordenadas no son los de la filosofía ni los de la gramática, en los que es central su oposición al sujeto.

En el psicoanálisis, el objeto fundamentalmente está "situado sobre un fondo de angustia" y sirve de protección en los distintos momentos en los que dicha angustia aparece en la relación del sujeto con el mundo.

Su lugar en primera línea -que es por lo demás su verdadero sentido etimológico- es lo que le permite asegurar su función de protección (es el caso de la fobia), su función de última fortaleza contra la angustia de castración (es el caso del fetiche).

Recordemos que Freud nunca habló de relación de objeto, al contrario del movimiento anglosajón de los años 30. Lacan señala que Freud aborda la cuestión del objeto por tres vías diferentes:

- a- a propósito del hallazgo del objeto;
- b- a propósito de la noción de la realidad (la cuestión del objeto está allí implícita); y
- c- a propósito de ciertas relaciones en las que el sujeto se hace objeto para el otro.

A partir de esta breve introducción nos proponemos circunscribir el estatuto y las correlaciones estructurales que determinan la constitución del objeto transicional y del objeto fetiche.

Para llegar a esta elaboración tan fundamental como es la de Winnicott, trazaremos la línea de las referencias teóricas que forman parte de la prehistoria de nociones tales como objeto y fenómenos transicionales.

Más adelante nos detendremos para examinar el estudio del Dr. Wulff intitulado "El fetichismo y la elección de objeto en la primera infancia"<sup>(1)</sup>, trabajo del cual Winnicott no tuvo conocimiento sino después de haber construído el suyo.

En lo que respecta a las referencias teóricas, tienen relación con los trabajos del pediatra húngaro Lindner, en 1879, citado por Freud a raíz del chupeteo, así como el trabajo de Karl Abraham sobre el "Examen precoz del desarrollo de la libido". Hubo otros estudios, como el de K. Landaner. "La agitación motora en el niño", en la que se trata de una relación de objeto de tipo fetichista, pero a la que Winnicott no se referirá en ninguna ocasión.

La tesis de M. Wulff puede ser resumida en un enunciado afirmativo según el cual el fetiche representa, en el niño pequeño, un sustituto del cuerpo de la madre y, más particularmente, del seno materno. El objeto del niño pequeño conlleva la investidura que le otorgan el olor de la madre, un calor agradable y sensaciones táctiles tan particulares que se eleva a la dignidad de objeto capaz de ocupar el lugar del seno de la madre, tanto de reemplazarlo como de reemplazar el cuerpo de la madre.

¿Cómo llega Wulff a estas conclusiones?

Ante todo se sirve de la observación clínica, la de sus colegas y la suya propia. Entre las primeras, evocaremos la observación de Joseph K. Friedjung<sup>(2)</sup> cuyo trabajo, publicado en 1927, fue el primero sobre el fetichismo en el niño.

Se trata de un niño de 16 meses, muy refractario al examen médico. El médico había sido llamado porque el niño había contraído la tos ferina. La actitud particularmente ansiosa de los padres reveló un componente neurótico. Los padres eran músicos; el padre, que tenía un niño de 7 años de un primer matrimonio, era de mucha más edad que la madre. El paciente fue amamantado al pecho durante 9 meses. Era caprichoso y tiránico con su madre, exigiendo de ésta una completa disponibilidad. Friedjung señalaba que todas las mañanas los padres lo llevaban a su cama. Durante cierto tiempo, y posiblemente después del destete, el niño había exigido acostarse con una condición *sine qua non* particular: se le debía dar una media o un corpiño que hubiese sido utilizado por su madre. Apretaba este objeto entre sus manos, ponía un pulgar en la boca y se dormía inmediatamente. Un rechazo de esta "condición" provocaba un acceso de rabia. Friedjung evoca que aquello le fue revelado sólo cuando encontró, en la cama del niño, una media de mujer dada vuelta al revés. Más tarde supo por la abuela y la doméstica que el "juego" del niño había comenzado algunos meses antes con una camisa de noche que su madre había tirado. Desde entonces la camisa de noche tenía ocasionalmente el papel tomado por la media o el corpiño.

Friedjung hizo conocer a Freud esta observación. Este, justo antes de la publicación de su trabajo sobre el Fetichismo, respondió a aquél en estos términos:

"Ha sido demostrado de manera indudable que para numerosos adultos el fetiche es un sustituto de la ausencia de pene de la madre y, en consecuencia, significa una defensa contra la angustia de castración, y nada más. Lo que queda por ser verificado en el caso de este niño. Si una prueba nos es aportada posteriormente, podremos decir que este niño tuvo todas las posibilidades de persuadirse de la ausencia de pene de su madre viéndola desnuda".<sup>(3)</sup>

Más tarde, cuando el niño tiene 2 años, Friedjung observa su gentileza y una disposición mental completamente adelantada para su edad. La madre aportó la observación sobre lo que era el rasgo más importante para que este "fetiche" haya permitido dormirse al joven paciente, a saber: que la media, la camisa de noche o el corpiño conservan el olor del cuerpo de la madre.

La propia experiencia de Wulff le confirma:

a-que las manifestaciones de fetichismo aparecen después del destete;

b-que generalmente estas están asociadas a la succión del pulgar; y

c-que casi siempre son la condición *sine qua non* para obtener un adormecimiento rápido y un sueño tranquilo.

Wulff trata de verificar su "nosología" a la luz de los enunciados freudianos y concluye de ahí que es indispensable admitir el fetichismo en el niño de temprana edad, aún cuando la "estructura psicológica del fetichismo de la infancia, como la de las otras manifestaciones patológicas, sea diferente".

Winnicott, lo sabemos, no comparte esta posición. El reproche mayor que hace al trabajo de Wulff es no haber visto, en los fenómenos descritos, el carácter normal y constante en los sujetos de baja edad. Su desacuerdo es tanto más manifiesto que ve allí de manera permanente un forcejeo operado a partir de la teoría de las perversiones, cuando se trata simplemente de una transición de objeto, de un objeto transicional.

Si Winnicott propone guardar un lugar a la ilusión del falo materno -cuyo carácter universal- es en oposición a la idea delirante de un falo materno, que es precisamente lo que para él designa el término de fetiche.

El objeto transicional puede ser potencialmente un falo materno "aunque primitivamente sea el seno materno, o sea, la cosa creada por el niño y al mismo

tiempo suministrada por el medio ambiente que lo rodea”(4). Winnicott subraya la importancia de estudiar el uso que hace el niño del objeto transicional y de los fenómenos transicionales para comprender la formación del fetiche, advertencia a la que Lacan suscribirá en 1956.

Lacan encuentra en esta elaboración del objeto transicional, no sólo un acercamiento con las investigaciones de su colega inglés ( en lo que concierne a su contenido y su estilo), sino además va a someter la cuestión a una vuelta más al situar este objeto como índice del “lugar en el cual se marca de manera precoz esta distinción del deseo con respecto a la necesidad”(5).

La dificultad que nos parece percibir en la observación de Friedjung y en las conclusiones de Wulff proviene, no tanto de la fenomenología de lo que fue observado, sino más bien de una especie de confusión en lo que respecta al objeto en causa. Es decir que es necesario distinguir la angustia suscitada por la desaparición de la madre, *el paso-de-(no-hay)-madre*, y la angustia frente al *paso-de-(no-hay)-pene* de la madre.(6) El niño no constituye como respuesta el mismo objeto.

Para evitar esta confusión, Lacan elaboró los tres tiempos lógicos de la noción fundamental e inédita hasta ahí de la falta del objeto. De ahora en adelante Frustración, Privación y Castración ordenan para nosotros la experiencia.

Los objetos transicionales son engendrados por la frustración misma, y siguiendo estrechamente este terreno balizado, la madre, cuando ya no responde al llamado sino a su antojo, llega a ser una potencia. Es de esta potencia, real por lo demás, que para el niño va a depender el acceso a estos objetos que desde entonces ya no son simples objetos de satisfacción. Mediante los oficios de esta potencia se convertirán en objetos de don, lo que quiere decir que portan en sí mismos una connotación de presencia-ausencia(7). Potencia que Lacan nos enseñó a leer en la escritura DM: deseo de la madre.

Estos objetos, que se pueden poseer, tomar, e incluso ceder, como lo son los objetos transicionales, ya no son objetos de satisfacción. Son objetos -nos dice Lacan- que tienen “la marca del valor de esta potencia que puede no responder y que es la potencia de la madre”.

Así, iniciando el recorrido a partir de la frustración, hemos venido a articular un

segundo tiempo lógico que tiene como agente a la madre real, el objeto es simbólico y la falta de objeto está figurada por la privación, un hoyo real. En el tercer tiempo lógico, el de la castración, la falta fundamental se sitúa en la cadena simbólica. Lacan nos recuerda que es la frustración la que introduce el orden simbólico. El objeto de castración es imaginario, es el falo, mientras que el agente es el padre real.

La relación madre-niño-falo constituye una especie de prelude de la puesta en forma de la relación simbólica que se hará con la función cuarta que es la del padre introducida por Edipo. Esta función paterna llega en un punto donde el niño sufre una doble decepción, a saber:

1- reconoce no ser el único objeto de la madre y advierte el interés de ésta por el falo; y

2- se percata de que de este objeto de interés, la madre misma está privada.

Así, ¿qué ocurre cuando este conjunto imaginario (niño-madre-falo) es roto por la introducción de la función cuarta? Diferentes configuraciones se presentan, de las que sólo retendremos dos:

a- Si se trata de la posición edípica normal, el niño amenazado por la instancia castradora que es la instancia paterna, recibe simbólicamente el falo que necesita. Su identificación viril, resultado de la relación edípica normativa, reposa sobre este “pacto de derecho de falo”.

b- Se trata entonces de una relación de dependencia primitiva a la madre (relación anaclítica). Es la relación imaginaria la que constituye su regla y su medida. Ante la falta del objeto fálico que él descubre en la mujer y en la madre, la “coherencia del atelaje” se reconstituye por intermedio de dos modos imaginarios, a saber: la identificación del niño a la madre a partir de un desplazamiento imaginario con respecto a la madre. Tal es el esquema que Lacan extrajo de la perversión fetichista. Es aquí en donde se constata que la separación entre los tres términos de la relación madre-niño-falo no es suficiente y desde entonces el sujeto es llevado a “dar-de-sí, a poner de su parte” para mantener esta separación.

A esta función de defensa está consagrada la constitución del objeto fetiche. Fetiche que no es una condición *sine qua non* para protegerse de la angustia del *paso-de-(no-hay)-madre*, sino condición absoluta del deseo del sujeto que erige este



momento frente a la angustia que suscita el *paso-de-(no-hay)-pene* de la madre.

Este carácter de fijación, de detención de la investigación y de la observación de la mujer en tanto que tiene o no tiene el órgano es lo que Lacan ha definido como el principio de la institución fetichista. El objeto fetiche representa el falo en tanto que ausencia, ese falo simbólico.

Si fuera en el plano de la deficiencia imaginaria o de la inferioridad imaginaria de los dos sexos, "parece a primera vista que sería más bien en las mujeres, en tanto que ellas están privadas realmente de falo, que el fetichismo debería declararse más abiertamente", nos dice Lacan(8).

Ahora bien, no es en absoluto así y el fetichismo en la mujer, en su sentido estricto e individualizado, es rarísimo en la medida en que ella se encarna en un objeto que responde de una manera simbólica a ese falo en tanto que ausente.

Concluamos entonces apuntando que el objeto transicional no es un fetiche primitivo(9). Debe inscribirse en relación con los objetos de la demanda y con el deseo de la madre (DM). Su constitución se sitúa en el tiempo lógico de la privación.

Pero es necesario recordar sin embargo que las condiciones de posibilidad de la existencia del objeto transicional están determinadas:

a- por la existencia de una simbolización primordial;

b- por una previa expulsión de la cosa; y

c- por la inscripción del objeto perdido como simbólico, porque es el objeto que entra en la dialéctica de la demanda en tanto que símbolo del don de amor.

En lo que respecta al objeto fetiche, digamos que se sitúa en el tiempo lógico de la castración. El objeto fetiche es el resultado de la desmentida(10). que el sujeto recibe del Real en lo que concierne a la verdad de la castración de la madre. Su función imaginaria consiste en dotar a la madre de lo que le falta dado que sobre él se operó un desplazamiento de valor.

#### Notas

1 M. Wulff hizo sus estudios y trabajó en Berlín, donde perdió su puesto y su situación a causa de sus "opiniones freudianas" y emigrará a Odessa en 1909. En Rusia trabajó con Ossipow. Algunos años más tarde asiste a Ernest Jones

en el Comité de Redacción del *Internacional Journal of Psychoanalysis* (durante tres años, entre 1926 y 1929). A partir de 1930, es miembro de la Dutch Society for Psychoanalyse. Más tarde, emigrará a Israel. Entre 1909 y 1910 figurará en la lista de miembros de la Sociedad Psicoanalítica de Viena (Ver Minutas de la S.P.V. y la correspondencia de Ferenczi).

M. Wulff, *Le fetichisme et le choix d'objet dans la première enfance*, 1946, in *Revue Française de Psychanalyse*, Tome II, 1978, pag.253-70.

2 J.K.Friedjung, *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, vol. VII, 1927, Viena.

3 J.K.Friedjung, op. cit. página 235.

4 D.W.Winnicott, *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*, 1953 (Traducción de V. Smirnoff et de Robert Lefort) in "*La Psychanalyse*", N° 5, P.U.F.,París.

5 J.Lacan, *Lettre á Winnicott*, 1960, in *Ornicar?* N° 33, Navarin Editeur.

6 En francés, *pas-de-mère* y *pas-de-pénis*, respectivamente. La expresión francesa "*pas-de*" marca una negación, una ausencia, un "no hay". El equívoco de la lengua puede hacer entender también en "*pas-de*" un "*paso-de*".

7 J.Lacan, *Le Seminaire*, Livre IV, "La relation d'objet dans les structures fruediennes", 1956-1957, Inédito.

8 Esta referencia de Lacan es muy anterior a la introducción del concepto de semblante. De tal suerte que a partir de las nuevas refundiciones que Lacan ha operado en su elaboración teórica, Jacques-Alain Miller en su Curso de 1991-1992 evoca la existencia del fetichismo en la mujer según dos modalidades perfectamente diferenciadas: el fetichismo: "invisible", en el que se trata de un fetichismo que liga al pene en tanto que falo y desplaza al pene sobre él mismo; por el contrario, el fetichismo es más "evidente" cuando es la mujer quien asume el rol del fetiche.

9 Expresión de Winnicott que Lacan calificó de errónea.

10 *Die Verleungung*, en alemán, es traducido por Lacan, desde el *Seminario*: "La lógica del fantasma"(inédito), por *démenti*(desmentida). A partir de ese momento Lacan desaconseja el uso del término de *désaveu*(traducción del término inglés de *disovowal* escogido por J.Strachey).

## ESTRAGOS DEL NARCISISMO\*

Rosa María Calvet i Romaní

"Enfermo estaba; y éste fue,  
de la creación el motivo;  
creando convalecí,  
y en este esfuerzo sané".

H. Heine.

### *El sufrimiento de una madre.*

Marisa viene a curarse por y de su hija. Efectivamente, se sabe muy enferma y no desea transmitir su enfermedad al único objeto que para ella tiene un valor incalculable.

En realidad -admite tranquilamente- se casó con un hombre al que desprecia hasta los límites de lo decible; sólo quería tener una niña. Una vez la cura haya concluido se llevará a su hija y abandonará al marido. Esta demanda taxativa de terapéutica, se acompaña de otra demanda enunciada en modo imperativo: está fuera de cuestión que el analista conozca el teléfono de Marisa, es en la intimidad del secreto absoluto que esta cura debe tener lugar, en caso contrario el marido podría alegar "enfermedad" y arrebatarse a la niña.

¿De qué está enferma esta madre?. Para decirlo sencillamente, de un pánico que está ahí para dar testimonio de Otra-cosa<sup>(1)</sup>. A lo largo de todo el embarazo sufrió la agonía silenciosa de múltiples pesadillas en las que sólo el despertar de la angustia dejaba en suspenso el asesinato de la hija por venir, ahora dos años después del parto, aquel horror soñado ha invadido la vigilia. Cualquier cuchillo de cocina, la más insignificante tijera, el vacío de una ventana se presentan a los ojos de Marisa como una oferta inmediata de asesinato involuntario.

\*Trabajo clínico presentado en Las X Jornadas del Campo Freudiano en España, *Clínica psicoanalítica de la posición femenina*. Málaga 27 y 28 de febrero de 1993.

Esta joven madre está cautivada, en el doble sentido del término: es cautiva y al mismo tiempo está fascinada por una proliferación imaginaria de fantasías de cuerpo despedazado.

A la angustia insoportable de esta madre se añade un estupor del sujeto que no puede encontrar el menor sentido a lo que le ocurre.

¿Cómo se puede simultáneamente amar tanto a una hija y tener estos pensamientos atroces?. No puede dejar de sufrir de estas imágenes que, al mismo tiempo que amenazan con traspasar a la hija traspasan su corazón de madre. Este escenario gótico de sufrimiento de madre y su producto se despliega en el día a día, frente a la mirada ciega del padre de la paciente reducido a la función de abuelo.

La salida freudiana de la feminidad normal guiada por el penisneid, pasa para la mujer por la vía del hombre como donador del falo bajo la forma del hijo. Este camino ha sido recorrido por Marisa con empeñamiento y no sin escollos, su búsqueda de un hombre que proporcione la medida fálica de su ser partió del deseo de hijo, si bien en su camino hacia el objeto del don, apartó totalmente el lazo sexual del deseo femenino de ser deseada que podría haberla ligado al hombre. El temprano rechazo de la mascarada femenina la decidió con resignación a un matrimonio desigual que coloca al marido en una posición degradada frente a los ideales familiares.

En las dos "Notas sobre el niño"<sup>(2)</sup>, que Lacan envía a Jenny Aubry, señala que la relación de una mujer a un niño como objeto es algo que falta a los hombres: "El objeto mismo de su existencia apareciendo en lo real", en consecuencia el resultado de ello -añade- es que "...en la medida misma de lo que representa de real, estará expuesto a un mayor soborno en el fantasma".<sup>(3)</sup>

Se casó -aclara- con el objetivo exclusivo de tener una niña y así, poder después, proporcionarle todo aquello que la vida le ha negado a ella y, además, está decidida a poner en este objetivo todos sus esfuerzos, incluyendo el psicoanálisis. Ahora cada vez que Marisa propone el divorcio, este objeto que le falta a su hombre, está en litigio.

¿Cómo no escuchar en este anhelo de madre, aquel "His Majesty the Baby" evocado por Freud en su "Introducción del Narcisismo" de 1914?.

James Strachey, alerta en nota a pie de página de la doble lectura posible de los versos de H. Heine elegidos por Freud para ejemplificar la relación narcisista de objeto: "Crear, puede significar, criar en sentido orgánico y convalecer puede entenderse como

dar a luz".(4)

Para Freud el rasgo específico del amor narcisista de objeto consiste en la ambivalencia en relación al I(A) que el sujeto mantiene respecto al objeto de amor encontrado en la realidad, y Lacan ya desde el *Seminario* sobre los Escritos Técnicos(5.) acentúa las dos caras del Ideal en su función de defensa y de coerción, en tanto es a partir del significante del Ideal que el sujeto se orienta y es también desde allí donde surgirá la función crítica que recae sobre el objeto exterior elegido sobre el modelo narcisista y que en la economía libidinal viene a ocupar la imagen ideal sin coincidir con ella.

### *Posiciones del ser*

El sujeto Marisa se mantiene a lo largo del tratamiento en una posición de cólera, de rabia contra todos y contra ella misma, que presentifica el desgarramiento del sujeto en un malhumor constante que da cuenta de una "verdadera pincelada de lo real".(6)

Un parcial desciframiento del síntoma apaciguó esta angustia centrada en la imagen de la hija y permitió un atisbo de la posición fantasmática de esta mujer en el deseo materno y también de su respuesta decidida frente a la aparición del deseo sexual de la mujer en la madre. Esta cura pone de relieve una anotación clínica de Lacan: "el estrago que en la mujer, en la mayoría, es la relación con la madre".(7)

Segunda hija en el matrimonio de los padres, encontró su i(a), -yo ideal-inalcanzable para ella según el padre, en el reflejo de la hermana mayor a la que admira y presupone que el padre transmitió un cierto saber intelectual frente al cual, cuando llega, está completamente inhibida.

A la edad de tres años, una enfermedad orgánica deja un déficit físico que trastoca la imagen narcisista de su cuerpo y la sitúa en un estado de posible invalidez perpetua. Es la madre quien tomará a su cargo la rehabilitación de este cuerpo inerte, a cada operación propuesta por la medicina a partir de los seis años, accede la niña al sufrimiento del quirófano en nombre del amor hacia la madre.

Un recuerdo encubridor de la adolescencia -consistente en un hecho traumático, que conmovió a la vecindad y que le fue relatado por la madre en términos de asesinato por piedad-: "una mujer dejó morir a su hija enferma sin esperanzas", produce el síntoma que anuda su fantasma, bajo la forma de ideas compulsivas de envenenarse

con los productos de limpieza de la madre. Este síntoma desemboca en su vocación profesional; efectivamente, su trabajo consiste en verificar el nivel de pureza de la sangre. La aparición masiva del SIDA en el discurso social produce algunos disturbios laborales entre sus compañeras que la admiran por su entereza ya que la preocupación generalizada de contagiarse en su trabajo le es ajena; su pánico laboral se presenta cada vez que debe pinchar a un niño.

La fórmula del fantasma neurótico "pegan a un niño", toma aquí su valor particular de verdad bajo el enunciado "un niño es pinchado".

En su vida familiar, su lugar de confidente de la madre se mantiene hasta la muerte de aquella, ocurrida pocos años antes de su llegada al análisis. Marisa por su profesión y por su amor se hace cargo de la larga agonía, si bien la transferencia permite situar claramente su participación fantasmática en esta muerte y la culpa consecuente a la fantasía. Pocos meses después de la muerte de la madre queda embarazada de su hija.

Contará con gran dificultad y rencor como renunció a seguir la misma profesión de la madre debido, por un lado, a sus deficiencias físicas, y por otro, a causa del temor materno de que la hija no pudiera estar a la altura de la madre y ser su colaboradora; este desengaño la decide a dedicarse en cuerpo y alma a la castración imaginaria del otro bajo la forma de la religión, sin embargo un decir de la madre la descentra de esta vocación temprana y la encamina hacia la vía de la maternidad.

A la queja repetitiva dirigida a la madre de que ningún hombre la amaría a causa de su aspecto físico, la madre idealizada de la demanda de amor, respondió con una confianza de mujer: "Las cosas se arreglan en la cama, es allí donde yo consigo que tu padre haga lo que yo quiero". Este decir materno, volverá una y otra vez en la cura y la respuesta indignada y furiosa a este diálogo imaginario recreado será siempre la misma: "no me da la gana".

El sujeto Marisa unilateraliza las faltas femeninas en el registro del amor, ignorando que también el deseo es del orden de la falta y que por esta razón de estructura, nadie puede dar todas sus faltas y para siempre a un mismo objeto de amor. Así llega dispuesta a sostener frente al Otro de la transferencia que su relación a la hija colmaría para ella la hiancia que la significación fálica ha dejado abierta entre lo que ella fue como objeto para la demanda de amor de la madre y la incógnita de su deseo; es decir, en su



fantasma de venganza, una vez curada, haría existir a la madre-toda completada por este objeto.

Para esta hija el "estrage" se produce a partir de la aparición del registro del deseo sobre el registro del amor. En la posición fantasmática infantil la inercia de su cuerpo causaba la demanda de la madre -dejarse operar, dejarse rehabilitar- que introducía sufrimientos corporales en la niña y estas demandas, como ocurre en la neurosis, eran confundidas con el deseo.

Ahora se despliega el reproche fundamental dirigido a un Otro de la falta de amor, que vela la estructura de la castración. Los dichos de la madre apuntan a un goce fálico que no es más que castración y que en este caso introduce directamente la castración del padre. ¡Es en la cama del padre donde la madre consigue hacer su voluntad!. Esta confidencia sexual es un efecto de retroacción, otorga a la falta-en-ser de la madre una significación que la sobrepasa a ella como objeto causa de su deseo y que introduce un vacío de saber y de ser. Si el deseo no es otra cosa que castración para ambos, el padre y la madre, ¿qué cosa soy en el deseo del Otro?. Sabemos de esta pregunta a partir de la respuesta del sujeto reconstruída en la cura. A partir de los 13 años, se negó rotundamente a someterse al resto de las operaciones previstas por la medicina, según una temporalidad médica del desarrollo que alcanzaba hasta los 20 años. En otras palabras se negó a la reconstrucción de su cuerpo, forzando y reforzando su posición de cuerpo sacrificado hasta el último día de la vida de la madre.

#### *Los límites de la cura*

La agresividad hacia la mujer que representaba la analista se mantuvo desde la entrada hasta la salida, sin embargo el amor de transferencia al saber sustentado en un rasgo ideal del Otro paterno, produjo algunos cambios en su posición subjetiva. Cuando llegó, se mantenía en la reivindicación de ser la "única" desafortunada y perjudicada por la vida, en relación a la hermana, las amigas y al conjunto de todas las mujeres. Subjetivó que el sufrimiento no puede dar derechos de ningún tipo a nadie sobre nadie. Al tiempo pudo encontrar un lugar en la serie del conjunto que la sociedad denomina "disminuidos físicos". La articulación de su historia desplazó las representaciones de dislocación corporal de la hija a medida que esta madre pudo

calmar su propia angustia de castración, mediante la puesta en palabras de los reproches dirigidos a la suya propia.

En cuanto a su posición decidida de hacer existir al hombre mediante la castración del marido, no se modificó en absoluto, si bien la cura por añadidura, descargó al marido de soportar todo el peso de la pasión de castración de saber que Marisa unilateraliza del lado del hombre, ya que, una vez levantada su inhibición intelectual, ocupó un lugar de líder en las reivindicaciones laborales y en la exigencia de reconocimiento universitario de una profesión considerada de segundo grado.

Cuando la dialéctica de la repetición en la transferencia invistió al analista con los signos del Otro del amor, la reacción terapéutica negativa se hizo presente bajo la forma de accidentes que la dejaban en el estado inerte de su infancia. Después de una segunda caída aparatosa cambió de trabajo y sus nuevos horarios convertían la insistencia del "todavía un poco más" por parte del analista en una demanda de sacrificio.

En conclusión, el sujeto Marisa llegó al análisis por la impotencia en inscribir a su hija bajo el semblante fálico de la vida y salió dispuesta a denunciar al mundo los límites de este semblante.

Tal vez, el alcance de esta cura parezca insuficiente; el analista por su parte, consideró prudente dejarla en este punto y dejó partir a Marisa con la herida de no haber recibido de su madre "en tanto mujer más subsistencia que del padre"<sup>(8)</sup>.

#### Notas Bibliográficas.

- 1 J.Lacan- "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la Psicosis" *Escritos*, Vol II. Siglo XXI Editores.
- 2 y 3 J.Lacan- "Nota sobre el niño", Revista *El Analicón* N° 3.
- 4 S.Freud- "Introducción del Narcisismo", *Obras completas*, vol XIV. Amorrortu editores.
- 5 J.Lacan- *El Seminario, Los escritos técnicos de Freud*- Ediciones Paidós.
- 6 J.Lacan- *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Editorial Anagrama.
- 7 y 8 J.Lacan- *El atolondrado, El atolondradicho o las vueltas dichas*. Revista *Escansión*, N°1. Paidós-Biblioteca Freudiana.

## PUNTUACIONES SOBRE LOS FENOMENOS PSICOSOMATICOS

Rithée Cevasco.

Intentaré formular algunas breves puntuaciones acerca de la noción de lo psicosomático.

Voy a abordar la cuestión por donde se me presentó en primer lugar (al leer por ejemplo los textos sobre el tema en la *Encyclopédie Médico Chirurgicale*) es decir por la notable imprecisión epistemológica, que debemos intentar ante todo reducir un poco.

Elegí así restringir esta reflexión a las llamadas “enfermedades psicosomáticas” (diferentes pues de otras enfermedades) y dejar de lado la noción más global de “aproximación”, o de “enfoque” psicosomático de toda enfermedad, la llamada perspectiva de la unicidad psicosomática.

Lo cierto es que nos encontramos ante un universo conceptual muy complicado puesto que están en juego lógicas de determinaciones de orden muy diferentes. La que anima lo orgánico, el cuerpo vivo y la que anima la “psique”, la realidad psíquica.

No apostamos por las operaciones de síntesis que invocan la noción de persona, de individuo, o de “yo”, como lugar en el que estos diferentes registros encontrarían su síntesis; preferimos postular el estatuto de “fenómenos límites” para estas perturbaciones situadas precisamente en la hiancia, en la “zona límite”, en la zona de pasaje entre lo somático y la “psique”.

Lo primero que es preciso señalar, es que a pesar del positivismo ambiente en la medicina, positivismo que constituye su ideal de cientificidad, son los propios médicos quienes insisten sobre la naturaleza paradójica de estas perturbaciones y formulan la hipótesis de una causalidad psíquica.

Estas enfermedades -enigmáticas en cuanto a su etiología y su patogénesis- cuestionan al médico. Cuestionan sin duda alguna los límites de su saber...pero finalmente bien podrían dejar para mañana lo que hoy no pueden explicar, apostando por un desarrollo de la ciencia que permitiría, con el avance de su saber, resolver lo que hoy se presenta como enigmático. Sin embargo, estas perturbaciones no sólo cuestionan

ese saber médico sino que cuestionan al médico en su deseo de curar que no puede postergar sin renunciar a su ser mismo. Creo que la figura del médico, a medida que avanza la “cientifización” de su dominio, es un ser particularmente dividido entre su deseo de saber y su deseo de curar.

Ante este objeto paradójico de la medicina, se formula pues una hipótesis según la cual la “psique” afecta al cuerpo. Este es el sentido de la causalidad que privilegiamos pues se reúne con lo que, para nosotros, psicoanalistas, está en el origen mismo del nacimiento del psicoanálisis: el encuentro entre Freud y lo que eran en aquel entonces los “fenómenos histéricos”, y que permitió dar un fundamento científico a lo que ya se sabía de manera un tanto salvaje: el cuerpo puede ser efectivamente afectado por la palabra.

Este encuentro permitió descubrir que estos “fenómenos histéricos” eran portadores de un sentido y de un sentido sexual (entiéndase con ello la conjunción entre un sentido y la realización de una satisfacción pulsional, de un goce). A partir de este encuentro, Freud inventó un dispositivo de palabra que actúa sobre esta causalidad, pudiendo disolver el “fenómeno histérico”. El pasaje de la representación al cuerpo pudiendo ser recorrido en sentido inverso a través de la interpretación bajo transferencia.

La conversión histérica que todos ustedes habrán reconocido al pasar puede, sin duda alguna, clasificarse en la categoría vasta y general de lo “psicosomático”. Sin embargo, si así lo hiciéramos no obtendríamos ganancia alguna y sí una pérdida: perderíamos en particular el terreno ya conquistado por el psicoanálisis.

Apostemos pues por hablar hoy de “fenómenos psicosomáticos” en el caso en que persista un enigma en cuanto a la naturaleza de la eficacia de la determinación causal del fenómeno, tanto para el médico como para el psicoanalista.

Si a cierto nivel de generalidad las perturbaciones psicosomáticas y la conversión histérica pueden ser confundidas, nosotros preferimos diferenciar lo delimitado como “fenómenos psicosomáticos” y lo identificado como síntoma -conversión histérica entre otros- en el sentido analítico del término.

Lo que el psicoanálisis localiza como síntoma susceptible de ser tratado por su dispositivo de palabra es muy preciso: “una formación del inconsciente que tiene una estructura de lenguaje y que supone una substitución que llamamos metafórica,

portadora de un valor de verdad para el sujeto.”(J.A.Miller).

Un síntoma, tal como Freud lo ha descubierto, es una elaboración que responde a la sobredeterminación de las formaciones del inconsciente, sobredeterminación que es producto del hecho de que el substrato significativo manifiesto es la substitución del significativo latente del deseo que allí se halla capturado.

Entre una formación del inconsciente, pues, y una rectocolitis o una psoriasis...existe sin duda alguna un abismo. Sin embargo...

Existen analistas que afrontan estos fenómenos en su práctica y han observado un hecho de la clínica bajo transferencia que parece ser un punto de consenso en la comunidad analítica: estos fenómenos “resisten” a la interpretación analítica, al modo de intervención freudiano. Podemos pues deducir que el vínculo que mantienen con lo simbólico no simplemente difiere del hallado en la conversión histérica, dócil a la interpretación, sino que además es tan problemático que hay quienes afirman que carecen de todo sentido, que son la manifestación de una “carencia simbólica”, un déficit de representación o tal vez una ausencia de fantasmización.

Lo cierto es que “resisten” al psicoanálisis. Tal vez por esto mismo puedan hacerlo avanzar...pero para ello es preciso más bien suscribir a un campo de investigación, a un programa de trabajo, que esperar la transmisión de una “doxa” ya constituida.

En este sentido lo que confirma la práctica de los analistas que reciben personas “portadoras” de este tipo de fenómenos es que, cuando hay entrada en análisis estos “fenómenos” son dejados de lado por el paciente y ello muchas veces durante un tiempo muy prolongado.

Tomemos este dato -si hemos de considerar que está ya verificado- de la práctica analítica, como un dato que viene a señalar de entrada una disyunción entre la subjetivización y el cuerpo afectado. Esta afección del cuerpo resiste al trabajo analítico, a la verbalización, a la simbolización. Deja así al analista impotente en cuanto a la eficacia de su tratamiento sobre este punto preciso...del mismo modo que ha dejado impotente al médico y sus cuidados.

En consecuencia, al abordar los fenómenos psicósomáticos desde el análisis, nos vemos obligados a situarlos en el límite de nuestro campo de intervención. Si los fenómenos psicósomáticos existen en su consistencia, como siendo diferentes al “síntoma”, el sólo hecho de esta diferencia los sitúa en los límites de la estructura del

lenguaje y, sin embargo, se puede postular que adhieren a esta estructura de lenguaje de algún modo, por algunos rasgos que le son específicos(J.A.Miller).

Incluir los fenómenos psicósomáticos en el campo del análisis, en el límite de su campo de intervención, conduce a la formulación de una primera hipótesis: *Los fenómenos psicósomáticos no dejan de tener una relación con lo simbólico*, en nuestra conceptualización, con el Otro en tanto lugar de la determinación significativa del sujeto y sus síntomas. Pero se presentan precisamente como *contorneando ese lugar de determinación*, para inscribirse directamente en el cuerpo (J.A.Miller).

La enseñanza de Jacques Lacan nos permite además otra orientación para abordar estos fenómenos. La encontramos en el hecho de que el psicoanálisis no deja de tener sus referencias para definir lo que es un cuerpo. Cuerpo que no confunde en absoluto con lo orgánico, con el viviente orgánico, con el organismo, con lo real del cuerpo biológico que en tanto tal está fuera de su campo de intervención (pero no fuera de la eficacia de la neurobiología u otras neurociencias...).

Contariamente a lo que se piensa habitualmente, el psicoanálisis se interesa...¡y de que manera! por el cuerpo. Se interesa por el cuerpo en tanto es el lugar, el asiento de experiencias de goce de todo tipo: el cuerpo es un campo de experiencias de un gozar. Goza y goza entre otras cosas de esa forma paradójica descubierta por Freud que no se confunde con el placer y la regulación homeostática...esa satisfacción paradójica que hace que uno pueda satisfacerse en el dolor, en el sufrimiento, aún cuando se le formule -al médico, al analista- un pedido de supresión de este sufrimiento. Todos sabemos que Freud asocia esa satisfacción paradójica con las llamadas reacciones terapéuticas negativas que el médico encuentra también en su quehacer.

El cuerpo del hombre, en tanto única especie que habla, es una construcción...en el sentido de que no es un dato primero. Este cuerpo como construcción, es el resultado de la incorporación de la estructura del lenguaje sobre la materia viviente, sobre el organismo en el sentido biológico del término. El organismo biológico es afectado -enfermado- por el lenguaje y padece como resultado del “reticulado” significativo una pérdida de goce (detectada muy nítidamente por M.Klein en los estados primarios de depresión), pérdida que reduce la actividad pulsional, limitando el goce sexual a ciertas zonas llamadas zonas erógenas.

Esta pérdida impulsará al sujeto que habita tal cuerpo a dirigirse... fuera de sí,



a la búsqueda de un objeto localizado fuera del cuerpo propio, objeto que precisamente postula según su fantasma como el objeto que podría venir a restituir la parte de goce para siempre perdida por el hecho de no ser simplemente una especie animal más, sino un ser que habla.

Lacan, siguiendo a Freud, propone que ese cuerpo construido lo concebamos como dotado de un nuevo órgano (que no es el lenguaje como postula Chomsky), sino un órgano incorporal, la libido, mediante el cual el ser humano prolonga su territorio más allá de los límites aparentes de su cuerpo como organismo.

Esta noción de cuerpo, no sólo como lugar de inscripción de lo simbólico -como se verifica en los fenómenos histéricos-, sino como cuerpo hecho para gozar, como cuerpo en donde se fija el goce o como lugar de fijación de goce, permite que formulemos una segunda hipótesis referente a los fenómenos psicossomáticos.

*Los fenómenos psicossomáticos no dejan de tener una relación con el goce.*

Pero, ¿qué tipo de goce?. Este es el problema. Podemos formular ya, en todo caso, que se trata de un goce localizado pero desplazado. El órgano libidinal ya no se dirige hacia afuera sino hacia adentro del cuerpo, constituyendo un "territorio libidinal" en el interior mismo del cuerpo...en zonas desplazadas respecto a las zonas erógenas normalizadas, entendiendo por ello aquellas zonas sometidas a las normas de la constitución significativa.

Formulamos entonces dos hipótesis para orientarnos ante los fenómenos psicossomáticos. Una respecto a su conexión con lo simbólico, otra respecto a su conexión con el goce real que le sería específico.

Consideremos muy brevemente la cuestión del punto de adherencia a lo simbólico susceptible de incluir a los fenómenos psicossomáticos en el campo analítico.

Hay en estos fenómenos algo que transgrede, que no corresponde a la incorporación de la estructura del lenguaje sobre el cuerpo. Jacques Lacan ordena una serie de casos en que asistimos a mecanismos en los que la regla de formación de la representación "subjetiva" desfallece.

Casos en los que hay falla de la articulación significativa pero donde se asiste no obstante a una oscilación entre la presencia y la ausencia (lo cual podría guiarnos

respecto al dato bien conocido de la manifestación intermitente de los fenómenos psicossomáticos) de un significante aislado (S1) que se inscribiría directamente en el cuerpo, un mecanismo de tipo "imprimatur". El acontecimiento traumático, el dato biográfico que puede localizarse en la clínica de los fenómenos psicossomáticos, se inscribiría directamente, sin pasar por la formación de una representación subjetiva, sin la mediación de la representación del sujeto para otro significante, sin mediación simbólica.

Es como si el cuerpo "levantara acta", en el sentido de un "acta notarial" del acontecimiento. Este "levantamiento" de acta no está inscrita *sobre* el cuerpo sino que es impresa directamente *en* el cuerpo, como una marca o como un sello.

Esta línea de reflexión nos lleva a postular que los fenómenos psicossomáticos serían del orden más bien de una imaginarización de lo simbólico pasando por el cuerpo, lo cual permitiría entender de que manera van en sentido inverso al que se pone en marcha en el trabajo analítico que es experiencia de simbolización de lo imaginario para cernir un imposible de lo real del sexo. Damos así sus coordenadas a la "resistencia" de la que habíamos hablado al comienzo.

En resumen las coordenadas que nos orientan en un plan de trabajo para los fenómenos psicossomáticos se enuncian:

- Un nivel en el que el "sujeto" deja de estar representado.
- Un nivel en el que hay fijación de goce, pero en un lugar desplazado, deslocalizado.

¿Por qué alguien puede adherir a este goce específico que le conduce frecuentemente a la muerte?. El psicoanálisis puede apostar por intentar responder a esta pregunta, caso por caso. Después de todo, estas dificultades no deben desembocar en una dimensión terapéutica.

No obstante fijan un límite al optimismo terapéutico que frecuentemente anima a los analistas, compartiendo el optimismo del Freud de los orígenes con sus espectaculares curas de las histéricas.

Sabemos no obstante que esta época de oro no duró mucho tiempo y que los

obstáculos encontrados, el hallazgo de lo que "resistía" a la interpretación, condujeron a Freud a postular su pulsión de muerte, verdadera piedra de escándalo del descubrimiento analítico: el ser humano puede adherir a una satisfacción que lo destruye.

¿Podrá el psicoanálisis franquear ese punto que el fenómeno psicossomático sitúa al borde de su campo de intervención?. ¿Podrá fundar una clínica de los fenómenos psicossomáticos bajo transferencia?. ¿Hacer bascular estos fenómenos del lado del síntoma en el sentido analítico?. Esto queda por ser demostrado.

Por otra parte, tal vez estemos ante fenómenos que corresponden a una realidad otra de la que trata el psicoanálisis, a un fragmento de real que está fuera de su campo y que otras disciplinas -biología molecular, por ejemplo- podrán quizás un día dar junto con una explicación etiológica un tratamiento adecuado.

Si forzamos esta opción, nada nos impediría postular que el día de mañana los fenómenos psicossomáticos ya no existirán como tales. O podrán ser incluidos en el campo analítico de tal manera que puedan ser ordenados en la serie síntoma, goce, sujeto e interpretación; o bien serán explicados y tratados por otras disciplinas y técnicas científicas pues se habrá probado que es preciso excluir de su determinismo toda inducción significativa, pudiéndoselos reducir a mecanismos biológicos.

En cambio, siempre permanecerá para el psicoanálisis el interrogarse por el sentido que estos fenómenos tomarán, puesto que a cada conquista de la ciencia, a cada avance de su saber, emergen nuevos síntomas como respuesta a la verdad del sexo y de la muerte que ella misma -la ciencia- excluye de su campo.

Texto principal de referencia: *Le phénomène psychosomatique et la psychanalyse*, Trabajos del GREPS, Navarin, Paris 1987.

## MUJER, SEMBLANTE Y CUERPO\*

Vicente Palomera

La introducción por J. Lacan de la noción de semblante en la clínica psicoanalítica y el reciente desarrollo de J.A. Miller en su curso sobre *De la nature des semblants*(1) nos brindan la oportunidad de reordenar algunos fenómenos que fueron aislados en la clínica y explorar, este es mi propósito, aquello que existe en común entre lo imaginario y el semblante, así como aquello que los separa.

Puesto que la clínica del semblante está aún por construirse trataré de despejar, a partir de la comparación de dos ilustraciones clínicas, la articulación entre lo imaginario y el semblante, partiendo del estatuto del cuerpo, en dos sujetos que se sitúan en estructuras clínicas diferentes.

Si ninguna formación imaginaria es específica, el uso del concepto del semblante -que Lacan sitúa en su *Seminario Encore* en la vía que va de lo simbólico a lo real- nos permite ubicar qué tipo de lógica está en juego cuando tratamos, por ejemplo, de la mascarada histérica y la cuestión del empuje-a-la-mujer en la psicosis. Existen ya algunos trabajos que apuntan a la articulación del semblante y del cuerpo en relación a la mujer que no existe. Así, por ejemplo, evocaré el trabajo que Carmen Gallano presentó en París(2), a partir de la aproximación que Lacan plantea entre la feminización psicótica y la posición femenina, partiendo para ello del comentario sobre lo *sardónico* en el empuje-a-la-mujer, que indica que la feminización psicótica no es inscripción en el no-todo, y la *coquetería* femenina puesta en juego en la dimensión de la mascarada. En esta perspectiva, se trataría de analizar los modos de articular la *agalma* femenina en la psicosis o la neurosis. Un caso presentado por Elvira Guilañá(3) en Barcelona ponía de relieve este punto en el caso de una mujer psicótica que se presentaba a sus sesiones cubierta de lacitos, collares, broches, para "ponerse -como decía ella- guapa en un cuerpo feo". Esto ocurría en el momento en que sentía que estaba creciendo dentro de ella una mujer nueva, momento correlativo al empuje por suplir

\* Este trabajo está publicado en francés en *La Cause freudienne, Revue de Psychanalyse* - N° 24- Mayo 1993. Cedido por el autor.

esa agalma que en la coquetería femenina se presenta ocultando su propio misterio.

En esta dirección, desearía poner de relieve, en dos casos, que entre la identificación al deseo del Otro presente en la mascarada histérica y toda la serie de identificaciones que no alcanzan a precipitar un "yo" en la mitomanía psicótica, tenemos la oportunidad de recortar el uso clínico de la noción de semblante.

Un caso retuvo mi interés por el hecho de ser presentado por Lacan como paradigma de la noción de semblante en la psicosis. El otro tiene, por el contrario, el interés de poner de relieve la relación entre el cuerpo y el semblante en la neurosis. En este caso, el sujeto bajo la máscara de la desnudez, nos revelaba su estrategia para tratar de vestir el objeto (a), encontrando al final un límite y presentando con claridad la disyunción existente entre semblante y goce, al contrario del sujeto de la presentación de Lacan quien no tiene la más mínima idea del cuerpo que tiene que meter bajo el vestido, precisamente por no existir en ella el límite en el que se haga el lugar vacío de la castración, necesario para que pueda ser ocupado por el semblante fálico.

### 1. *¿Qué vestido poner al cuerpo?*

Este es, ni más ni menos, el interrogante de una mujer joven en un sueño producido en una primera fase del análisis donde nos revela la clave de su relación al semblante. Sueño perfectamente adecuado a ella puesto que su elección profesional consiste precisamente en acomodar imágenes, en esforzarse para saber cómo vestir las imágenes que envuelven los cuerpos y los espacios que los rodean.

Esta mujer llegó al análisis angustiada, con la incertidumbre sobre su objeto de amor que ella misma formula así: ¿es él el adecuado?, ¿es el hombre que me conviene?. El resultado es hacer caer una negación sobre quien ocupa el lugar del objeto en su vida y decirse a ella misma que no es la buena pareja. Esta mujer ha promovido una serie de objetos como rechazados. Su cónyuge ocupa este lugar, lo que no excluye, como ella misma se encarga de demostrar, que exista, al mismo tiempo, una fuerte fijación a él.

Su incertidumbre respecto a él dió paso a la particularidad de su síntoma: había dejado de desear a su esposo en el momento en que supo que él la deseaba. Si siempre fue así con los otros hombres la cuestión era que, en este caso, ella no había dejado caer

a su esposo sino que se había casado con él.

Si durante diez años de matrimonio su posición ha sido la de tener su cabeza - como se dice popularmente- "en otra parte", esto ha sido para hacer que el cónyuge recusado sea compatible con un llamado a su presencia. Del lado del sujeto, ¿de qué modo realiza la recusación esta mujer?. Tampoco lo encontramos en el nivel del comportamiento, sino del lado del fantasma. Su modo específico de estar es ausentificarse allí donde está el goce. Aunque podemos ejemplificar diferentes manifestaciones de esta mujer que se ausenta, tomaré un sueño donde las características de su goce se concilian con su ausencia como sujeto, ausencia -como veremos- perfectamente articulable con el goce.

Pasemos, pues, al sueño. Es un sueño de repetición: "Es invitada a una muestra por B. -personaje público de gran prestigio que tiene la misma profesión que su marido-. Se trata de la inauguración de una exposición donde se expone una obra suya. Va sola. Se dirige al metro, pero al entrar siente pánico, tiene miedo de las personas que hay dentro, miedo a que le hagan daño. Decide no entrar a causa de esto y no puede ir a la muestra. Los demás asistentes se encuentran con ella y le preguntan por qué ha faltado a la muestra. Les explica la razón y todos aprueban su decisión. Tiene el sentimiento de ser aprobada y de que se la reconoce. Luego, le dicen que la van a acompañar. Se dirige hacia su casa para cambiarse de ropa. Se encuentra delante del ropero. Sabe lo que quiere ponerse pero no puede. Siente una gran excitación y tiene un orgasmo". Al terminar el relato del sueño destaca que para ella este orgasmo es lo que le da más certeza y realidad en el sueño. La escena donde ella está delante del ropero se ha repetido varias veces, a lo largo de su existencia, en sus sueños. Pero se separan de éste último porque en aquéllos nunca sabía qué ropa ponerse -precisamente la cuestión que ella se formula es ¿qué semblante conviene para alojar el deseo del Otro?.

La primera parte del sueño, ilustra de modo singular la "derobade" histérica - nunca mejor articulada que en su desnudez frente al ropero- y presenta la preeminencia dada a la demanda, ocultando la angustia del deseo del Otro. De otro lado destaca el establecimiento de la fantasía como deseo del Otro ("el deseo sólo se mantiene por la insatisfacción que aporta allí escabulléndose como objeto"<sup>(4)</sup>). La ausencia histérica, pues, se traduce aquí como defensa en relación al fantasma: ella logra hacerse faltante para el Otro.



Este caso, que podemos analizar como una variante de “la feminidad como máscara” de Joan Riviere(5), confirma la secuencia clásica *logro profesional-angustia-seducción*. Es decir, tras el resultado obtenido al hacerse un nombre -o lo que Lacan denomina “hacerse un estado civil”-, se produce, en segundo lugar, la angustia -llamado al deseo del Otro, en este caso llamado del hombre en el que ella fue a alojarse-

Es, precisamente en este segundo momento cuando el sujeto hace valer su falta-de-ser, es decir, la situación del primer tiempo no le satisface y hace un llamado al otro del que espera lo que se espera de un hombre, o del otro en la seducción. En el sueño, finalmente hace valer el ser de la falta pasando por el semblante de estar privada del falo, bajo el disfraz de la desnudez, una perfecta ilustración de cómo hacer sustancia de objeto con la falta.

El interés de este sueño reside en que la secuencia “*sabe qué ponerse-no poder elegir-goce*”: por un lado, pone de relieve su privación -su desnudez delante del ropero (-phi)-, pero, por otro, se trata de la “desnudez” de su goce, que ningún semblante alcanza a recubrir, goce *imposible* de recubrir por medio del semblante con el que ella sabe *hacerse ser* para el Otro.

Y este es el punto crucial. Esta mujer ha transformado la ausencia estructural del Otro -manifestado en lo que ella denomina su sentimiento de soledad- en una identificación al falo como ausencia. De hecho el sueño apunta a lo que Lacan analiza en “Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina”, de cómo la mujer se divide “en la posición de o bien-o bien en que el sujeto se encuentra atrapado entre una pura *ausencia* y una pura *sensibilidad*” (6), término éste que subraya el goce propiamente femenino. Más allá de la mascarada del deseo el sujeto evoca Otro goce, goce que es signo de la ausencia del Otro.

## 2.-¿Qué cuerpo meter bajo el vestido?

Extraje el segundo caso de una presentación de Lacan(7). Diría que esa mujer ponía al desnudo la dimensión del semblante, bajo la forma de la liberación del cuerpo.

Ella decía: “Tengo siempre problemas con mis empleadores(...) no acepto que me den órdenes(...) que me impongan horarios. Me gusta hacer lo que me place.

Rompo mis fichas de pago. No tengo ninguna referencia... estoy buscando un lugar en la sociedad... Me gustaría vivir como un vestido”.

Esta paciente, se encuentra en un estado de flotamiento perpetuo y lo traduce del siguiente modo: “soy interina de mí misma”.

En el momento de la presentación de J. Lacan en St. Anne, la enferma cuenta un episodio alucinatorio en el que había reconocido su propia chaqueta en otra enferma del hospital, quien se la había quitado de la maleta. No reaccionó ante esa suerte de robo de su identidad y no protestó más de lo que lo hizo el héroe de Joyce(8), por lo que Lacan ha subrayado que esta ausencia de reacción revela un rasgo de estructura.

En otro momento de la presentación, la paciente dijo: “me gustaría vivir suspendida como un vestido”, y Lacan, al finalizar la presentación observa la dificultad de pensar los límites de la enfermedad mental: “...esta persona no tiene la más mínima idea del cuerpo que tiene que meter bajo el vestido; no hay nadie para habitar esta vestimenta. Ella ilustra eso que yo llamo semblante”.

Este caso nos permite evocar uno de los raros diagnósticos de esquizofrenia hecho por Freud a propósito de un caso presentado por K. Landauer(9).

Se trataba también de la “dificultad de pensar los límites de la enfermedad mental”. Landauer menciona el relato que había hecho la enferma de un episodio muy inquietante de su vida, ocurrido cuando ella tenía 7 años: “María fue invitada a la casa de campo de sus abuelos. Por una torpeza cometida la amenazaron con enviarla por la fuerza de vuelta con su padre. Eso fue horrible para ella y decidió que sería mejor morir. Se va de la casa para arrojarse al río y permanece allí, alejada de la casa, durante un día y medio, desnuda en el medio de un cañaveral, pues había tirado su vestimenta en vez de arrojarse ella” (aquí K. Landauer hace notar al final de la página: “Man beachte die Gleichung: Kleider= Ich” ecuación que toma en cuenta la incidencia de lo especular y se escribe: vestimenta= yo).

Estas pacientes dejan “percibir el sufrimiento de quienes tienen una mentalidad. Todo hablanteser atormentado por el lenguaje tiene una mentalidad”, dice Lacan en el curso de esta presentación.

J.A. Miller subraya, a propósito de la enferma presentada por Lacan, que ella demuestra excelentemente “lo que es su ser: pura apariencia. Para decirlo de otra manera, sus identificaciones no precipitaron en un yo”.



La paciente de K. Landauer y la enferma presentada por Lacan dan testimonio de su ser fuera del discurso. Ellas son puro imaginario y nada sustancial viene a afirmar su ser. En ese paréntesis que nosotros usamos para inscribir el objeto (a), es necesario escribir: ( ).

### 3. Conclusión

Resumamos, el primer caso contrasta con el segundo como “negro sobre blanco”. En uno, vemos cómo el sujeto hablante está castrado en su goce, estando las posibilidades de su goce reducidas por el símbolo. En otro, este símbolo está volatilizado, en particular la significación fálica.

En el primero, la ubicación del significante amo en lo simbólico le permite tratar la demanda imaginaria del Otro. Así la relación imaginaria al semejante, que anuda el semblante y la sensación de tener un cuerpo, tiene como función amortiguar el peso de la constricción de lo simbólico.

Por el contrario, en el segundo, por la inscripción del significante amo en lo real, no existe filtro alguno que atenúe esa constricción, el sujeto no tiene ningún cuerpo con el que responder a la intrusión del lenguaje. Esto plantea, evidentemente, el problema, de las identificaciones en este caso, puesto que verificamos en él que las identificaciones desempeñan el papel de *semblantes*. Esas identificaciones son imaginarias en la medida en que van al lugar de una identificación imposible, son *egos/egaux* (egos/iguales), formaciones imaginarias y, por tanto, lábiles y cambiantes que no representan identificación subjetiva alguna. Podríamos decir que esta mujer no alcanza a tener un cuerpo otorgado por lo simbólico, ella es sólo un cuerpo: la unificación se hizo alrededor de una *gestalt*, reducida a un stock, a una masa de imágenes multiplicadas por falta de identificación con el deseo, hecho contrastable con la neurosis, donde el semblante se halla constituido por el funcionamiento de un fantasma, gracias al cual el sujeto, “se vuelve a encontrar”, una y otra vez. En la neurosis este “volverse a encontrar” -como el sueño de repetición del primer caso- es lo que le da al sujeto la ilusión de su síntesis, síntesis que el sujeto valoriza.

Por el contrario, la paciente presentada por Lacan decía, más bien, que era *valorizada* -“¡Quieren valorizarme!” había dicho en el diálogo con J.Lacan. En

efecto, ella sabe que las palabras no dejan nada de su ser, son pura forma vacía. Y si Lacan la presenta como paradigma del semblante es porque ella sabe que hablar implica una disyunción sin remedio entre el goce y el semblante.

Por su lado, lo que, al contrario, no sabe nuestra analizante es la disyunción existente entre goce y semblante, revelado en el “no puedo” del sueño. Lo que el análisis pone en juego es que esta mujer pueda virar del “no puedo” de la impotencia a lo imposible de decir.

### NOTAS

- 1 Miller, Jacques-Alain, *De la nature des semblants*, Cours 1991 - 1992.
- 2 Gallano, Carmen, “Des(h)echos del semblante”, presentado en el Coloquio hispanohablante: *Clínica del semblante*, París, enero de 1992.
- 3 Guillañá, Elvira, “Empezar con “mala base””, en: *El Analítico*, 2, Correo/Paradiso, Barcelona, 1987.
- 4 Lacan, Jacques, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, en *Escritos*, p.804.
- 5 Riviere, Joan, “Womanliness as a Masquerade”, *I.J.P.*, 1929, pp.303-313.
- 6 Lacan, J., *Escritos*, p.712.
- 7 Miller, Jacques-Alain, “Enseñanzas sobre la presentación de enfermos”, en *Ornicar?*, 3, Petrel, Barcelona, 1981.
- 8 Joyce, James- “*Retrato del artista adolescente*”. Ed Santiago Rueda - 2º ed. - 1973.
- 9 Landauer, K.- “Spontanheilung einer Katatonie”, in: *Theorie der Affekte*, Fischer Verlag, Frankfurt an Main, 1991 (citado por S. Freud en *Duelo y Melancolía*).

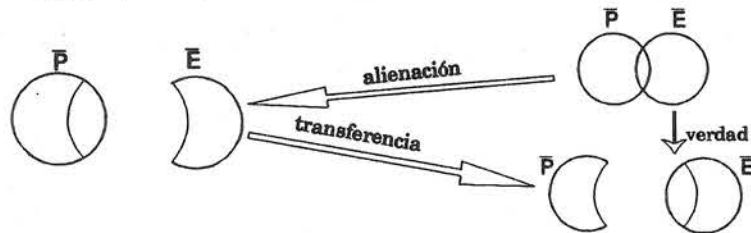
## DE LATRANSFERENCIA EN LA PSICOSIS\*

Alain Vaissermann

Que una transferencia pueda establecerse con los psicóticos no depende de uno mismo. Estos se dirigen raramente a otro para tratar de resolver el problema al cual son confrontados; habitualmente son conducidos contra sus ganas. Todavía es necesario remarcar que los progresos de la oferta psicoanalítica torna esa gestión cada vez más excepcional. No obstante una dificultad subsiste: para el paranoico más inclinado a quejarse que a cuestionarse su condición de estar conforme con su parecer, no hay sujeto supuesto saber: el Otro sabe. La esquizofrenia trata de resolver su problema ignorando al Otro, al cual él no considera que sus palabras sean dirigidas. Así, el establecimiento de la transferencia con el psicótico depende de una estrategia bastante particular.

La transferencia es una operación por la cual lo que no puede primitivamente decirse viene a ponerse en palabras, hasta reencontrar lo que es indecible; operación por la cual se produce una división del Otro por el sujeto, división que se prosigue hasta que se alcanza el residuo indivisible, el objeto a.

Lacan nos sitúa esta operación en su Seminario "La lógica del fantasma" sobre un esquema descripto muy claramente en el relato que él da en esa enseñanza (publicado en *Ornicar?* N° 29)(1) y que Jacques Alain Miller comentó en su curso.



Este esquema parte de la alternativa "o yo no pienso (P) o yo no soy (E), planteado desde 1964. De ese punto de partida surgen dos posiciones que no son simétricas. Una, producto de una elección forzada, "la opción menos tomada por el

\* Trabajo presentado en el VII Encuentro Internacional del Campo Freudiano - Caracas- Julio 1992 - Traducción: María Inés Zabala.

sujeto" dice Lacan, es la elección del ser contra el pensamiento. Es la posición que tiende a ocupar todo sujeto como producto de la alienación, más allá de dirigirse a cualquier otro; es una elección que prescinde del Otro.

La otra elección es aquella de la vía del inconsciente; "un saber sin sujeto" es el lugar donde conviene colocar al analizante (el psicoanalista debe ser situado en el lugar del "yo no pienso").

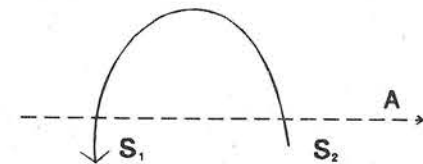
El problema es que es en ese mismo lugar que el psicótico tendrá tendencia, cualquiera fuese el psicoanalista, no a una apuesta sobre el inconsciente sino a la certeza de que el saber está en el Otro.

No se puede hablar de psicoanálisis sin hacer referencia al discurso del analista(2) el que en su parte superior implica una dirección al sujeto, en tanto que sujeto barrado.

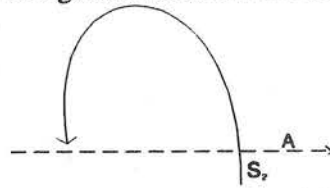
$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{S}{S_1}$$

La pregunta que debemos hacernos, entonces, es aquella de la estructura del sujeto en la psicosis, entendiendo que existe al menos un punto para el cual su existencia es problemática. Tomemos la definición de sujeto que podemos sacar a la inversa de la definición lacaniana del significante: "Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante". Podemos deducir que el sujeto es eso que un significante representa para otro significante. Hay en el psicótico un agujero en la cadena significante, en consecuencia cuando en ese punto se presenta un significante que no puede ser admitido, a causa de no haber sido anteriormente objeto de una aceptación primordial a nivel del juicio de atribución, este significante rechazado en el orden simbólico, retorna en lo real.

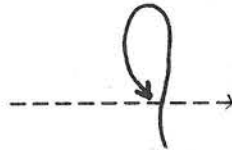
En la neurosis, un significante  $S_2$  encuentra su garantía retroactivamente en un significante antecedente  $S_1$  y produce un sujeto conforme al esquema del punto de capitoné (*Seminario III* Pág.26)(3)



En la psicosis, la ausencia de significante antecedente tiene por efecto una designación del sujeto que es enigmática y que parece venir desde el lugar del Otro (A). Falto de poder ser simbolizado, el significante queda lastrado de su peso real.



De este modo el psicótico se encuentra en una posición de objeto de goce del Otro, un Otro completo que parece querer absorberlo todo entero y frente al cual pareciera no poder protegerse. Es necesario observar igualmente que, en la psicosis, el significante funciona restringido y tiende a representarse él mismo, lo que es imposible. En efecto, Lacan dice claramente que eso que es rechazado en lo simbólico reaparece en lo real. Eso que es rechazado es un significante, por consiguiente eso que reaparece en lo real es ese mismo significante, de manera que él podrá aplastar el punto de capitoné. Podemos esquematizarlo así:



Esto es susceptible de dar cuenta del hecho que la cuestión del psicótico hace siempre presente. Para él, en lo concerniente a ese punto fundamental, no hay ni pasado ni futuro, de donde su dificultad particular a proyectarse en el futuro o a utilizar los elementos de su historia.

El psicótico no puede utilizar el mecanismo construido por el neurótico por el cual la extracción de un significante en el Otro será retomado en términos de falta, descompletando así ese Otro absoluto e introduciendo entre el sujeto y el Otro una dialéctica que le permite construir un fantasma, una de cuyas funciones es hacer barrera al goce del Otro (cf. el gráfico del deseo).(4)

No obstante uno observa clínicamente que el psicótico intenta limitar notablemente este goce dando sentido y significación a ese retorno en lo real al cual

es confrontado y atribuyendo ese retorno en lo real, la voz por ejemplo, a un perseguidor determinado. Va entonces a librarse a una construcción imaginaria, el delirio, apuntando a dar cuenta de los fenómenos de los cuales es objeto.(5)

Desde ese momento, ¿qué posición puede adoptar el analista?. Es una posición que parte de un no saber sobre la pregunta que asienta en el psicótico. Esta posición no es fingida ya que, de hecho, no sabemos nada de eso que hace la relación de un sujeto particular al Otro. El analista debe conformarse interrogando al sujeto sobre lo que le llega. Haciendo eso produce un acto inaugural que pasaría desapercibido si no lo señalamos: supone un sujeto en el psicótico.

Y esa es una condición necesaria para enfocar un acceso posible de la psicosis a partir del psicoanálisis. Este, en consecuencia, se diferencia de todas las terapéuticas -que, como Lacan lo decía en *Televisión*(6) colaboran al discurso del Amo tratando al psicótico como objeto- dejando por tanto de ser un discapacitado. El psicoanalista toma partido por el sujeto y en consecuencia, a la vez, en un sentido terapéutico, en la medida que él contribuye así con los esfuerzos del sujeto por luchar contra lo que le viene del Otro.

La transferencia va entonces a establecerse de una forma particular: el psicoanalista estando al lado del psicótico, opuesto, como él, al Otro.

Dos riesgos pueden presentarse entonces. El primero es encontrarse en una posición parecida o idéntica a la del psicótico, posición simétrica, dejando desarrollarse la lógica mortal de lo imaginario. El psicótico entonces no podrá distinguir su yo del otro semejante con el cual está en relación. Las trampas de la identificación en espejo nos conducirían entonces a un enfrentamiento que solamente puede cesar con el reencuentro destructivo sobre el plano de lo imaginario. Lacan lo ilustra gracias a un modelo cibernético en su seminario sobre la identificación.

El segundo riesgo es aquel que nos hace caer en una posición de perseguidor, identificado al Otro del saber. Poca cosa es necesaria para eso: así es la pendiente del psicótico: avanzar en un saber que uno no obtiene de su palabra es suficiente para que se instalen inquietud y desconfianza con el peligro por corolario.

El tomar a cargo en análisis a psicóticos es una escuela de rigor muy remarcable y ellos se revelan -desde ese punto de vista- excelentes docentes que invitan a no comprender demasiado pronto en virtud de un saber previo.

Estos dos riesgos son también los que limitan el campo dentro del cual el psicoanalista debe permanecer.

Entonces, podrá esperar contribuir a que el psicótico ponga en su lugar una construcción que tienda a limitar los efectos del poder del Otro. Esas intervenciones se limitan a aquello que pueda hacer barrera. La interpretación que pretendiese llamar la atención a un significante rechazado produciría sólo el efecto de hacer surgir un significante inquietante, desconectado de la problemática del paciente, en tanto que éste no está apto a reanudar el hilo de su historia.

Remontar con el paciente, al punto de desencadenamiento de la psicosis, es uno de los medios de colocarse en la posición correcta. Cuestionar eso a que apunta su ser, puede conducir al psicótico a una revisión de su sistema delirante. Se empeñará entonces a una búsqueda en la cual se mostrará particularmente aplicado, por cuanto él busca la respuesta a lo que le pasa. Nosotros lo vemos en las presentaciones de los enfermos que practicamos en el marco de la Sección Clínica del Departamento de Psicoanálisis (Universidad París VIII)(8). Lejos de interrogar a un enfermo, como objeto de la clínica, para sacarle los signos de su enfermedad dirigiéndonos al público-práctica reglamentada sobre el discurso universitario como era el caso clásicamente en psiquiatría y también en medicina- nosotros interrogamos al sujeto sobre lo que le pasa, siguiendo habitualmente el discurso del analista. Las reflexiones de los pacientes son elocuentes. A las preguntas que nosotros les hacemos responden "es lo que yo me pregunto"... "es lo que yo no sé"...etc., donde verificamos que estamos bien orientados para provocar decir eso que es indecible.

#### Notas

1 J. Lacan: "Compte rendu d'enseignements" *Ornicar?* N° 29 Navarin - París

2 J. Lacan: "Radiophonie" *Scilicet* N° 3 Le Seuil-París.

3 J. Lacan: "*Séminaire III-Les psychoses*" Le Seuil-París.

4 J. Lacan: "Subversion du sujet et dialectique du Désir" In *Ecrits*- Le Seuil 1966.

5 A. Vaissermann: "Voix de retour" *La lettre mensuelle* N° 63 ECF París - Traducido al español en Revista "*Descartes*" N° 10 - Anáfora Editora - Buenos Aires 1992

6 J. Lacan: "*Télévision*"- Le Seuil- París.

7 J. Lacan: "*Séminaire IX: L'identification*" Inédit

8 A. Vaissermann: "La présentation de malades" in "*La psychanalyse et les psychiatres aujourd'hui*" GRAPP-París. 1988.

Ver también

J. Lacan: "Du traitement possible de la psychose" in *Ecrits*- Le Seuil 1966

A. Vaissermann: "O psicótico e suas vozes" In *Dardo*-Ano II N° 1 Fevereiro/Marzo 1992 Publicação da residência de psiquiatria de Fhemig(Brasil).

CONJUNCIONES



## EL DISCURSO PSICOTICO\*

Tzvetan Todorov

Mi hipótesis toma su origen de un lugar común de la psiquiatría, al que trataré de dar un sentido preciso. Desde Bleuler hasta Henri Ey, pasando por Freud, se ha dicho que la psicosis implica una degradación de la imagen que el individuo se hace del mundo exterior<sup>(1)</sup>. Si la psicosis, en general, es una perturbación en la relación entre el yo y la realidad exterior, entonces el discurso psicótico será un discurso que fracasa en su trabajo de evocación de esta realidad, dicho de otro modo, en su trabajo de *referencia*.

Este fracaso de la referencia puede tomar varias formas. Primero, en el caso más simple y para nosotros marginal, el enfermo puede refugiarse en el silencio, en el rechazo a hablar y, como razón más fuerte, a referirse a aquello de que se trata.

En segundo lugar, el proceso de referencia se puede cumplir normalmente, pero el mundo al que se refiere no será para nosotros, los no psicóticos, de existencia real, aún cuando ningún índice en el discurso mismo permita deducir que el mundo desaparece, igualmente, para aquel que profiere el discurso. La referencia se hace, pero a un mundo imaginario, o en todo caso, a un mundo donde la diferencia entre real e imaginario se borra.

En tercer lugar, un caso en el que algún modo intermedio es posible: el sujeto habla pero no se llega, a partir de su discurso, a construir aquel mundo de referencia de que se trata.

En el primer caso, es la palabra misma la que es atacada; en el segundo, las cosas de que se habla; en el tercero, la capacidad de las palabras de referirse a las cosas, la posibilidad de pasar de unas a otras.

\* De "Los géneros del discurso" - p.78-85. Traducción: Hugo Echagüe.

Estos tres casos corresponden, en general, a tres especies de psicosis reconocidas por la nosografía actual: ellas son, en este orden, la catatonía, la paranoia y la esquizofrenia.

Se comprenderá que, en una exposición sobre el discurso psicótico, no tenga nada que decir de la catatonía, que es precisamente rechazo del lenguaje. La paranoia no ofrece casi ningún problema, desde este punto de vista. El discurso del paranoico es bastante parecido, en tanto que discurso, a un discurso considerado normal; la única diferencia importante reside en el hecho de que las referencias evocadas no son forzosamente para nosotros de existencia real. Sería suficiente, sin embargo, que este discurso sea presentado como una ficción o como una manera de decir otra cosa, indirectamente (por alusión, por tropo, por agudeza), para que desaparezca todo carácter patológico. Esto es precisamente lo que el paranoico no puede jamás hacer: él ignora esta distinción.

He aquí un ejemplo de discurso paranoico, producido (por escrito) por la Srta. N., quien afirma que conoce a Cristo bajo su encarnación presente, la que está internada en el mismo hospital que ella:

La penúltima vez, entonces, que yo he visitado a Cristo Rey en la 11a división, internado bajo el pseudónimo de Sr. X, y que dos personas me acompañaban, sólo se me ha dado permiso para verlo a través de las rejas. ¡Su rostro había cambiado! ¡Parecía el príncipe Sihanouk!

Para mí esto no tenía nada de asombroso. Los seres inmortales pueden transformarse en lo que otro ser para probaros! (...). La última vez que quise ver a Cristo Rey o Dios Padre, un enfermero muy curiosamente me hizo penetrar muy rápidamente sin (hacer) dificultades a la sala 11. Era seguramente un extraterrestre por las razones que he comprendido después de mi visita. Yo me apresuré a subir a la división 11 y, a pesar de todas mis búsquedas y las de los enfermeros, ¡no estaba allí!. Seguramente partió en misión con su cuerpo visible e invisible.

Comprendemos perfectamente lo que quiere decir la Srta. N., podemos evocar, en nuestro espíritu, el universo que ella describe; pero no creemos en la existencia de extraterrestres, de seres inmortales o de cuerpos humanos invisibles. Si este texto se

presentase como un relato maravilloso, no nos haría pensar jamás en la paranoia. Pero el cuento maravilloso se acompaña de índices que nos hacen comprender que su autor no "cree" en los sucesos evocados. La diferencia no está en el discurso mismo sino en la actitud que el locutor da a su atención: él lo considera como verdadero o ficticio, a tomar a la letra o a interpretar en un sentido indirecto. Esta diferencia de actitud se puede traducir en el discurso por la aparición de índices apropiados; sean léxicos (así el subtítulo "cuento maravilloso" o el uso del convencional "érase una vez"), fonéticos (hechos de entonación y de expresividad sonora), sean, en fin, no verbales (gestos o situaciones que indican la cualidad del discurso que sigue o precede). Es de estos índices de los que el discurso paranoico está desprovisto (o, entonces, los que aparecen son incoherentes).

Existe otra diferencia entre el discurso paranoico y el que no lo es; pero ella se sitúa en un nivel más abstracto y separa de hecho los discursos que podríamos llamar "sobreorganizados" de los otros. Nada en el mundo de la Srta. N sobreviene sin razón; y nada está desprovisto de sentido; yo había propuesto anteriormente, para designar estos fenómenos, los términos de "pandeterminismo" y "pansignificación". Este rasgo es común al discurso paranoico y a todo discurso sistemático e interpretativo: pues es el del filósofo, el del sabio, el del crítico. Estos últimos, como el paranoico, perciben todo lo que percibe el individuo común, pero así también otras cosas que aquél ni supone. La diferencia entre los representantes de estas profesiones y el paranoico es, de una parte, cuantitativa: el deseo de explicar todo, de comprender todo, de conocer los diversos grados. De otra parte, ella es cualitativa: es paranoico quien pierde la posibilidad de distinguir entre ficción y verdad (y por tanto de verificar sus interpretaciones); aquel, dicho de otra manera, que ha perdido el uso de los índices que sirven para separar los dos campos.

Vamos ahora al discurso esquizofrénico, el más interesante desde el punto de vista lingüístico, porque es en sí mismo que lleva sus particularidades. Citaré un corto enunciado cuyo autor es M. C.:

Por supuesto, el director ha hecho frente a la Prefectura, como es su papel, puesto que



él es el director administrativo, él me lo dijo, me hecha el bisturí en la cara y la camisa (de fuerza) en los brazos. El director me lo hace tomar, yo hice tomar dos policías, por supuesto, puesto que los dos están de acuerdo para desfigurar, el médico interno me insufla la anestesia; ahora que la investigación (¿pase de sala?) ha terminado, él ha desfigurado, es demasiado tarde, ahora él ha desfigurado, es su culpa.

Se ve cuán fuerte es el contraste respecto del discurso paranoico antes citado: allí se construía fácilmente la referencia; acá no se sabe de qué se trata, no se pueden evocar los hechos que estas palabras pretenden relatar. Este discurso no refiere nada; resta saber: ¿por qué?. ¿En qué hechos lingüísticos se encarna esta imposibilidad?.

Hemos visto que el problema paranoico se reduce a la ausencia de índices de ficción (o de sentido indirecto), y se ha dicho que Bateson(2) ha querido encontrar, en esta perturbación del funcionamiento metalingüístico del lenguaje, el rasgo característico del discurso psicótico. Pero lo que era cierto en el caso de la paranoia, cesa de serlo en el de la esquizofrenia. Es cierto que acá también existen problemas que se pueden inscribir en el cuadro del funcionamiento metalingüístico; pero son ya de una naturaleza diferente: ellos no se tocan en relación con las etiquetas que permitan distinguir los modos del lenguaje, sino en relación con los elementos que aseguran la coherencia de un discurso. Sin embargo, esta coherencia puede ser perturbada por otros medios que los elementos metalingüísticos debilitados. Y, además, este problema de la coherencia no es un fin último: la incoherencia es una de las razones por las que la referencia deviene imposible. Se podría esquematizar así la jerarquía de estas categorías:

	por disfunción metalingüística (1)
problemas de la referencia	por incoherencia
	por otras razones (2)
	por otras razones (3)

Nos serviremos de esta partición, también -ella misma- arbitraria, para pasar

revista a los procedimientos que hacen imposible la referencia.

1. Comencemos por los hechos que se relacionan con el proceso metalingüístico puesto en obra en el discurso. No se trata, repito, de la ausencia de términos que califican el estatuto del discurso que sigue o precede, sino de un funcionamiento específico de los elementos lingüísticos que, en un discurso, reenvían a otros segmentos del enunciado, asegurando así la coherencia del conjunto. El primer tipo de estos elementos es, evidentemente, la **anáfora**, bajo todas sus formas y, más particularmente, pronominales: las anáforas abundan acá pero permanecen indeterminadas; ateniéndose a las leyes habituales del discurso, es imposible identificar los referentes (los antecedentes). El enunciado citado es característico en este sentido. Se habla, al principio, del director; pero ¿es aquel, después, que es evocado por el "él"? Es sorprendente que se le quiera atribuir el bisturí. Después "me lo hace tomar": ¿qué?. "Los dos": ¿son los policías?. "El ha desfigurado": ¿quién, el director, el médico interno o uno de los policías?. Y quién es este "aquel" (lui) a quién se atribuye la culpa ("c'est lui la faute"). En el resto del discurso del mismo enfermo, encontramos sin cesar "de él, de ella, de ello" (en), "de él, a él" (y), "esto, eso" (ça), de los cuales es imposible reencontrar los antecedentes(3).

Se ha visto que hay todo un otro aspecto del funcionamiento metalingüístico que es señalado aquí, por oposición a la paranoia: las anáforas son metalingüísticas en la medida en que reenvían a otras partes del discurso. El caso es un tanto similar a las **conjunciones** que experimentan las relaciones entre proposiciones. Dos proposiciones pueden tener entre ellas relaciones de causalidad, o de adversidad, o de sucesión temporal, o de inclusión, etc.; estas relaciones pueden tener nombres o no, para las partes del discurso apropiadas, tales como "por qué", "pero", "después". etc.. Esta nominación, a su vez, puede estar justificada o no; Spitzer, se sabe, vio el rasgo característico del estilo de Charles-Louis Philippe en las "motivaciones pseudo-objetivas", es decir, aquellas donde los "porque" no corresponden a ninguna relación de causalidad. Es un fenómeno del mismo género que el que se observa en los enunciados de los esquizofrénicos. Tenemos un ejemplo en nuestro enunciado: "Yo hice tomar dos policías, *por supuesto, puesto que* los dos están de acuerdo para

desfigurar”.

Es necesario remarcar acá que la función indicial, jugada por las conjunciones, puede igualmente ser asegurada por los semas de otra palabra, semas que indican también la relación entre proposiciones(4). Así los verbos **causativos**: decir que tal cosa impide tal otra, es poner entre las dos una relación de causalidad -que nos puede parecer justificada o no-.

Una tercera propiedad de este discurso se deja relacionar con los problemas de funcionamiento metalingüístico: es la ausencia de una jerarquía perceptible entre los segmentos que componen el discurso. Esta estructura jerárquica del discurso se manifiesta, ante todo, por los que se podrían llamar **señaladores** (baliseurs), que describan el resto del discurso, explicando así las relaciones de jerarquía. Estos están ausentes del discurso esquizofrénico; incluso la simple relación a una parte precedente del discurso es allí excepcional.

2. En el discurso no esquizofrénico, estos aspectos del funcionamiento metalingüístico sirven para asegurar la coherencia; los problemas que subsisten hacen este establecimiento imposible. Esta falta de coherencia ha sido resaltada desde siempre como uno de los rasgos característicos de la palabra de los esquizofrénicos; de lo que se trata, más bien es, una vez más, cuáles son los medios lingüísticos que aseguran habitualmente esta coherencia, y en qué consiste su alteración. Ya hemos visto la función que cumplen ciertos elementos metalingüísticos del discurso; ellos no son los únicos puestos al servicio de la coherencia.

En el nivel de la proposición, primero, para atender a la coherencia, es necesario que la proposición sea completa. Ahora bien, las proposiciones *incompletas* hormiguean en el discurso esquizofrénico. Una variante de esta incompletud es la perturbación de las relaciones entre los miembros de la proposición, por ejemplo la relación de transitividad (se trata de la relación que hay allí entre transitividad y causalidad). Así M.C. emplea los verbos transitivos de una manera absoluta (como si fuesen intransitivos -estos no exigen objeto), como en el enunciado citado (“para desfigurar”, “él ha

desfigurado”) o con un complemento de objeto indirecto.

Pero la incoherencia se revela ante todo en la relación interproposicional. Acá incluso se pueden distinguir varios casos. Primeramente, se observa a menudo una suerte de **asíndeton**(5) semántico, de proposiciones yuxtapuestas una a otra sin que ellas tengan una relación cualquiera de contenido, ni de conjunciones que indiquen su jerarquía. El caso será más neto cuando la transición es observable ya que ella revela lo que Wundt llama las asociaciones **extrínsecas**. Estas son de dos especies principales: metonimias de coincidencia, es decir de tiempo y de lugar, y asociaciones a partir del **significante**. El **significante** sirve a menudo de conductor en el discurso; es lo que los psiquiatras llaman la “intoxicación verbal”: una palabra (o una sílaba, o una expresión) vuelve varias veces en seguida, manteniendo o cambiando su sentido; es el caso de los verbos “tomar” y “desfigurar” en nuestro ejemplo. En fin, la coherencia interproposicional es particularmente débil cuando las proposiciones que se siguen forman **contradicciones**.

3. No más que la disfunción metalingüística, la incoherencia no es un hecho último; ella produce a su vez un resultado, que es la imposibilidad de construir la referencia. Esta relación de causa a efecto no va de suyo, sin embargo, formulada reiteradamente, parece evidente. La referencia es una construcción mental del alocutario: si entiendo que me habla de su velada de ayer, soy capaz de construir una representación de los hechos evocados. No todo segmento lingüístico es referencial, ni toda proposición contribuye en la misma medida a esta construcción. Si se contenta con enunciar sentencias (afirmaciones) generales, yo me haré de su velada una representación mucho más desvaída que si me enumera los nombres de los presentes y describe sus acciones. Pero antes de llegar a esta variedad referencial de las proposiciones, es necesario revelar una condición preliminar: es la de que todos los segmentos de un discurso se refieren a un mismo hecho y lo describen de manera constante. Ahora bien, la incompletud hace que no refiera a nada; la discontinuidad, que se refiera a hechos diferentes, y la contradicción, que no se refiere allí de la misma manera. La coherencia es, por lo tanto, una condición necesaria para la referencia.

Ella no es suficiente, en tanto no más que un preliminar. La referencia está fijada por una serie de índices particulares (los "shifters", los nombres propios y las fechas, los sintagmas nominales, en ciertas condiciones); ella se alimenta de predicados, tanto más cuanto son más concretos, más precisos, mejor determinados. Los predicados forman la carne de la referencia; los índices le dan su osamenta. Se puede por lo tanto atender a los problemas propios de la esquizofrenia, y concernir a cada uno de estos aspectos de la referencia. Esto es lo que no cesa de producirse.

Un discurso que no refiere a nada, que no permite la construcción de representaciones, es un discurso que no encuentra su justificación fuera de sí mismo, un discurso que no lo es más que del discurso. Todos los que se interesan por los esquizofrénicos han repetido, a continuación de Bleuler: "El paciente tiene la intención de escribir, pero no de escribir *algo*. Numerosos enfermos hablan pero no dicen nada (reden aber sagen nicht)". Escribir es para el esquizofrénico un verbo intransitivo, él habla sin decir. Esto es a la vez, la apoteosis y el fin del lenguaje.

Yo quisiera, antes de terminar, evocar una cuestión a menudo debatida, aquella de las relaciones entre locura y literatura, entre discurso psicótico y poético. Numerosas obras han intentado establecer paralelos entre los dos (cuando no, más brutalmente, han buscado probar que los poetas son los locos, o a la inversa). Se dirá, por ejemplo, que aquí y allá se encuentran metáforas, aquí y allá se privilegia el significante, aquí y allá el texto es oscuro. A veces se añaden al grupo así constituido los niños, los salvajes y nuestros ancestros los homínidos para formar el bloque "prelógico", "paleológico" o "preedípico".

A mis ojos, presentada bajo esta forma, la comparación no tiene ningún interés, en la medida en que la "literatura" no es un tipo de discurso en el sentido en que lo es la palabra psicótica. La literatura es una institución en la cual el contenido varía según las culturas y las épocas, y no se la puede comparar en bloque a ningún discurso particular.

La aproximación deviene sin embargo posible si se maneja, en lugar de la

literatura, la idea que se ha hecho de ella en épocas diferentes, o incluso la idea de lo que ella debería ser. El rechazo del lenguaje en tanto que evocación del mundo o, como se dice en teoría estética, en tanto que imitación, data, en su mayor parte, de la época romántica (de la segunda mitad del siglo XVIII); nosotros podríamos decir ahora que a partir de ese momento la idea de la literatura comienza a "psicotizarse". K.Ph. Moritz exige para la poesía el derecho de devenir lo que Bleuler creía que era el discurso psicótico: un lenguaje que se basta a sí mismo, una palabra plena que no reenvía a nada que le sea exterior; hablar por hablar, como decía Novalis en "*Los discípulos de Sais*". Hoy mismo, continuamos viviendo esta idea romántica de la literatura; no puede asombrar, entonces, si nuevas aproximaciones nos son aún propuestas.

El paralelo entre concepciones literarias y discurso psicótico puede incluso ser llevado más lejos. La reacción contra la representación se hizo en el siglo XIX a la manera de los paranoicos: la analogía universal, el mundo de correspondencias que caracteriza a los románticos y a los simbolistas, que son atraídos al mismo tiempo por lo sobrenatural (muy parecido, después de todo, a aquel de la Srta. N.). En nuestros días, como desquite, la reacción es esquizofrénica: no es el mundo habitualmente representado el que se quiere reemplazar por otro mundo, es la representación misma quien debe ceder el lugar a la no-representación. Y los procedimientos de la literatura que se acerca lo más posible a este ideal son apenas diferentes de aquellos a los que hemos venido pasando revista.

¿Hará falta considerar que el paso siguiente será la catatonía, es decir, una literatura del silencio?(@)

(@)Esta exposición es la versión abreviada de un trabajo del que ya no poseo la versión completa. El Dr. Lanteri-Laura ha puesto amablemente a mi disposición las transcripciones de los discursos psicóticos.

Notas

1 E. Bleuler, "*Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien*", Leipzig y Viena, 1911 (resumen



francés por H. Ey, París, Círculo de estudios psiquiátricos, 1964): "Una alteración enteramente particular y característica de la esquizofrenia es aquella que sufre la relación de la vida interior con el mundo exterior.(...) Esta evasión de la realidad, y al mismo tiempo la predominancia relativa o absoluta de la vida interior es lo que nosotros llamamos *autismo* (nota: La palabra *autismo* dice esencialmente el lado positivo de lo que Janet designa negativamente como 'pérdida del sentido de la realidad')" (p. 51, 53). S. Freud, "Neurosis y Psicosis", en *Neurosis, psicosis y perversión*, París, 1973: "La psicosis (sería el resultado de un conflicto) entre el yo y el mundo exterior. (...) En... la forma de psicosis más extrema y más sorprendente, o bien el mundo exterior no se manifiesta del todo, o bien su percepción resulta totalmente inoperante" (p. 283,284). J. Delmond-Bébet, "Ensayo sobre la esquizofasia", París, 1935: "El empleo del lenguaje para expresar algo... ya no se reencuentra en tal reunión de palabras.(...) Todo esto significa la pérdida de la actividad representativa del lenguaje" (p.67). H. Ey, "Psiquiatría", I, *Enciclopedia médico-quirúrgica*, 1955: "Los clínicos se ponen fácilmente de acuerdo sobre este punto: que el pensamiento esquizofrénico se...caracteriza sobre todo por la alteración del sistema de la realidad" (p. 7). Etc..

2 G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, 1972, p. ej.: p.190, 191, 205, 261, etc..

3 Se refiere, evidentemente, a fragmentos no transcritos (N. del T.).

4 Según A.J.Greimas y J. Courtés (*Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1982, p. 348-350), sema "designa comunmente a la 'unidad mínima'(...) de la significación.(...)

El sema no es un elemento atómico y autónomo; obtiene su existencia sólo gracias a la separación diferencial que lo opone a otros semas...(...). La categoría sémica es lógicamente anterior a los semas que la constituyen y estos sólo pueden ser aprehendidos en la estructura elemental de la significación. (...) Para nosotros, el análisis sémico es una construcción metalingüística" (N. del T.).

5 Construcción por yuxtaposición; ausencia de nexos coordinantes, como: y, o, pero, aunque, etc.(N. del T.).

## LAS MADRES

María Elena Kessler

Margarita Bargagna

Presentamos dos obras acerca de la madre. *La Madre*, de Máximo Gorki y *Mi Madre*, de Georges Bataille.

La similitud del tema no obvia la diferencia de escenarios ni la diversidad de estilos. Sin embargo, desde nuestros interrogantes, la identidad en la diferencia nos ha llevado a cierta búsqueda. De ella exponemos aquí una breve reseña.

## LA MADRE

Máximo Gorki

Hemos dividido a esta obra para su presentación en tres partes. En la primera de ellas haremos una breve caracterización de los personajes que hemos seleccionado como relevantes dada la trama novelística.

Miklail Vlasof: hombre sombrío de ojos pequeños y desconfiados, poco querido en el poblado debido a sus reacciones violentas. Su palabra favorita era canalla.

Trabajaba, al igual que su hijo Pavel, en la fábrica del pueblo. Golpeaba a su mujer e hijo en forma sistemática, hasta que cierto día, cuando Pavel tenía catorce años, amenaza al padre con un martillo, ante lo cual Miklail retrocede y promete desde ese momento no mantener más a su esposa e hijo.

Desde aquel episodio hasta su muerte, acaecida dos años más tarde, no volvió a mirar a Pavel ni a dirigirle la palabra.

Acompañaba su soledad un perro al cual nunca insultaba y con el que compartía su plato de comida diario. En estado de embriaguez permanente, tarareaba sin cesar palabras ininteligibles, monótonas; una salmodia que "hacía pensar en el aullido del lobo en el invierno". Así esperó la muerte...

Pelagia: Alta y levemente encorvada. Su cuerpo agobiado por el trabajo sin descanso y destrozado por el mal trato de su marido "se movía sin ruido, oblicuamente,

cual si temiera tropezar con algún objeto”.

De toda ella emanaba una dulzura, una resignación dolorosa. Mi alma está llena de miedos, decía una y otra vez. ¿Para qué he vivido? se preguntaba; para trabajar y ser golpeada...

"No he visto cómo ha crecido Pavel" (su hijo). mientras vivió su marido comenta que "ni siquiera supe que amaba a mi hijo".

Sus pensamientos, sus deseos se concretaban en una sola cosa: alimentar aquella fiera salvaje a fin de que estuviera satisfecho y repleto...

De lo acaecido antes de su matrimonio Pelagia no recuerda nada. "Mi alma - expresa- se ha cerrado herméticamente, se ha tornado ciega y sorda. He callado toda mi vida". Sólo pensaba en una cosa, en evitar, por decirlo así, el día, en vivir sin que nadie lo advirtiera, ignorada del mundo...

Pavel: Trabajador, celoso de su deber, de carácter taciturno, sus ojos tenían una expresión de descontento. Llevaba la vida de todos los jóvenes de su edad: trabajaban en la fábrica, los fines de semana concurrían a las tabernas, se emborrachaban. Era respetuoso del culto asistiendo los domingos al templo.

Paulatinamente, va operando un cambio en él: cambia de amistades, deja de embriagarse, se dedica a la lectura y comenta un buen día a su madre que ha abrazado la militancia en pos de la liberación obrera.

Dice que se dedica a la lectura de libros prohibidos, prohibidos porque dicen la verdad acerca de su vida, de la vida del pueblo. Estas lecturas convierten a Pavel en algo misterioso y terrible, que provoca angustia y dolor en su madre. A partir de ellas llega Pavel a comprender a su padre, a quién odió hasta el momento de su muerte. "Ahora -expresa en una conversación mantenida con su madre- comprendo que era su pena la que descargaba sobre tí, sobre tus espaldas" (en alusión a los golpes que asestaba contra Pelagia). "Era la pena de vivir la que le oprimía y hasta él lo ignoraba".

La segunda parte de la novela relata los avatares de la militancia: cárceles, torturas, compromiso y entrega total.

Los militantes reniegan del Dios del templo. "Del Dios -dicen- con que los sacerdotes nos amenazan con un palo", en cuyo nombre obligan al sometimiento de los hombres. Es un Dios revestido de calumnias y mentiras que hay que transformar

en un Dios que esté en la razón y el corazón, no en la iglesia.

La iglesia, el templo, es la muerte de Dios y los hombres. Hay que crear un Dios nuevo, justo para todos, que no sea ni juez ni guerrero.

Esta nueva religión, desde la militancia, hace que vivan con austeridad monacal. El casamiento, la unión con la mujer, aparece como algo irreconciliable con la causa. "Cuando se ama el porvenir -dice Pavel- hay que renunciar a todo el presente, a todo..."

La cárcel es vivida como lugar de reposo. Se dedican a la lectura y constituye un reponer fuerzas para el próximo combate.

Aquellos jóvenes, dice la madre, marchan a la cárcel con la sonrisa en los labios.

Mientras tanto, Pavel se ha convertido ya en el líder de la resistencia obrera. Cuando cae encarcelado por primera vez, su madre que ya venía sintiendo una simpatía especial por las ideas libertarias y justicieras que anidaban en el alma de su hijo y sus camaradas, decide, como modo de sobrellevar la ausencia de Pavel, abrazar la militancia. Consigue un trabajo que consiste en vender comida a los obreros de la fábrica y aprovecha esta instancia para introducir panfletos con consignas revolucionarias. Incluso se decide a aprender la lecto-escritura.

Así Pelagia iba poco a poco infiltrándose en una nueva vida, con el convencimiento de que era indispensable.

La tercer parte de la novela está centrada fundamentalmente en tres aspectos:

- 1.- Organización de la marcha del día del trabajador, en la que Pavel se coloca a la cabeza, con el estandarte en la mano ( a pesar de que sabía que esto lo conduciría nuevamente a la prisión).
- 2.- Enjuiciamiento de los militantes, apresados durante la marcha del día del trabajador, y que como resultado del juicio son deportados a Siberia.
- 3.- Los guardias apresan y dan muerte a la madre, mientras reparte el discurso que su hijo había redactado para pronunciar en el acto del día del trabajador, y que no pudo hacerlo al ser nuevamente encarcelado.

Sintetizando, podemos decir que esta madre se ha ido convirtiendo en la Madre Grande, al decir de los militantes ; "portadora de la invencible idea de fraternidad de los obreros de la tierra... Desde una nueva fe, en torno a un nuevo sol que nadie podrá

extinguir...”

Hijo y Madre marchan juntos.

Sus últimas palabras: “No se extinguirá la verdad, ni aún bajo mares de sangre...”

### MI MADRE

Georges Bataille

La portada del texto “*Mi Madre*” dice entre otros conceptos: “La madre creada por Bataille podrá parecer a muchos la encarnación misma del Mal, ese Mal que a fuerza de ser todopoderoso, convierte a quien lo encarna en un dios. Bataille nos convence de que es posible, pese a todo y pese a nosotros mismos, amar el mal, el mal que nos acerca a Dios...”

No es fácil abordar la lectura de este texto en el que el autor ha pretendido más que una novela; una importante puesta en escena del goce y el deseo que se enlazan -casi podríamos decir- párrafo tras párrafo, figura tras figura, acto tras acto.

En una primera página y con grandes caracteres Bataille incorpora de esta manera lo que podría pensarse como un prólogo:

LA VEJEZ RENUEVA EL TERROR A LO INFINITO. DEVUELVE AL SER AUN SIN TERMINAR AL PRINCIPIO. EL PRINCIPIO QUE AL BORDE DE LA TUMBA ENTREVEO ES EL CERDO QUE EN MI NI LA MUERTE NI EL INSULTO PUEDEN MATAR. EL TERROR AL BORDE DE LA TUMBA ES DIVINO Y ME HUNDO EN EL TERROR QUE ME ENGENDRO.

Pierre tenía diecisiete años cuando murió su padre. Supo en su adolescencia que el padre bebía. Lo odiaba. Con su madre, por quien sentía una inquietante adoración, sabía que tenía cierta identidad de pensamiento y de sentimiento que sólo la presencia del padre entorpecía. Hasta entonces era tan devoto que imaginaba entrar a un seminario.

Su madre lo acompañaba a misa los domingos. Abandonó la idea de tomar los hábitos al morir el padre con la idea de quedarse junto a su madre.

Casi coincidentemente con la muerte de su padre descubre que la madre también bebía; y la muerte del padre precipita el encuentro con una madre desconocida, tanto o más bella, pero disipada, coqueta, provocativa -muy distante de aquella madre cuya melancolía él relacionaba con la maldad de su padre- y poseedora de una sensualidad que lo perturbaba, pero también repugnante y depravada como ella misma lo confesara.

En el pasaje en que Bataille refiere a esta revelación escribe:...”Había comprendido que la maldición, el terror, se encarnaban en mí. Había creído que la muerte de mi padre me devolvería a la vida, pero, ahora, esa apariencia de vida en mi traje negro me hacía temblar. En mí no había más que un desorden fulgurante, junto al que todo, a partir de entonces, me resultaría indiferente. En la profundidad de mi asco me sentí semejante a DIOS. ¿Qué otra cosa podía hacer en ese mundo muerto que olvidar la fulguración que me había cegado cuando mi madre estaba en mis brazos?. Pero ya lo sabía: jamás lo olvidaría”.

Comienza entonces un recorrido donde todo su ser se coloca a merced de la madre. Conoce, a través del relato de su madre, que es hijo de una violación y esto incrementa el odio a su padre muerto, en la medida que aumentan la adoración y la pasión por su madre, quien paulatinamente lo va haciendo ingresar a su mundo de excesos y lujuria que le provocan vivir en la admiración, fascinado por la alternancia que veía en ella de afectuosa dulzura y de desbordamientos. Descubre que su madre odiaba a los hombres y no sabía si amaba a las mujeres que eran sus amantes. Los relatos de su madre y las vivencias a que lo conducía le producen tanto miedo y placer que se instala en la certeza de que ese mal es inevitable, renuncia a Dios para adorar el pecado de su madre. ... “Para mí, únicamente el lenguaje tierno -y siempre trágico- de mi madre estaba a la altura de un drama, de un misterio que no era ni menos excesivo, ni menos cegador que Dios mismo”.



Pierre entiende que confesar sus pecados a un sacerdote significa traicionar a su madre, y en ese camino en que se precipita ya no teme a Dios y comienza a buscar, para adorar, el terror del mal. Bataille escribe: "En la soledad que conocí, las pautas de este mundo, si subsisten, están hechas para mantener un vertiginoso sentimiento de desmesura: esa soledad es DIOS".

Avanza irremediamente por el sendero de corrupción que su madre le va determinando. Primero Rea, una amante de su madre se convierte en su amante, luego su madre... Todo el relato que ocupa este tramo de la novela es una descripción casi teórica de la perversión. Su madre, que desespera por evidenciarle descarnadamente su inmundicia y su indignidad, establece un dominio de su goce tan hábil que el itinerario que se ha trazado para hacerlo es casi perfecto.

La madre, antes de realizar un largo viaje, decide que él ha de quedarse con una de sus amantes, Hansi, a quien no había podido corromper, pero, a su vez, era aquella con quien más se identificaba.

El amor que sintió por Hansi lo ubicó en las antípodas de la pasión que le provocaba su madre. Descubrió que adoraba a su madre, no la amaba. Su madre, en tanto, en sus cartas, continuaba convocándolo a la locura del placer, al ingreso y permanencia en su reino de desborde, voluptuosidad y deseo donde no había lugar para la ternura. En sus cartas había un imperativo: "Te hice en mi vientre un don de fiebre, y, al empujarte hasta la orilla en que juntos estamos ennegados, te hago otro don de mi fiebre. Me enorgullezco contigo de volver la espalda a todos los demás. Te estrangularía si adhirieras a los demás y rechazaras mi reino".

Tal vez la ausencia de la madre resignificó la figura de su padre. Supo que había sido, como él, una víctima de los vicios de su madre. Sintió que en esa ausencia que hoy le propiciaba la madre mataba al padre, y sabía también que a su regreso ella destruiría al acto la felicidad que le producía la relación con Hansi.

Antes de envenenarse, a su regreso, la madre que no soportó no verlo desbordarse en la corrupción -o tal vez, como él mismo lo expresa, haya muerto por haber cedido a la ternura del beso del encuentro- le dijo, entre otras cosas:

"Sé ahora que sobrevivirás después de mí, y que, al sobrevivir, traicionarás a una madre abominable... Jamás sabrás hasta el último instante si me reía de tí... ¿Sabré aún si tengo miedo o amo demasiado?... Tras de mí vendrá tu desfallecimiento. Entonces me iré, y jamás volverás a ver a quién te esperó para no darte más que su último suspiro..."

La estructura de ambos textos presenta como marco referencial la figura del padre ocupando un lugar secundario, para nada presente en lo que podríamos llamar el deseo materno.

En el texto de Bataille aparece la madre como propietaria del goce del hijo. Cuando éste cambia de posición -por el amor se coloca como deseante de algo que no es la madre- también la madre sufre una modificación de posición: de estar situada del lado del *tener* se ve arrojada al lado del *ser*; esto es, del lado de la falta del tener. Esta mutación insoportable hace que apunte a lo definitivo.

En el relato de Gorki sucede algo similar: el hijo logra desmarcarse -aparentemente- del capricho del Otro: se evade hacia otra cárcel. La madre también apunta a lo definitivo, bajo el semblante sin retorno de la Gran Madre, la Madre sin barrar.

En "El goce de la transgresión" -la paradoja del goce, *Seminario de la Etica del Psicoanálisis*- J. Lacan refiere:... "¿En qué consiste el goce de la transgresión? ¿Va de suyo que pisotear las leyes sagradas, que también pueden ser profundamente cuestionadas por la conciencia del sujeto desencadena por sí mismo no sé qué goce? ...La Ley desafiada ¿no desempeña aquí el papel de medio, de sendero para acceder a ese riesgo? ¿Hasta qué meta progresa el goce para tener que apoyarse, para alcanzarla, en la transgresión?".

Para finalizar, remitimos a un trabajo de J.A. Miller: *J. Lacan: Observaciones sobre su concepto de pasaje al Acto*. (De la *Revista del Cercle Psicoanalitic de Catalunya*, N° 6, oct. 1988). De él extraemos lo siguiente:... "Lacan denomina acto aquello que apunta al corazón del ser: el goce. Es el suicidio, y podría también ser el crimen.

El término "pasaje al acto" señala que son dejados de lado los equívocos del



pensamiento, de la palabra y del lenguaje en favor del acto. En el acto, si lo pensamos a partir del pasaje al acto, el sujeto se sustrae tanto a los equívocos de la palabra como a toda dialéctica del reconocimiento. El sujeto le barra así el paso al Otro. Lo que está en juego en el acto propiamente dicho no es cifrable: apunta a lo definitivo.

En el corazón de todo acto hay un ¡no! proferido hacia el Otro.

En el acting-out al sujeto le hace falta el Otro, le hace falta el espectador.

En el pasaje al acto, por el contrario, ya no está el espectador: hay una desaparición del escenario; digamos que el sujeto está eventualmente muerto.

Será él, muerto, quien mirará a los demás y les planteará la pregunta, y les hará sentir el por qué de su mirada..."

## TERRITORIOS

## TEORIAS DE LA VERDAD\*

Newton C. A. da Costa

Quiero agradecer en primer lugar las palabras de Jorge Forbes.

Hablaré hoy aquí, como lógico, insistiendo un poco en la parte filosófica. No voy a tratar de psicoanálisis, porque no lo conozco lo suficiente. Ustedes deberán sacar las conclusiones que quieran. Voy a exponer aquí, de momento, el estado de las teorías de la verdad.

Inicialmente quiero decir que uno de los conceptos centrales de la filosofía, de la lógica, de la ciencia es el concepto de verdad. Ustedes saben que Nietzsche dice que en el Nuevo Testamento la cosa más profunda que hay es la pregunta de Pilatos a Cristo: ¿qué es la verdad?. Todo lo que se haga en ciencia estará siempre relacionado con la verdad que es uno de los conceptos centrales que gobiernan nuestra vida.

Pero, ¿no obstante qué es la verdad?. La respuesta parece ser muy simple. Sin embargo, vamos a ver que no es así. Puedo abordar la teoría de la verdad desde un punto de vista estrictamente matemático o lógico. Para ello, hagamos algunos comentarios sobre matemática y lógica: la lógica es una parte de la matemática. No digo lógica-matemática en general, de la misma forma que no digo álgebra-simbólica. Toda lógica es matemática, así como toda álgebra es simbólica. Voy a insistir también en la parte filosófica, pero me voy a dedicar más a la parte lógico-matemática. Si quieren, después podemos discutir un poco. En tanto, debemos recordar que todo esto será muy vago, pues si tuviese que hablar de las teorías de la verdad en detalle haría un programa que cubriría años.

\* Conferencia pronunciada en el Seminario de Jorge Forbes en la Sociedad Psicoanalítica de San Pablo, en noviembre de 1988 y recogida en *CAPITULOS DE PSICOANALISIS* N° 10 editado por la Biblioteca Freudiana Brasileira - San Pablo - Brasil. -Trad. Dirección *Análítica del Litoral*.

### *La teoría de la verdad como correspondencia.*

El primer punto es lo siguiente: ¿hay un concepto de verdad o hay varios?. Hay varias concepciones de lo que es la verdad. El concepto central, básico, de verdad es un concepto de verdad como correspondencia, o la llamada teoría de la correspondencia. Esta fue la primer teoría sobre la verdad. Ustedes encontrarán esta teoría formulada en Aristóteles en su libro de la Metafísica.

¿Cómo definía Aristóteles a la verdad?. Para él, decir de aquello que es, que es, y de aquello que no es, que no es, es verdad. Decir de aquello que es, que no es, y de aquello que no es, que es, es falsedad. En resumen la verdad es aquello que es y la falsedad aquello que no es.

Vemos ya, desde el comienzo, algo interesante: verdad, en ciertos aspectos, es una correspondencia. Correspondencia entre aquello que yo digo y una cosa que está más allá de lo que digo, más allá del lenguaje. Si yo digo, por ejemplo, "Freud fue un gran médico", esto puede ser verdadero o falso, porque hay una cierta correspondencia con el hecho -el hecho de Freud haber sido un gran médico-. En un cierto sentido, la verdad no es una creación mía. Puedo descubrir la verdad como Colón descubrió América; la verdad está ahí. La teoría de la correspondencia concibe a la verdad como algo que existiría lo mismo si no existiese ningún ser humano. Verdad, según Aristóteles, según la llamada teoría clásica de la verdad que fue durante dos mil años la única teoría que se conocía, verdad es esto: es una relación entre proposiciones y situaciones que ocurren en el mundo. Una proposición, en el nivel lingüístico, es verdadera o falsa, si corresponde o no a determinada cosa que acontece en la realidad.

En la Edad Media, por ejemplo, algunos autores decían que un pensamiento es verdadero, si él se adecúa a la realidad, si él corresponde a la realidad. Yo, por ejemplo, puedo pensar: "Freud era ingeniero". Esta creencia, esta proposición es falsa porque no se adecúa, no corresponde a algo que ocurre en la realidad.

Ustedes podrían mejorar, por ejemplo, esta definición y en vez de decir: la verdad

es aquello que es y es la adecuación del pensamiento a la realidad, ustedes podrían procurar precisar lo que es esta teoría de la correspondencia, podemos intentar mejorar esto.

Cuando damos una definición, queremos esclarecer la idea que se está definiendo. Cuando digo correspondencia entre pensamiento y realidad, adecuación del pensamiento a la realidad, la palabra pensamiento, es un poco vaga, la palabra realidad también, y ¿qué es adecuación?. ¿Significa que mi pensamiento fotografía la realidad?. La teoría de la correspondencia tiene muchas dificultades desde el punto de vista filosófico, principalmente en este nivel: esclarecer lo que significa correspondencia, adecuación, etc.

Pero lo interesante es que en la década de 1930, Alfred Tarski, que fue uno de los mayores matemáticos y lógicos del siglo, matematizó la teoría de la correspondencia. ¿Qué significa esto?. Tarski precisó el concepto de verdad como correspondencia. Esto causó en lógica y en matemática una revolución que fue una de las mayores revoluciones de toda la matemática. Cuando en matemática hablamos de algo verdadero o falso es porque corresponde a una cierta estructura matemática. Tarski introducía el concepto de modelo y así conseguía precisar, de una manera sensata, el concepto de verdad según la correspondencia. Es muy bonito porque Tarski conseguía, inclusive, demostrar teoremas, proposiciones matemáticas, sobre el concepto de verdad. Si yo llegara a un aula de filosofía y dijera: verdad es la correspondencia del pensamiento con la realidad, esto es tan vago que yo no consigo probar matemáticamente nada respecto a ello. La importancia del trabajo de Tarski es que Tarski conseguía, a través de una definición matemática precisa, definir la verdad como correspondencia para la mayoría de las teorías matemáticas. Una teoría, matemática o no, tiene siempre como base un cierto lenguaje, tiene ciertos principios básicos, axiomas, una lógica subyacente, lo que permite sacar, a través de ellos, determinadas conclusiones, demostrar teoremas, etc. Y Tarski, entonces, consiguió dar una definición matemáticamente precisa del concepto de verdad como correspondencia, y, simplemente, hizo algo asombroso: matematizó y demostró teoremas fundamentales respecto de la verdad. Por ejemplo, en matemática, la manera como el matemático instituye

tradicionalmente sus verdades es por medio de la demostración. Tengo por ejemplo la aritmética y quiero llegar a una verdad aritmética. ¿Cómo hago?. A partir de ciertos principios básicos, axiomas, a partir de una lógica clásica, hago una derivación y llego a la proposición que yo quiero por medio de una demostración.

Tarski demostró un teorema sorprendente: los conceptos de demostración de teorema y el concepto de proposición verdadera en aritmética, no coinciden; jamás pueden coincidir. Siempre hay proposiciones verdaderas indemostrables. Luego, los conceptos de demostrabilidad y de verdad no coinciden. Esto fue una de las mayores realizaciones en matemática.

Este concepto de verdad en Tarski fue afinado, ampliado, mejorado. Entre las modificaciones, están las de S. Kripke y Gupta. Esto a partir de la década del 60. La definición original de Tarski fue en la década del 30, exactamente en 1936, cuando presentó su definición de la verdad. Tomando como base su definición se desarrolló la disciplina lógica, y lógica-matemática, que se llama teoría de los modelos. Es una de las disciplinas que más ha avanzado, que más ha contribuido al desarrollo no solamente de la matemática, de las ciencias lógico-formales, sino de las ciencias empíricas, por ejemplo, la física y otras.

Así, este concepto de verdad como correspondencia comenzó, entonces, en Aristóteles y con varios otros filósofos de una manera más o menos informal, intuitiva, y culminó en la obra de Tarski y sus discípulos con una definición rigurosa y precisa. Definición ésta capaz de ser manipulada matemáticamente, lo que es extremadamente importante. Apenas un comentario: si yo me limitara aquí a hacer teorías filosóficas, definiendo, por ejemplo, a la verdad como adecuación del pensamiento a la realidad, etc., esto es muy bonito, pero llegaríamos a una eterna discusión, donde ninguno sabe quién tiene razón. Después de la definición de Tarski, podemos discutir, inicialmente, la teoría de la verdad de una manera precisa, tal como puedo definir aritmética y lógica. Esto es tan fantástico que es difícil poder imaginar el progreso que ello ha acarreado.

La definición de Tarski es muy bella, pero continuaré hablando de la definición de la verdad como adecuación entre pensamiento y realidad.

Supongamos el caso de la Física. Todos nosotros sabemos lo siguiente: Einstein destronó la mecánica newtoniana, la mecánica clásica. La teoría de la relatividad superó la mecánica clásica. En otras palabras, esto parece significar lo siguiente: la mecánica clásica no refleja la realidad, la relatividad es la que refleja la realidad. O si quieren, la mecánica clásica no se corresponde a la realidad, y la mecánica de Einstein, sí, la refleja de manera más precisa. Pero en tanto, ¿qué ocurre en la práctica?. Supongamos que un ingeniero va a construir un edificio; él precisa de la mecánica, o de una parte de la mecánica, de la estática, de la teoría del equilibrio, etc. Esto es fundamental. Ahora bien, el ingeniero no usa la mecánica relativista, y sí, la mecánica newtoniana.

Lo mismo se da con las previsiones astronómicas, fases de la Luna, rotación de Saturno, etc.. No se usa la mecánica relativista y sí la vieja mecánica newtoniana clásica. También para calcular la velocidad, por ejemplo, para calcular la velocidad de un coche de Fórmula 1, no se usa la mecánica de Einstein y sí la de Newton. En fin, los ejemplos son muchos. Podríamos pensar también en aquéllos donde se quiere enviar un satélite a Júpiter, Saturno, etc.

¿Cómo decir entonces que la mecánica clásica es falsa si ella es permanentemente usada?. En la práctica, ella es usada. ¿Será que la mecánica newtoniana no encierra alguna parcela de verdad?. ¿Cómo caracterizar esto?. ¿Será que no existe otro concepto de verdad que utilicen el físico o el químico?.

#### *La teoría pragmática de la verdad.*

El creador de la teoría pragmática fue uno de los mayores pensadores norteamericanos: Charles Sanders Peirce. Alrededor de 1870, Peirce ya comenzó a desarrollar la concepción pragmática de la verdad. Después, esta concepción fue muy desarrollada por un filósofo norteamericano célebre, llamado William James y, también, por otro brillante filósofo americano llamado J. Dewey, además de otros

numerosos filósofos. Hans Vaihinger, en la década del 20, fue célebre por este trabajo.

¿En qué consiste esta teoría de la verdad? Supongamos que yo tenga algunas creencias, ciertas proposiciones, como por ejemplo, la mecánica de Newton, y supongamos también que ella no da cuenta completamente de la realidad. Pero, en ciertas circunstancias, dentro de ciertos límites, todo pasa como si la teoría fuese verdadera en esta acepción. Repito: la mecánica newtoniana, en la superficie de la Tierra, para velocidades pequeñas, es tal que todo pasa como si ella fuese verdadera. Es decir, ella funciona; si yo la utilizo, llego a buenos resultados. Todo pasa como si ella fuese verdadera en el sentido de la teoría de la correspondencia.

Pues bien, Peirce definió, entonces, la verdad en el sentido pragmático. Se trata de lo siguiente: existe un concepto de verdad para el cual las cosas pasan como si una determinada proposición, una determinada teoría fuese verdadera en esta acepción. Si esto ocurre, digo que ella es pragmáticamente verdadera. Probablemente, la ciencia sólo puede tener la verdad como pragmática.

Hay un gran y viejo argumento a favor de la concepción pragmática de la verdad: todas las grandes teorías en la ciencia, tarde o temprano, se mostrarán falsas en el sentido de la teoría de la correspondencia.

La teoría que más triunfos obtuvo fue la mecánica newtoniana. Hoy se sabe que ella no refleja la realidad, esto es, no es verdadera en el sentido de la correspondencia. No obstante, mediante ciertas circunstancias, todo pasa como si ella fuese verdadera en el sentido de la teoría de la correspondencia, esto es, es pragmáticamente verdadera.

Esto acontece con la mecánica cuántica clásica; y es casi cierto que se dará también con la teoría de la relatividad, etc.. Parece que -esta es una tesis personal mía- las ciencias empíricas, aunque tengan por finalidad alcanzar la verdad en la acepción de correspondencia, realmente lo que hacen es alcanzar la verdad en el sentido pragmático.

La teoría de William James (aunque difiera un poco de Peirce) es una teoría bonita porque James la "aplica" a la religión. Dice que no importa que Dios exista o no en el sentido de la correspondencia. Si el concepto de Dios funciona, satisface ciertas condiciones, mi religión es pragmáticamente verdadera; esto es lo máximo que puedo aspirar. Inclusive, el célebre libro de Vaihinger, *La filosofía del como sí*, dice que todo en la vida es pragmáticamente verdadero. Por ejemplo, todo pasa como si existiese el electrón. Haría aquí un comentario: ¿por qué no considerar así los conceptos psicoanalíticos?

Me gustaría ahora llamar la atención sobre lo siguiente: dos profesores, la Profesora Irene Mikemberg y el Profesor Rolando Chuaqui, recientemente, en una revista americana y en una revista alemana, juntamente conmigo han demostrado que es posible hacer con el concepto de verdad pragmática lo que Tarski hizo con el concepto de verdad como correspondencia.

De la forma en que hablé del concepto de verdad pragmática, no puedo demostrar teoremas; sin embargo, hay una forma de hacer esto preciso. Se trata de la teoría de los modelos pragmáticos. Debemos notar que esta teoría no está contra la concepción de Tarski, por lo contrario la amplía. Y, en ciertos casos, se muestra cómo los dos conceptos de verdad coinciden. Hay muchos desarrollos en este aspecto, y ahora, en vez de ser llamada verdad pragmática, es llamada "quasi verdad". Sugiero pues, que se llame "teoría pragmática de la verdad" o "teoría de la "quasi verdad".

#### *Teoría de la Coherencia.*

Esta teoría agradaba mucho a los filósofos, por ejemplo, a Hegel, a Bosanquet y a un filósofo inglés hegeliano que se llama Bradley. Adeptos del Círculo de Viena también están cerca de esta teoría.

Voy a intentar explicar esta teoría que es bastante nueva. Está más o menos ya implícita en Hegel y, después, ha sufrido desarrollos.



¿Qué caracteriza a esta teoría?. Neurath, por ejemplo, dice que aceptamos la teoría física, la teoría de la relatividad, no porque haya una correspondencia. Si hablo de realidad ya teorizo sobre ella, no comparo realidad y teoría. Sólo llego a la realidad por la teoría. Así, no se comparan teoría y realidad. Una teoría sólo puede ser comparada con otras proposiciones, tal como la propia teoría. Jamás podemos salir de nuestras creencias y nuestro lenguaje como dice Neurath. No podemos salir de nuestro pensamiento para compararlo con la realidad. Esto es imposible, no puedo salir de mí mismo. No puedo saber lo que son las cosas en sí, cómo es la realidad. Lo que sé es como la realidad es para mí, cómo ella aparece. Neurath dice lo siguiente: si yo quisiera tomar una posición rigurosa sin basarme en hipótesis filosóficas y metafísicas que yo no puedo probar, tengo que llegar a una conclusión profundamente decepcionante: jamás puedo comparar proposiciones con la realidad. Puedo solamente comparar proposiciones con otras proposiciones, que expresan cómo el mundo es para mí. Esta es la teoría de la coherencia. Nacemos con un grupo de creencias que aceptamos, naturalmente, como verdaderas y las nuevas proposiciones aceptadas, lo son porque adquieren coherencia, consistencia, compatibilidad. Estas están relacionadas de manera sensata con aquellas proposiciones que ya habíamos aceptado. Muchas veces tenemos que alterar estas proposiciones antiguas. Por ejemplo, alterar la proposición de que la Tierra era chata. Hacer Física es elaborar teorías que sean compatibles con lo que acepto y deducir cosas que acepto y sistematizarlas.

Neurath muestra que muchas veces tenemos que alterar las proposiciones fundamentales. Fue lo que aconteció con la teoría de la realidad. Toda la visión del mundo, de la ciencia, del tiempo y del espacio cambió. Neurath dice que el intelectual, el científico es como un náufrago, un marinero que en medio del océano tiene que reconstruir todo su navío. Es esta la situación en física, en ciencia. En la teoría de la coherencia no hay puerto alguno. En las otras dos teorías, todavía hay un pequeño puerto. Vivimos en un enorme torbellino, esto es, no podemos salir de la prisión del lenguaje, del pensamiento. Es extremadamente difícil refutar esta teoría. La teoría de la correspondencia puede ser refutada, mas ésta no. La teoría de la coherencia “mata” la realidad, estructura todas las teorías y esto es muy bonito para la matemática, para la escuela llamada Formalista, donde la matemática se transforma en un juego muy

interesante -un juego puramente simbólico- Lo único que interesa es la coherencia en sí misma.

### *Teoría de la eliminación.*

Esta teoría es debida a uno de los mayores lógicos ingleses: Frank P. Ramsay, que la elaboró en la década del 20.

La idea central de Ramsay es que el concepto de verdad es innecesario, sólo trae problemas. No preciso del concepto de verdad. Si yo digo que “Freud era un gran médico” así como “2+2 es igual a 4”, esto es verdadero. Probablemente, la palabra verdad es un pleonasma. Muchos trabajan en esta teoría, procuran matematizarla, mostrando que es posible construir lenguajes extremadamente potentes, eliminando el concepto de verdad. Esta teoría tiene varias formulaciones.

Así, cuando hablamos de la verdad es preciso saber de qué teoría estamos hablando: ¿de la teoría de la correspondencia?. En qué forma, ¿en la de Kripke o en la de Tarski?. ¿En las versiones no rigurosas de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino?. Las teorías no son equivalentes y, además, hay diferentes formulaciones en cada una de ellas.

Me gustaría que algo quedase de esta explicación que hago: existen mucho más cosas entre el cielo y la Tierra de lo que sueña nuestra filosofía. Filosofía, tal como gusto practicar, es el estudio de los conceptos fundamentales y de los principios fundamentales que subyacen a toda nuestra actividad racional, en particular, la ciencia. El concepto de verdad es el más profundo de todos, y es el más difícil de ser hablado. Es preciso mucho cuidado.

Me gustaría hacer una observación final antes del debate. Cristo dice algo a Pilatos sobre la verdad y este le pregunta: ¿qué es la verdad?.

Hago ahora un pequeño razonamiento. La verdad tal vez sea el concepto más fundamental de la matemática, de la ciencia, de la filosofía, de todo. Siendo así,

¿podemos definirlo?. En una definición está implícita la verdad. Si quiero definir el triángulo, el concepto de verdad ya está ahí. Entonces, Frege acostumbraba decir que no se puede definir el concepto de verdad.

El concepto de verdad como correspondencia es un concepto primitivo. Mas, ¡cuidado!. Un concepto primitivo es aquél que no es definido. Esto en ciencia tiene una acepción, en filosofía tiene otra. En matemática, por ejemplo, no existe concepto indefinible de modo absoluto, todo depende de cómo se sistematiza la teoría. Puedo sistematizar una teoría científica de varias maneras no equivalentes. Algo que era primitivo en una sistematización, en otra pasa a ser definido. En filosofía es diferente. Cuando digo que un concepto es primitivo, indefinible, es porque es radicalmente no definible. Según Frege, el concepto de verdad, es de esta forma, esto es, indefinible. El concepto de verdad está contenido en todo. Todo aquello que yo haga presupone el concepto de verdad. La verdad es así un concepto filosófico.

¿Entonces, cómo se explicaría la definición de Tarski?. Podemos decir que esta definición es una matematización, una manera de formular algo parecido a un concepto de verdad que podemos tratar matemáticamente. No es, de esta manera, una definición en sentido estricto.

## DEBATE

Jorge Forbes: Me gustaría hacer una pregunta en cuanto a la teoría de la coherencia. Esta cuestión es muy importante para la clínica en la medida en que buscamos lo particular de cada uno. Podemos encontrar esto en Freud, en la medida en que Freud llega al punto de darse cuenta de que la adecuación no debe ser algo que preocupe al analista. La Carta 69 puede ser entendida así.

Mi pregunta es la siguiente: lo que hace una verdad, en el sentido de la teoría de

la coherencia, ¿es universalizar?.

Newton da Costa: Esta es una pregunta interesante y mi respuesta sería decir que no existe verdad universalizada, depende de la cultura. Kuhn, por ejemplo, afirma esto, no existe verdad universal, ella es siempre cultural. Con ejemplos podemos ver esto. Las revoluciones científicas muestran esto. Para mí, el psicoanálisis siempre fue algo que formaba parte de mi cotidiano, no sólo fui analizante sino también leí a Freud. No así, en la Unión Soviética, donde era visto como estando ligado a algo absolutamente extraño. Doy también un ejemplo relativo a lógica y a matemática. Cuando voy a los Estados Unidos sé que no voy a tratar de ciertos temas tales como de lógica paraconsistente, pues allí es la fortaleza de la matemática clásica. Mientras que en la Unión Soviética hay verdadera pasión por la lógica paraconsistente debido a la dialéctica, a la contradicción, etc. En China, esta lógica comienza a ser enseñada en los cursos primarios. Respondiendo entonces a la pregunta de Jorge Forbes, vemos que los criterios varían. Probablemente, no existe una verdad independientemente de la cultura. Pero, podemos discutir esto todavía.

Jorge Forbes: Entonces, en lo que dices, no existiría una verdad independiente de la cultura. Pero, tal vez la teoría de la coherencia quisiera tender a la semántica...

Newton da Costa: No, no puede haber semántica...

Jorge Forbes: No puede haber semántica, mas en la medida en que no haya semántica, ahí yo puedo hacer formalismos universales donde la semántica sería momentos de lo particular. Esto es profundamente interesante en términos analíticos, pues en la teoría de la coherencia puedo hacer universal del formalismo y aplicación de la semántica de lo particular dentro del formalismo universal.

Newton da Costa: Si. Si el psicoanalista quisiera tornar esto preciso, sólo hay una manera. Se trata de considerar que sólo hay una concepción de la verdad como coherencia. Sólo se construyen verdades en el sentido de la coherencia y no en el sentido de la correspondencia. Construimos la verdad en el sentido de la coherencia

como muchos lógicos.

Pregunta: ¿Cómo podemos ver la relación entre teoría de la correspondencia y delirio?

Newton da Costa: En este caso, la teoría de la correspondencia no se aplicaría. Habría la aplicación de la teoría de la coherencia donde se construye la verdad.

Jorge Forbes: Hallo interesante esta pregunta sobre el delirio y me permito una referencia a determinados textos. Por ejemplo, estoy con un texto de Freud *Construcciones en Psicoanálisis* y veo que en la última página él habla del delirio. Freud dice que los delirios de los pacientes parecen ser los equivalentes de las construcciones que hacemos a lo largo del tratamiento analítico. Se trata de construcciones, a mi ver, en el sentido de la teoría de la coherencia. Nuestra construcción sólo es eficaz porque recupera un fragmento de la experiencia perdida. Busca conexiones íntimas y esto en Freud recibe el nombre de verdad histórica.

Newton da Costa: Esto es esencialmente la teoría de la coherencia. Tal vez podamos llegar a la conclusión que, para el psicoanálisis, esta concepción de verdad sea de fundamental importancia. Es preciso, de esta manera, saber de qué concepto de verdad se está hablando.

Pregunta: Estas varias teorías de la verdad son acogidas en la lógica clásica o, más específicamente, ¿ellas también tienen un lugar dentro de la lógica paraconsistente?

Newton da Costa: Esta pregunta es muy pertinente. La teoría de la verdad de Tarski es la justificación de la lógica clásica. Mientras que el concepto de verdad pragmática presupone la lógica paraconsistente. Esto es sorprendente. Podríamos, tal vez, decir que en el psicoanálisis hay una teoría de la coherencia y que la lógica subyacente no es la clásica y sí, probablemente, una lógica paraconsistente. ¿Por qué no utilizar la teoría de la coherencia con otra lógica que no sea la clásica?. Este es un gran problema filosóficamente importante, psicoanalíticamente importante. Se trata de un problema central.

## LA IMPLICACION: *La excepción hace la regla*

Víctor René Coutaz

Si se combinan dos enunciados colocando la palabra “si” antes del primero e insertando entre ellos la palabra “entonces”, el enunciado resultante, es un enunciado hipotético (también llamado un condicional, una implicación, o un enunciado implicativo).

El componente que se halla entre el “si” y el “entonces” se llama antecedente (o el implicante, o la prótasis), y el componente que sigue a la palabra “entonces” es el consecuente (o el implicado, o la apódosis).

Sea por ejemplo:

“Si el Sr. Perez es mi jefe, entonces el Sr. Perez gana exactamente el doble de mi sueldo”, es un enunciado hipotético en el cual “...el Sr. Perez es mi jefe...” (p) es el antecedente, y “...el Sr. Perez gana exactamente el doble de mi sueldo” (q) es el consecuente.

Se simboliza:

antecedente consecuente

$$p \implies q$$

Se lee: “p implica q” ó “si p entonces q”.

Lo que afirma un enunciado hipotético es que un antecedente implica su consecuente. O sea que si el antecedente es verdadero, entonces su consecuente también es verdadero. No afirma ni que el antecedente, ni el consecuente sean verdaderos, *sino solamente que el consecuente es verdadero si el antecedente lo es.*

Es así que observamos que quizás la palabra “implicación” tenga más de un significado.

Veamos una serie de enunciados hipotéticos, cada uno de los cuales parece afirmar un tipo diferente de implicación, y cada uno de los cuales corresponde a un sentido diferente de “si-entonces”.

A.- Si todos los hombres son mortales y Sócrates es hombre, entonces Sócrates es mortal.

B.- Si Juan ha enviudado, entonces murió la mujer de Juan.

C.- Si se coloca en un ácido papel de tornasol azul, entonces el papel de tornasol

se volverá rojo.

D.- Si nuestro equipo gana el partido, entonces me voy descalzo hasta mi casa.

El consecuente de A se desprende *lógicamente* de su antecedente.

El consecuente de B se desprende de su antecedente por la *definición* del término "viudo".

El consecuente de C no se desprende por lógica solamente o por definición de sus términos; la conexión debe descubrirse *empíricamente*, porque la implicación formulada es causal.

Finalmente, el consecuente de D se desprende de una *decisión* del protagonista de comportarse de cierta manera en determinadas circunstancias.

A pesar de que los cuatro enunciados difieren en que afirman distintos tipos de implicación, todos afirman *algún tipo de implicación*.

¿Cuál es el significado *común* (parcial) a estos diferentes tipos de implicación, aunque no sea el significado total o completo de ellos?.

Interesa establecer cuáles serían las circunstancias que bastarían para establecer la falsedad de un determinado enunciado hipotético.

Considerando el ejemplo C, la prueba por medio químico de la falsedad del enunciado hipotético puede hacerse cuando su antecedente es verdadero, porque si el consecuente es falso mientras que el antecedente es verdadero, queda demostrada la falsedad del enunciado hipotético (demuestra que es falso en caso de que se coloque realmente papel de tornasol azul en la solución y no se vuelva rojo).

Se sabe así que un enunciado "si p entonces q" es falso, en caso de que la conjunción  $p \wedge \sim q$  sea verdadera. Es decir, en caso de que su antecedente sea verdadero y su consecuente sea falso.

Para que sea verdadero un enunciado hipotético, debe ser falsa la conjunción indicada, esto es, debe ser verdadera su negación  $\sim (p \wedge \sim q)$ , o sea la negación de la conjunción del antecedente con la negación del consecuente.

Se puede considerar a  $\sim (p \wedge \sim q)$  como parte del significado común de "si entonces q". No puede ocurrir que el antecedente sea verdadero y el consecuente falso.

O sea *la excepción hace la regla*.

Así tenemos la siguiente tabla de verdad para  $p \Rightarrow q$ :

p	q	$\sim q$	$p \wedge \sim q$	$\sim (p \wedge \sim q)$	$\equiv$	$(p \Rightarrow q)$
V	V	F	F	V		(1)

V	F	V	V	F		
---	---	---	---	---	--	--

F	V	F	F	V		(2)
---	---	---	---	---	--	-----

F	F	V	F	V		(3)
---	---	---	---	---	--	-----

Por Ley de De Morgan:  $\sim (p \wedge \sim q) \equiv \sim p \vee \sim \sim q \equiv \sim p \vee q$

#### LA IMPLICACION MATERIAL: *Sólo una implicación lógica.*

No debe considerarse que el símbolo " $\Rightarrow$ " denota el significado de la expresión castellana "si-entonces", o que representa la relación de implicación.

Sería imposible pues no hay un significado único de "si-entonces". No hay relación de implicación "única" que pueda ser representada de este modo.

Tampoco debe considerarse que el símbolo " $\Rightarrow$ " representa todos los significados de "si-entonces". Estos son diferentes entre sí y todo intento de abreviarlos mediante un símbolo lógico único, haría a este símbolo múltiplemente ambiguo, como lo es la expresión castellana "si-entonces".

El símbolo " $\Rightarrow$ ", en cambio carece de toda ambigüedad; lo que " $p \Rightarrow q$ " simboliza es la operación lógica  $\sim (p \wedge \sim q)$ , cuyo significado está incluido en el significado de los diversos tipos de implicación considerados, pero que no constituye el significado total de ninguno de ellos.

Se considera así que " $p \Rightarrow q$ " representa otra clase de implicación, llamada *implicación material*.

La implicación material no sugiere ninguna "conexión real" entre el antecedente y el consecuente. Todo lo que afirma es que de hecho *no se da el caso de que el antecedente sea verdadero cuando el consecuente es falso*.

La propuesta equivale a sugerir que ignoremos, o dejemos de lado, o hagamos



abstracción de parte del significado de los enunciados hipotéticos.

Esto se justifica de la siguiente manera: muchos razonamientos contienen enunciados hipotéticos de diverso tipo, pero la validez de todos los razonamientos del tipo general que consideramos, permanece inalterada aunque se ignoren los significados adicionales de sus enunciados hipotéticos.

De la tabla puede observarse que “un antecedente falso implica cualquier consecuente” (2) y (3). Y también que “un consecuente verdadero es implicado por cualquier antecedente” (1) y (2).

En algunos sentidos de la palabra “implica” es perfectamente cierto que ningún enunciado contingente pueda implicar ningún otro enunciado contingente cuyo contenido es ajeno al primero.

Es cierto en el caso de la implicación lógica, en la de carácter definitorio y en la causal.

Pero el *contenido* o el *significado* carece absolutamente de toda importancia en la implicación material.

#### Simbología utilizada

p q formas de enunciado	v disyunción
~ negación	V verdadero
^ conjunción	F falso
≡ equivalencia	⇒ implica

#### Vocabulario:

contingente: puede ser verdadero o falso.

#### *Bibliografía recomendada sobre el tema:*

Irving M. Copi - “Introducción a la lógica” - EUDEBA - 1962

Alfredo Deaño - “Introducción a la lógica formal” - Alianza Universidad

Textos - Madrid - 1985.

## TRAMAS



## CONVERSACION CON JUAN JOSE SAER

Oscar B. Meyer \*

R. Beceyro: Juan, de los tres films hechos en Santa Fe, dos son sobre novelas tuyas. ¿Qué relación hay entre lo que vos escribís, que además pasa en Santa Fe, en lugares reconocibles de Santa Fe, y las películas que se hicieron sobre tu obra?

J.J. Saer: Supongo que hay una experiencia común y que es cómodo para un cineasta cuando hay un texto, trabajar después sobre ese texto, porque el texto es una especie de guión que da un punto de partida más organizado para poder hablar de esa experiencia.

R. Beceyro: Nicolás Sarquis probablemente va a realizar "*La ocasión*", una novela que acontece en Santa Fe...

J.J. Saer: Yo no escribí ningún libro que acontezca en Santa Fe, acontece en una ciudad imaginaria.

R. Beceyro: Digo, los elementos de referencia en tu narrativa, incluso en tu último libro, tienen que ver con lugares en los cuales a veces se pone un trípode y una cámara. ¿Qué relación habría entre una narrativa que obstinadamente se refiere a Santa Fe ...?

J.J. Saer: No, no se refieren a Santa Fe, se refieren a un espacio ideal, a un tipo de ciudad que podría ser cualquier ciudad de provincia de cualquier lugar del mundo. Lo importante no son las cosas materiales que hay en los alrededores sino, por ejemplo, las relaciones que hay entre los personajes, el tipo de relación con lo real...

R. Beceyro: Pero, ¿de qué forma, cómo obra la narración en esos decorados?

J.J. Saer: Bueno, los decorados son secundarios en una narración, no valen por sí mismos. En un film, en cualquiera, los elementos que aparecen no aparecen por sí mismos. Si una persona filmase este lugar porque le parece bello, o pintoresco, o porque es este lugar, no lograría nada interesante. Lo importante sería la capacidad que tiene un cineasta o un escritor de ver detrás de ese decorado una cosa que tenga

\* Mantenido en Marzo de 1993 en Colastiné ( Santa Fe) y con la participación de Raúl Beceyro, Sergio Delgado y Hermenegildo Lucero.

significación universal. Por ejemplo: yo veía hoy este árbol con la luz y el sol y pensaba que sería lindo escribir sobre esto. Los cineastas rusos hacen mucho esto: filmar el sol entre las hojas. Si eso se hace para mostrar lo bella que es la patria rusa, no vale la pena; sí importa si sirve para exaltar un tipo de relación entre el hombre y el mundo. Al menos que la patria rusa sea tema del film...

R. Beceyro: Sin embargo no es que algunas de tus novelas tengan como referencia material Santa Fe y otra a Rennes y otra a París y otra a Madrid, sino que todas tienen como referencia material a Santa Fe. Como aparece...

J. J. Saer: Del mismo modo que un cineasta toma una novela para decir otras cosas, de la misma manera yo tomo mis relatos para construir otros relatos. En realidad mi referencia no es la ciudad de Santa Fe, son mis relatos. Ese es mi referente principal.

O.Meyer: Tu polémica con Raúl me da pie para preguntarte algunas cosas que tenía pensadas y que tienen que ver con lo que decís al final de la entrevista de *Página 12*.\*

¿Cómo ves esas experiencias que constituyen la materia prima de tus relatos, los motivos de tu escritura, en relación con la significación de la epifanía en Joyce o la imagen mítica en Pavese?

J. J. Saer: Epifanía para Joyce, imagen mítica para Pavese, o para Thomas Mann, que hablaba mucho del mito, o iluminaciones para otros, son términos personales para designar experiencias intensas en la percepción del mundo. Efectivamente yo creo que no se puede hacer ni literatura ni arte sin esa percepción intensa de una experiencia inmediata o de un pensamiento o de una visión de lo que es el hecho de estar en el mundo. Todo aquello que no es pensado de manera intensa o con un sentimiento de evidencia no puede entrar en literatura ni arte. Lo que decía Kandinsky en "*De lo espiritual en el arte*": Lo que justifica el arte abstracto es la necesidad interior, eso y no otra cosa, porque sino es la anarquía total.

\* "El mundo de Borges pertenece al pasado y también el de Cortazar y el de Onetti. No hay que olvidar que el lenguaje forma parte del cuerpo y todo necesita una especie de sedimentación. Hay como fijaciones, experiencias, que son más fuertes que otras. ¿Qué es el mundo real?. Una experiencia que tenemos del mundo real. Una serie de imágenes que flotan en nuestra cabeza y vuelven periódicamente. Eso es el mundo real y no hay otra cosa".

O.Meyer: Te preguntaba sobre esto porque tengo la impresión que estos problemas están bastante descuidados en las consideraciones más recientes sobre arte.

J.J.Saer: Si, yo tengo esa impresión también.

O. Meyer: Ahora bien, el problema del narrador es que a partir de este tipo de experiencias que todo el mundo puede tener...

J. J. Saer: Si, todo el mundo las tiene... Bueno; no, todo el mundo no. Los estúpidos no las tienen. Y cuando digo los estúpidos digo la gente alienada. A veces lo dicen con lugares comunes. No se atreven a expresarla y no se atreven ni siquiera a pensar que no están en el mundo en que creen estar. Tienen como una especie de obstáculo para percibirse a sí mismos como son y sólo hablan lenguajes que le son impuestos desde el exterior. Yo creo que hay que romper ese tipo de obstáculos, no para conocerse a sí mismo porque por naturaleza no podemos conocernos, pero sí para saber que no somos lo que nos han hecho creer que somos y que no vivimos en el mundo que se nos pretende hacer creer que es el mundo real. Que no hay ningún criterio autoritario, taxativo y unívoco de la realidad. Eso me parece es el punto de partida; y es el único punto de partida. Después todo lo demás lo resuelve cada uno a su manera.

O. Meyer: En relación a esas maneras, ¿cuáles son las mediaciones, los caminos que tu quehacer de narrador ha frecuentado para ir de la experiencia poética a la obra terminada?

J.J.Saer: Desde el momento de la intuición al momento de la realización en general pasa tiempo, pueden pasar años. Por ejemplo "Glosa" es una novela que tuve en mi cabeza muchos años. Esta última ("*Lo imborrable*") incluso es anterior a "Glosa" en ese sentido. Después les voy dando una especie de coherencia referencial a todo, pero los núcleos que producen el texto no son esos. Y bueno, después trato de llegar a una forma adecuada, pertinente, no sé como llamarla.

O. Meyer: Pero los problemas formales que te planteas...

J. J. Saer: Yo tengo más bien una estética negativa. Yo sé lo que no quiero hacer.

O. Meyer: Pero ¿te basta saber lo que no querés hacer para...?

J.J.Saer: No, no. La obra se construye mucho en base a esa negatividad, pero queda un campo abierto - una vez establecida esa negatividad que a veces es bastante

irracional- queda un campo abierto para cosas que pueden ir apareciendo. Ahora, de esas cosas que van apareciendo algunas son voluntarias y otras no lo son. Ahí volvemos, como yo le decía no me acuerdo a quien, a esa cita de que "el estilo es el hombre". Las novelas no tienen que parecerse, pero al mismo tiempo tienen que parecerse. Tienen que ser diferentes pero tienen que parecerse entre ellas. Y hay cosas que van marcando como una especie de continuidad que es propio del estilo de cada uno y que incluso es a pesar de uno.

O. Meyer: Vos decías en la entrevista de *Página 12* que en "*El limonero real*" uno de los momentos organizadores de la novela era una especie de postura polémica con los detractores del realismo...

J. J. Saer: Ah, contra el realismo. Yo decía que el título de "*El limonero real*" lo puse porque en esa época el realismo no estaba ya de moda, se empezaba a criticar al realismo.

O. Meyer: ¿Y eso te ayuda a construir tu novela?

J. J. Saer: Por supuesto. Yo quiero escribir novelas. La negatividad no basta tanto. Ahora yo no quiero escribir cierto tipo de novela. De la novela que quiero escribir tengo imágenes y después salen más o menos. Las dos novelas que salieron mejor -desde aquello que quería hacer a lo que salió- son, para mí, "*Glosa*" y "*El entenado*". No como yo quería, pero el resultado se parece bastante a mi proyecto. No estoy hablando de las que yo prefiero, estoy hablando de otro problema.

O. Meyer: De modo que la polémica con eso que está de moda...

J.J. Saer: No me refiero solamente a eso. Me refiero al lenguaje, a la construcción de la frase, a las palabras que uso. Las modas..., yo ni sé lo que está de moda. Yo creo que en las críticas a mis libros se ha privilegiado mucho más los problemas de representación que la representación en sí; yo también aspiro a hacer una representación. Quiero que mis novelas sean como las de Balzac. La representación que yo propongo no está hecha solamente de problemas literarios. Me parece que son la representación del mundo tal como yo lo percibo hoy.

R. Beceyro: Esa cuestión del mundo hoy y la representación ¿cómo sería?

J. J. Saer: ¿Cómo percibimos la realidad hoy?. Por ejemplo, ¿por qué en mi última novela los torturadores sólo aparecen por televisión?. Porque yo nunca los ví más que a través de la televisión. Eso es todo lo que sé. Cuando Beatriz me

preguntó qué pensaba de la guerra del golfo, le dije, no sé nada de la guerra del golfo, ví algunas imágenes por televisión, pero de la guerra no sé nada. Y yo creo que eso forma parte de nuestra representación del mundo.

Un día un colega de la facultad me dijo: ¿Viste la masacre que hay en el Alto Karavan?. Y yo dije: me dolería mucho si supiera donde queda. Ustedes dirán...pero es nuestra percepción del mundo. Podemos discutir de Yeltsin, de Clinton, y son cosas totalmente abstractas sobre las cuales discutimos y pegamos una ideología, creamos una especie de ética en la cual proyectamos nuestras emociones. Por ahí Yeltsin tiene razón en no sé qué y ni lo sé. Todo esto me está resultando un poco indiferente. Lamento decir esto, parecerá que es monstruoso...

O. Meyer: Este concepto de representación me hace preguntarte por otro que creo va ligado a él. ¿Es posible definir el realismo, o una actitud realista del narrador frente a lo narrado, sin quedar comprometido con mecanismos o formas narrativas determinadas?

J.J. Saer: Yo aspiro a que sea el mío. Yo me considero un escritor realista. Si tomamos algunos escritores del siglo XX, Thomas Mann, Hermann Broch, Musil, Faulkner, Bernhard, Piglia, todos son realistas, ninguno de ellos es un escritor fantástico. Y en ninguno de ellos se parece la visión de la realidad que proponen, ni los mecanismos narrativos empleados: hay un realismo por escritor realista. No hay una forma narrativa canónica. Por ejemplo N. Sarrate es un escritor realista, Dostoyeski es un escritor realista, Flaubert también, por supuesto, y Cervantes es un escritor realista.

R. Beceyro: ¿Afuera quedan los malos?

J.J. Saer: No, porque Poe no es un escritor realista, Kafka tampoco, ni Borges.

H. Lucero: ¿Y Kandinsky en la pintura?

J.J. Saer: Dejemos la pintura, estamos hablando de literatura. En la pintura se plantean otros problemas: el de la figuración y la abstracción por ejemplo.

S. Delgado: Pero, ¿qué diferencia hay entre Kafka, como no realista, y Joyce por ejemplo?

J. J. Saer: Es verdad que hay toda una vertiente simbolista en la obra de Joyce. Se dice que las primeras críticas de Joyce hablaban de una convergencia entre

el simbolismo y el realismo del siglo XIX. Al mismo tiempo que hay una representación realista de la epopeya de Leopold Bloom y de Stephen Daedalus en la ciudad de Dublin, el 16 de junio de 1904, cada uno de los capítulos y de las escenas no solamente se corresponden con cada uno de los capítulos de "La Odisea" sino también a una especie de escala simbólica en la cual aparecen representados los órganos del cuerpo humano -cada una corresponde a un órgano-, los colores, las distintas artes. Hay una especie de saturación simbolista o representativa. En el caso de Kafka el procedimiento es exactamente opuesto: hay una simplificación de tipo alegórico, en el relato, que hace que el sentido sea incierto y que la fábula o representación alegórica que nos trasmite pueda valerse de cualquier procedimiento. De cosas que no corresponden, por ejemplo, a nuestra percepción de las leyes naturales. En "La Metamorfosis" un personaje se transforma en insecto. Nuestra concepción de las leyes de la naturaleza o de la realidad no nos permiten creer en eso. Sabemos que se trata de una convención de tipo fantástico.

S. Delgado: Si hablamos de sus tres novelas: *América, El Castillo y El Proceso*, allí no hay seres imaginarios; hay ciudades, castillos.

J.J. Saer: Bueno, *América* es un caso aparte. Es una de las pocas novelas que tienen un final feliz, pero ese final feliz es de tipo fantástico; ese circo de Oklahoma, donde cada uno encuentra su lugar, es una especie de sueño fantástico de felicidad esta vez. En *El Castillo* se puede hablar de una concepción fantástica del espacio; la imposibilidad del personaje de llegar al castillo que está allí, enfrente, y al cual no puede llegar nunca no se corresponde con nuestra idea del mundo cotidiano. Nosotros sabemos que si queremos ir a la panadería de enfrente, que está más o menos a la distancia que está el castillo, basta con que nos levantemos y lleguemos. Hay allí una concepción fantástica del espacio. En *El Proceso* hay una percepción fantástica de las relaciones del individuo con la sociedad, a partir del sentimiento de culpa y del despliegue de las consecuencias de esa culpa en la sociedad. Además, por ejemplo, uno de los personajes, la secretaria del abogado, tiene una deformación física, una membrana entre los dedos. Sin embargo no todos los relatos de Kafka son fantásticos: "La Condena" es un relato realista. Lo que pasa es que una de las características de su obra es que las barreras entre lo fantástico, lo realista, lo alegórico y lo filosófico son muy fluidas. Lo que no nos autoriza a decir, como se hacía en una época, que Kafka

es un escritor realista porque habla del hombre etc.. En términos estrictamente literarios no lo es; es decir si lo analizamos desde el punto de vista de sus procedimientos narrativos, Kafka no es un escritor realista.

O. Meyer: Si creo entender, pareciera que el escritor realista tiene una doble obligación: construir el orden específico de su relato sin quedar atado a las leyes de la realidad mientras por otro lado está obligado a una responsabilidad mayor para con ellas.

J. J. Saer: Yo no creo que haya una superioridad...

O. Meyer: No hablo de superioridad, digo...dije...

J.J. Saer: No, no creo. Creo que cada escritor establece sus reglas de juego, las normas de verosimilitud que debe respetar y no transgredir. Y es allí donde se juega la coherencia de su obra.

S. Delgado: ¿Qué relación hay, a nivel formal, entre tu obra y el cine?. En "El río sin orillas" cuando describís la tormenta y empiezan a caer las primeras gotas hay una imagen de una gota que es un plano detalle.

J.J. Saer: Claro, o digamos que el plano detalle quiere ser una imagen de una gota, de una dirección de mirada... puede ser ¿no?. Yo pienso que hay vasos comunicantes entre todas las artes, que todas plantean el mismo problema.

Lo que quiere un artista es dar una imagen de su experiencia y se vale de los medios que le parecen más pertinentes en cada momento. Aquellos que le parecen que van a servir mejor a esa imagen. Y fuera de eso, me parece, no hay gran cosa.

Juan José Saer nació en Serodino (Provincia de Santa Fe) en 1937. A los 10 años, junto con su familia se traslada a Santa Fe. Fue profesor de Crítica y Estética y de Historia del Cine en el Instituto de Cinematografía de la Universidad Nacional del Litoral desde 1962 hasta 1967, año éste en que se traslada a Francia donde reside actualmente y continúa ejerciendo la docencia en la Facultad de Letras de la Universidad de Rennes (Bretaña). Escribe desde los 15 años y su obra incluye narrativa, poesía, ensayo y guiones cinematográficos. Los libros publicados hasta el presente son:



<i>En la zona</i>	1960
<i>Responso</i>	1964
<i>Palo y hueso</i>	1965
<i>La vuelta completa</i>	1966
<i>Unidad de lugar</i>	1967
<i>Cicatrices</i>	1969
<i>El limonero real</i>	1974
<i>La mayor</i>	1977
<i>El arte de narrar</i>	1977
<i>Nadie nada nunca</i>	1980
<i>El entonado</i>	1983
<i>Glosa</i>	1986
<i>La ocasión</i>	1987 - Premio Nadal -
<i>Una literatura sin atributos</i>	1988
<i>El río sin orillas</i>	1991
<i>Lo imborrable</i>	1993

## BUSCAR Y ENCONTRAR

### *Alocución en el sepelio de Martín Heidegger*

Prof. Dr. Bernhard Welte, Universidad de Friburgo\*

El camino de Martin Heidegger ha llegado a su fin. ¿Qué está permitido decir en este fin, ante este féretro, a la vista de esta muerte?. Todo un mundo le escuchó en otro tiempo. Acaso escucha una vez más con la noticia de esta muerte. Acaso ante esta muerte, que nos conmueve, fuese mejor callar que hablar.

Con todo, se debe y es preciso hablar durante unos breves momentos de reflexión. El 14 de enero de este año me concedió Martin Heidegger una larga conversación. Me rogó decir unas palabras ante su tumba. Por ello me atrevo a hablar aquí.

¡Qué cosa mejor podemos hacer que, en esta hora, pensar una vez más en el camino de Heidegger y, sobre todo, en lo que él pensó acerca de la muerte!

Antaño partió él de esta tierra natal de Meßkirch. Su pensar conmovió entonces el mundo y el siglo. También aportó luces nuevas, preguntas y aclaraciones a toda la Historia de Occidente. Después de Heidegger vemos la Historia de distinta manera a como antes la vimos. ¿Y no vemos también de diversa suerte el porvenir?

Fue siempre un buscador y siempre estuvo en camino. Con ahinco designó él muchas veces su pensar como un camino. En este camino peregrinó sin descanso, en él hubo virajes y vueltas, hubo también, por cierto, trechos erráticos. Heidegger entendió siempre el pensar como un camino que a él le había sido destinado y señalado. Buscó su palabra como respuesta a un señalamiento al que él escuchó de continuo. Pensar fue para él dar gracias, agradecida respuesta a la existencia.

¿Qué pensó este gran pensador sobre la muerte, que ahora a él mismo alcanzó? Ya en su temprana obra "*Ser y Tiempo*" describe él la carrera adelantada hacia la muerte (*Sein und Zeit*, p.46 ss., 235ss.).

\* Prof. Dr. Welte, amigo de M. Heidegger, es profesor en la Universidad de Friburgo donde enseñó Heidegger. En el sepelio del filósofo pronunció la presente alocución que amablemente puso a disposición del Dr. Carlos Aguirre quien la ha cedido a Analítica del Litoral para su publicación.

Ya en su juventud se halló él en este curso y adelantada carrera. En la fiesta-homenaje en honor de Hebel, celebrada el 7 de mayo de 1960, citó a este poeta del dialecto *alemannisch*, que habla del silencioso sepulcro:

“Sel Plätzli het gheimi Tür,  
un’s sin no Sachen ehne dra”  
“Secreta puerta tiene el lugarcito,  
y cosas hay aún tras él”

Martin Heidegger ha pasado ya también por la secreta puerta. ¿A dónde lleva ella?. En aquel mismo breve discurso (Hebel-Feier. Reden zum 200. Geburtstag des Dichters. Karlsruhe 1960, p.27 s.) cita otra vez en este contexto los versos de Hebel:

“Kein Wort der Sprache sagt’s-  
kein Bild des Lebens malt’s.”  
“No hay palabra del lenguaje que lo diga,  
no hay imagen de la vida que lo pinte”

Lo que ninguna palabra dice ni imagen alguna pinta es el secreto. Heidegger lo buscó en su camino y las más de las veces en el misterioso destino de la muerte. ¿Qué es ello?. ¿La Nada?. ¿El Ser?. ¿Lo alegre y sano?.

En los dos tratados “Bauen, wohnen, denken” y “Das Ding” se habla también de lo siempre buscado y de la muerte. En ambos escritos aparece el cuadrado de tierra y cielo, de mortales e inmortales. Aquí, donde encerramos su cuerpo en tierra y el ancho cielo se aclara sobre nosotros, nos permitimos recordar ese cuadrado. Los mortales son mortales, porque son capaces de la muerte. Y de la muerte se dice allí: “La Muerte es el armario de la Nada, de aquello, a saber, que en todo respecto jamás es algo mero Ente, pero que no obstante es (west), hasta como secreto del Ser mismo. La Muerte encierra como armario de la Nada la Esencia del Ser en sí. La Muerte es como armario de la Nada el encerramiento (Gebirge) del Ser (Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, p.117). El encerramiento del Ser: la Muerte, por tanto, encierra y oculta algo. Su Nada no es Nada. La Muerte encierra y oculta la meta de todo el camino.

La meta es llamada aquí Ser.

Y ¿qué son los Divinos?. Son, como aquí se nos dice, “los mensajeros indicadores de la Divinidad” (*Vorträge und Aufsätze*, p.150 y 177). Hacen señales desde la región del morir, de la Muerte, de la Nada y del Ser, y el camino del pensar heideggeriano fue al encuentro de aquellas señales. A ellas se trataba de oír y con estas señales de los Divinos aguardar frente a la epifanía del Dios divino. Hacia ahí estuvo en camino todo el pensamiento de este gran pensador.

En el camino hacia allí estuvo él señalado para conllevar pensando el apremio del tiempo alejado de Dios y a interpretar también, por demás, el camino del tiempo y mundo como un camino hacia el mismo allí. Heidegger mismo ha interpretado a Nietzsche como al intérprete de tiempo y mundo y le ha preguntado si clamó acaso desde las profundidades, de profundis (*Holzwege*, Francfort del Meno 1950, p.246). De profundis, desde las profundidades, es el Salmo, que clama al Dios divino desde la hondura de la lejanía de Dios. El clamor, que Heidegger atribuyó a Nietzsche, es también por cierto su propio clamor.

En su ochenta cumpleaños habló Heidegger en Amriswyhl de la estancia del habitar de los hombres de nuestro tiempo. En aquella ocasión preguntaba: ¿“Es el habitar de los hombres hoy la estancia en la retención de lo alto”? (*Neue Zürcher Zeitung*, 6. 10. 1969, Nr. 606 p. 51). El vió esto como lo más profundo, que mueve a los hombres de hoy. La retención de lo Alto quiere decir, en la palabra de Hölderlin, del Dios divino. La retención, que desata el clamor de profundis.

La retención o, como también cabe decir, la ausencia de Dios, no significa, empero, según él, una mera carencia, sino más bien la “presencia que hay que apropiarse de la oculta plenitud de lo que ha sido”. Por esto, en la *Carta a un joven estudiante*, escribe así Heidegger: “la oculta plenitud de lo que ha sido es lo Divino entre los Griegos, en el judaísmo profético, en la Predicación de Jesús” (*Vorträge und Aufsätze*, p. 182).

El camino ha llegado ahora a su fin. La Muerte, el encerramiento del Ser, ha ocultado a Martin Heidegger en el secreto de su oculta plenitud. Y a nosotros nos es lícito decir con el *Evangelio*, conmovidos, pero esperanzados: “Quien busca, encuentra, y al que llama se le abre” (Mt, 7,7). El Buscador, esta puede ser la inscripción de toda su vida y pensamiento.

“El encuentro”, este puede ser el criptograma de su muerte. Este criptograma proyecta larga luz desde su misterio hacia el mundo de los mortales.

¿Está de acuerdo con las cosas el sepultar cristianamente a Heidegger? ¿Es ello congruente con el mensaje del Evangelio, con el camino que ha recorrido el pensamiento de Heidegger? En todo caso así lo quiso él. Por lo demás, tampoco rompió él jamás su unión con la comunidad de los creyentes. Ciertamente anduvo su propio camino, y tuvo en buena hora que recorrerlo, siguiendo su propio llamamiento, y no se podrá llamar, sin más, este camino un camino cristiano en el sentido usual de la palabra. Pero fue el camino del que ha sido quizá el más grande buscador de este siglo. Esperando y escuchando el mensaje buscó al Dios divino y su esplendor. Lo buscó también en la predicación de Jesús. Por ello bien podemos pronunciar sobre el sepulcro de este gran buscador las palabras de consuelo del *Evangelio* y las súplicas del Salmo, sobre todo del Salmo “De profundis”, y la más excelsa de las oraciones, aquella que Jesús nos enseñó.

## COMENTARIOS

*Uno por uno* es una revista psicoanalítica internacional en castellano editada en Barcelona, incluye el Boletín de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Su director es Miquel Bassols, el Consejero Editorial es Jacques A. Miller y Director de la Edición Latinoamericana Dudy Bleger.

*Uno por uno* inició su publicación como un "boletín aperiódico de relaciones e intercambios", luego fue "boletín de la Escuela Europea de Psicoanálisis", con la creación de la Escuela de Orientación Lacaniana se publicó como "boletín de la EEP y de la EOL". La última transformación coincide con el lanzamiento de la Asociación Mundial de Psicoanálisis realizado en el VII Encuentro Internacional del Campo Freudiano en Caracas, primera ocasión de un encuentro para las cuatro escuelas ECF, EEP, ECFC y EOL.

*Uno por uno* en su número 34 presenta dos trabajos bajo el título de Editoriales. *Fortaleza y debilidad*, de Samuel Basz, en el que el autor relata lo acontecido a un año de la fundación de la EOL. Es una Escuela "joven y grande" dice y esto representa a la vez su fortaleza de hecho como su "debilidad actual". Señala como rasgo sobresaliente "el doble carácter internacional de la EOL". Luego de la constitución de la Asociación Mundial de Psicoanálisis hubo dos acontecimientos importantes que pusieron en evidencia su condición internacional, en Caracas el VII Encuentro Internacional y en Buenos Aires en torno al Coloquio sobre Políticas del Psicoanálisis, las jornadas y las presentaciones clínicas.

Serge Cottet en "*El Final del Análisis y la Asociación Mundial*" se refirió fundamentalmente al tema de abordaje del VIII Encuentro Internacional en París, 1994: *La conclusión de la cura*. Por primera vez el conjunto de Escuelas reagrupadas en el seno de la AMP coordina sus investigaciones, cuyo producto se publicará en un volumen con los informes de cada escuela además de los otros grupos del Campo Freudiano. S. Cottet sugiere poner atención al subtítulo del tema del Encuentro: Variedad clínica de la salida de análisis, en donde se alude tanto a la elaboración de saber como a los actos clínicos concretos. Este programa dicta a cada escuela su tema de



investigación específico en función de su trabajo anterior. La ECF tratará "Lecciones clínicas del final de análisis" en referencia a la práctica del pase. La EEP tomará "La problemática freudiana de la salida de análisis", no sólo en Freud sino en los post-freudianos. La EOL ha escogido como tema "La resolución curativa" con un acento sobre los reanálisis y las interrupciones. La dialéctica de la salida y del principio será el objeto de trabajo de la Comisión del Campo Freudiano en Brasil (escuela en gestación) y "La salida de análisis anticipada en la entrada" tendrá como objetivo privilegiado el psicoanálisis con niños.

Bajo el título **Clínica de las Psicosis** se publicaron tres trabajos, el primero de Jacques A. Miller: *Ironía* se presenta con una extensa bibliografía comentada por Agnés Aflalo. J.A. Miller plantea el problema de la clínica diferencial de la psicosis, en oposición a la clínica universal del delirio - clínica que toma como punto de partida "que todos nuestros discursos son defensas contra lo real". En esta perspectiva sería necesario llegar a la ironía infernal del esquizofrénico, el que se encuentra fuera de todo discurso y es el único que no se defiende de lo real por medio de lo simbólico en tanto para él todo lo simbólico es real. De esta manera las diferentes formas clínicas sólo son modos de defensa contra lo real, tomando la definición de clínica psicoanalítica propuesta por Lacan: "lo real como lo imposible de soportar", hasta el caso límite llamado esquizofrénico, en el que el sujeto aparecería sin defensa ante lo imposible de soportar.

Los otros trabajos son de Celso Rennó Lima, "*Del delirio al acto*" y de Vilma Coccoz, "*Dificultades de la clínica psicoanalítica.*"

Acentos, enmarcó los trabajos de Silvia Tendlarz, "*El sueño de ser la más hermosa*"; Jean-Pierre Klotz, "*Manoseo y fracaso, o cómo hacer con la transferencia*"; y el de Alain Merlet, "*Las lecciones del pase*".

**Lo que no se sabe:** se eligieron cuatro trabajos de las Primeras Jornadas Anuales de la EOL (nov./dic.92) realizadas con el mismo título:

Ricardo Nepomiachi, "*Ni primavera ni otoño...*"; Beatriz Schlieper, "*Sintomatizar el acting-out*"; Roberto Ileyassoff, "*Lo que no se sabe del efecto del paso del tiempo*"; y Jorge García, "*Lo que no se sabe de las entrevistas preliminares*".

En **Aquiles y la Tortuga** encontramos "*Introducción*" de Geneviève Morel y el texto de Lewis Carroll, "*Lo que le dijo la tortuga a Aquiles.*"

La última sección de la revista incluye una separata sobre **Actualidad**, en la que hay una información sobre la Asociación Mundial de Psicoanálisis, una aclaración de Juan Carlos Indart, "*Para una fe de erratas*" y de Miquel Bassols, "*La Cause freudienne*".

Haydeé Rosalén.

"Si este libro provocara una lectura de Witold Gombrowicz y, a su vez, se volviese olvidable, habría cumplido su fin...".

Este texto puede leerse en la contratapa de la presente edición. Nada simple entonces comentar un trabajo cuya meta son otros escritos; pero a pesar de los deseos de su autor, no se trata solamente de la divulgación de la obra de Gombrowicz lo que alienta la palabra de García: "...*El estilo y la heráldica*" habla también del *otro* como un sujeto creado por la forma, "...uno crea al otro y es creado por el otro..." dice García y elige a un escritor polaco de vanguardia que viene a Buenos Aires por un breve tiempo y se queda 23 años, para hablar de conciencia nacional: "La Polonia inventada por Gombrowicz en la Argentina muestra que ese descubrimiento del otro está en el origen de la reflexión histórica y que la conciencia nacional se da por la diferencia y no por la identidad".

García no yerra al elegir a Gombrowicz . "Por ejemplo: Polonia no es una potencia ni Argentina tampoco (...). No tenemos ninguna posibilidad de dominar ni de transformar el mundo, de modo que podemos ahorrarnos muchas estupideces que sirven para este fin", identidad y diferencia.

Al recorrer trazos de la obra de Vitoldo (como lo llamaban los adolescentes porteños que lo frecuentaban, entre ellos Copi) logra establecer la relación entre repetición (como aspecto del estilo literario) e historia: "La historia no es lo que se sabe, sino lo que se repite".

La realidad, lo verosímil, el dolor, los ideales, son temas que extrae Germán García de las lecturas sobre su Gombrowicz quien, según confiesa, le provoca una risa absoluta "Creo que nunca había reído antes, que nunca había conocido la insolencia de la risa que provoca la liberación del pensamiento..."

La dupla García-Gombrowicz remueve muchos de los paradigmas argentinos, ofrece múltiples espejos donde se reflejan las máscaras de nuestra estupidez y, fundamentalmente, no escamotea palabras a la tarea de desatar las muecas del ridículo.

"Cuando leo  
Cuando escribo  
Cuando participo  
Cuando actúo  
En todas partes y siempre, caigo bajo la ley".

Demás está decir aquí la frase que concluye, ese es asunto del lector; sólo intentamos iniciarlo en una cadena de textos olvidables... para que otros textos puedan recordarse.

Tomando dos títulos de capítulos, podríamos decir: olvidos del recuerdo en pos de generar recuerdos del olvido.

Sin embargo, esta imposición de corte flaubertiano -convencer a la posteridad de no haber existido nunca- seguramente no se verá corroborada en el caso de este libro; tal vez porque el autor prefirió la escritura a ese "rasgo tan nuestro" de desear *salir en la foto*.

Su texto -creemos entender- no brota de una necesidad anímica sino del convencimiento del autor en el poder creador de las palabras, en la importancia de lo que se calla y en el valor de la risa.

El rastreo de una lógica recorre todo el relato, aunque amortiguado por cierto anamorfismo de la mirada no exento de humorística seriedad. Al fin y al cabo, Germán García *también* es psicoanalista.

En síntesis, una interesante, rigurosa y multifacética "puesta en escena" de los Gombrowicz Gombrowicz...

Gabriel Cosoy

A finales de 1991, Estela Paskvan (Escuela Europea de Psicoanálisis) dictó una conferencia en la Biblioteca Freudiana de Santa Fe acerca del Seminario VIII de Jacques Lacan: *La Transferencia*.

Al término de la misma, la disertante sugirió la posibilidad de traducir en la Biblioteca un texto de referencia en Jacques Lacan para su recorrido acerca de *El Banquete* de Platón, el cual sería luego transcrito en *Bibliográfica*, publicación interna de la Biblioteca del Campo Freudiano de Barcelona y de su homóloga de Tarragona (E.E.P. - Catalunya).

Hoy, ante un ejemplar amablemente cedido por los responsables de *Bibliográfica*, no podemos menos que elogiar tal iniciativa e instar a la prosecución de este tipo de colaboraciones entre las entidades que componen la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo freudiano presidida por Judith Miller.

El texto de Léon Robin, pese a la brevedad -determinada por ser una nota preliminar a una edición francesa de *El Banquete*- es apasionante y exhaustivo. Está compuesto en cuatro partes.

#### *El Banquete*

Parte aquí de la correspondencia entre este diálogo y el *Fedón* para abordar luego la determinación de la fecha aproximada en que tales diálogos fueron realizados.

Con precisión, erudición y cierto tono divertido -en un momento llega a concluir que el término Banquete designa "una especie de picnic oratorio... (donde) cada uno paga su contribución"- aborda la cuestión de explicar el porqué del título dado al diálogo y la justificación de traducir el griego *To Symposion* por *El Banquete*.

Termina este apartado con algo que será retomado al final del texto: la prioridad -o no- de Platón en abordar este tema en relación a algún otro relato al respecto.

#### *El problema histórico*

En él, Robin se dedica a indagar las fuentes de la narración, la fecha probable del acontecimiento -si lo hubo- que da luego tema al relato, la historicidad de Diótima como personaje real o su reverso: Diótima como sutil artificio de la ficción... Ahora bien, ¿es Sócrates quien se enmascara en ella para expresar lo que tiene que decir sin herir susceptibilidades y sin irritar a los presentes?, ¿o es el pensamiento de Platón el que se enmascara en ese doble velo?

En este contexto indagatorio sobre el texto platónico surgen interrogantes y una clara respuesta del autor: "...¿realmente hubo un banquete ofrecido por Agatón a los amigos dos días después de su primera tragedia y de su primera victoria?. Los invitados, ¿eran los que reunió Platón?. Parecen cuestiones sin interés; lo que nos importa es la forma en que Platón plasmó su tema en el marco, histórico o no, que le pareció mejor y con los personajes que quiso poner".

#### *La estructura de El Banquete y su contenido filosófico*

Un riguroso análisis de las palabras de cada uno de los personajes, la correlación de lo expuesto con lo relatado en otros diálogos de Platón, la literatura sobre el amor anterior a *El Banquete*, las lagunas del relato, un exámen dialéctico (Sócrates-Agatón; Sócrates-Diótima), la disciplina del amor y su fin, son temas -entre otros- que se despliegan con la pericia de un erudito y la fineza de un investigador, llevando al lector por derroteros aparentemente espontáneos, surgidos del texto mismo de Platón y que sin embargo forman parte del inspirado laberinto que Robin nos propone transitar guiados por los tenues hilos de sus interrogantes, observaciones, pruebas, dudas y conclusiones.

#### *El Banquete de Jenofonte y el de Platón*

Ante la incertidumbre suscitada respecto a cuál de los dos textos es anterior, luego de un breve desarrollo exponiendo pros y contras de cada una de las posiciones, Robin culmina su análisis diciendo que sólo le parece posible tomar partido en base a motivos

personales de orden estético o psicológico. Si bien el estudio termina con la conclusión de que "... en el estado presente de nuestros conocimientos, la cuestión planteada no parece susceptible de respuesta segura alguna", ya -en párrafos antes- ha dado su veredicto; "Mis preferencias personales se inclinan entonces hacia la tesis según la cual *El Banquete* de Platón sería anterior."

En fin, una obra rigurosa, documentada y amena donde se conjugan verdad histórica, ficción, cuestiones filosóficas y cuestiones de composición literaria.

Quien se proponga abordar el Seminario de J. Lacan dedicado a *La Transferencia* tiene, en la obra que comentamos, una ilustrada referencia.

Es dable destacar la cuidadosa traducción del texto -Alda T.B. de Roldán (Biblioteca Freudiana de Santa Fe) revisada por Aixa Hernandez de Prono- y de las notas -Anna Aromí, Margarita Auré y Alicia Monné (Biblioteca del Campo Freudiano de Barcelona) -.

Jorge Yunis

"*La transferencia tal como es*" compendia 19 trabajos presentados en el marco del 7º encuentro del Campo Freudiano, en junio de 1992 en Caracas.

De ellos -no podemos comentar todos por razones de espacio- hemos escogido algunos para acercar a los lectores de "*Análítica del Litoral*" al texto, a modo de sucinta reseña, en la expectativa de despertar la inquietud de buscar en sus lecturas, lo que los autores dieron de sí.

El libro contiene propuestas teóricas en su primer capítulo: La transferencia y sus principios.

En su segundo capítulo: La transferencia y la dirección de la cura.

Por último en su tercer capítulo: La transferencia y estructuras clínicas.

Del primero he de referirme a "Fines....del amor".

Colette Soler se interroga acerca del amor de un analizante y de un analizado.

Aquél funciona, dice, como un enamorado, y ensaya una respuesta que queda como suspendida: un analizado sería un curado de amor....

La realidad sexual del inconsciente y la revelación por la interpretación se ponen de manifiesto por la presencia del analista. Este ofrece un semblante y provoca un enamoramiento analítico.

La sola presencia, la escucha y la propuesta de asociación libre, indica que todo lo del analizante es único y muy importante. Esto lo convierte en un amante, de objeto en sujeto, y hace que éste eleve al analista a la dignidad de objeto de amor.

El amor del analista es el único desinteresado. No busca nada de la operación; es más, programa su duelo.

Tras cada escansión, el dispositivo promueve la decepción.

El enamoramiento es un semblante del amor. Al caer este estado, mediante el silencio del analista, se provoca la repetición.

Colette Soler finalmente reflexiona: si el psicoanálisis opera la caída del Otro, después de sostenerse en el amor -por la doble vía de entrada, del lado del semblante



como del modo del goce- ¿logra también negativizar la felicidad del sujeto...?.

Antonio Di Ciaccia, a través de un interesante relato clínico, muestra cómo el desvarío nosológico tiene lugar precisamente por faltar el eje que otorga la transferencia para la cuestión diagnóstica.

Concluye que para establecer un diagnóstico no basta lo fenoménico (como hace la psiquiatría) sino que es indispensable el aislamiento del significante, situación que se debate en las entrevistas preliminares. Y que esta relación al significante dejará instalada la transferencia y su operatoria.

Ernesto Sinatra por su parte, y siempre desde la perspectiva de la transferencia, retoma un aspecto a veces olvidado de la enseñanza de Freud, cual es la consideración de elementos que aparecen como evidentes.

Si hay líbido de más por el lado del yo se estará frente a la paranoia; y si se sobrecarga el objeto, tendremos el enamoramiento.

Dos extremos de la catexia libidinal: megalomanía y enamoramiento.

Sólo por el amor se asegurará el sujeto de no enfermar del goce del cuerpo, de cuya separación o no, devendrá lo estructural en los seres parlantes.

Sin embargo, el amor al Otro no es sin costos, e “inaugura el catálogo de las invenciones del Otro con el que se alimentan las neurosis”.

Finalmente el autor se refiere a ciertas constantes en los análisis con los obsesivos, hipotetizando que sus enunciados conllevan un “matiz de autoevidencia”, y que ante la intervención del analista, en estos “puntos de certeza”, se producen efectos inesperados.

Invita el autor a no pasar por alto “la consideración de lo obvio” en una clínica bajo transferencia.

Los trabajos de Jorge Yunis y Geneviève Morel, abordan desde distintos ángulos, uno más teórico, y el otro, luego de una exégesis por vía de los trabajos de Freud, Winnicott y Lacan, y apoyándose en el relato de una cura, la cuestión de la transferencia en la psicosis.

No sólo la neurosis se acerca al banquete de los analistas.

Hablar de transferencia en psicosis, es hablar de psicoanálisis hoy.

Yunis toma dos textos de Lacan: *Escritos* y *Seminario de la Etica en psicoanálisis*. (Respuesta a J. Hypolite y del cap. XI, respectivamente).

A partir de ambos textos el autor relaciona simbolización primordial, amor y estructura discursiva.

A través del don del amor, que se efectiviza mediante la simbolización primordial, el sujeto se separa del goce de la Cosa, para desear otra cosa.

Es el significante Nombre del Padre, el que se articula con lo real biológico para separar el goce del cuerpo; ese significante regirá el principio del placer.

Y de no acceder el sujeto a la dialéctica del deseo, quedará anegado en lo pulsional.

La psicosis, de la cual se dice que es una estructura fundada en la forclusión del Nombre del Padre, no es otra cosa que una estructura fallada, de lo que Lacan llama amor.

La transferencia en la psicosis tendrá característica masiva, pasional, irracional, erotomaníaca.

La realidad sexual del inconsciente se evidencia mediante la transferencia. En la psicosis el sujeto se ofrece al Otro; o el Otro se le impone como voluntad de goce.

Por lo tanto no se produce ese éxodo (amor) desde el goce del Otro hacia esa red que llamamos discurso, que regula el tenor del principio del placer.

“Si el acto analítico es algo imposible de soportar, dice Yunis, la transferencia psicótica es el territorio por excelencia para confrontar al analista con su praxis...”.

El autor recuerda los conocidos postulados estratégicos en la práctica analítica con psicóticos, cuales son los de rehuir de la posición de sujeto supuesto saber, y la de suspender la respuesta, excepto allí donde pueda hacer de límite a un thánatos incontenible.

Por su parte, Geneviève Morel, en su aporte “La prueba por la transferencia, manejo de la función del dirigirse al Otro, en la cura de un psicótico”, afirma que la psicosis es la estructura que ha hecho patinar a los analistas más eminentes...

De la mano de Lacan, a quién cita (“Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos*) plantea una posibilidad transferencial en la cura de un psicótico.

Lacan dice: “...no podemos extendernos aquí sobre la cuestión, sin embargo de

primer plano, de saber lo que somos para el sujeto, nosotros, a quienes se dirige en cuanto lectores...”.

Morel relata la cura de un psicótico, y en la cual como analista se coloca como “secretario del alienado”, que sería la de un analista lector.

Analista lector, que sorprendentemente se instala como alumno.

Agrega que esto enfurece al paciente en cuestión pues solía decir que es el colmo que para enseñar tenga encima que pagar...

Pero es esta posición del analista, la que le permite estabilizarse en el marco de su delirio.

Se pregunta la autora, si se podrá hablar de curación en este caso; por lo que ella sabe el efecto terapéutico fue notable, confirmándose aquello de Freud que “el delirio es un intento de curación...”.

Pero Morel hace una aclaración: dice que R -tal la identificación del caso- se venía curando desde hacía 20 años. Decimos nosotros que la posición que adoptó el analista en esta ocasión, le permitió a R reencontrar su solución de sujeto.

Por último me parece interesante incluir el aporte de Karina Millas, por lo sugestivo en relación al tema que fue objeto del 7º encuentro del Campo Freudiano.

La metáfora que ofrecen las lecturas de grandes textos, han constituido muchas veces paradigmas en psicoanálisis, y son un excelente ejercicio que permite rastrear en la escritura, las huellas de esa estructura de lenguaje que es el inconsciente.

Bajo el título: “Las estrategias detrás de las cuales respira el Zen”, K. Millas nos introduce en la enigmática lectura del mismo, Siguiendo algunas indicaciones de Lacan respecto de la lectura del Zen, la propuesta es la de investigar la particular relación que se establece entre discípulo y maestro.

Es decir, indica ciertos puntos paradójales, sus diferencias entre esta experiencia y lo particular de la puesta en acto del inconsciente, que constituye el concepto de la transferencia en psicoanálisis.

Es así como al exponer los orígenes del Zen, nos propone su función a través de la siguiente metáfora:”....como un escultor que revela la figura quitando parte de la piedra..”.

Freud usaba una metáfora semejante para referirse al psicoanálisis. El decía: “la pintura agrega algo a la tela” en analogía con la hipnosis, mientras que el psicoanálisis

se asemeja a la escultura, quita algo al volumen; es decir, es una operación de sustracción, que hace aparecer al objeto.

Esta operación, que también llamamos acción del analista, la encontramos según nos sugiere el texto, en la acción del maestro Zen respecto del discípulo, en cuanto a que su posición es la ignorancia: “sabe que no sabe”.

En psicoanálisis no hay saber sobre el objeto, hay falta en ser, y de la misma manera parece suceder en la experiencia del Zen; el punto esencial es un efecto de estructura.

No obstante hay que destacar que estas similitudes no son sino a partir de las diferencias.

Nos permitimos remitir al lector a la totalidad de los trabajos que constituyen este 2º volumen de la Colección “Orientación lacaniana”.

Juan Carlos Liotta

*Pierre Menard*, revista de literatura, es el resultado de un extenso diálogo a través de tiempos de lecturas. Es el cúmulo de afinidades literarias: en cuanto a gusto estético y búsqueda de textos antológicos; esos relieves que marcan casi el género de una literatura, lo específicamente literario. Eso literario no es neutral, eso literario que hace a la revista tiene que ver con una coparticipación de cierta gente que tiene valores depositados en determinada letra.

El nombre de la revista es más que dar cuerpo a lo que Borges parece destacar, más allá de la mano que labra la escultura. Es el decir de los autores; hay en él elogio a lo que supone el acto poético. Porque elegir a Borges como escultor donde se imprime un nombre, no es poner énfasis a un localismo, ya que la revista pone en movimiento la literatura sin importar de que región proviene, el énfasis sólo está puesto en la obra. Así conviven la poesía, el teatro, el cine y la narrativa.

La presentación de su director J.C. Martini Real a una entrevista inédita en la Argentina titulada "Borges juzga a Borges" introduce diciendo: "Se podría decir con absoluta arbitrariedad que la obra de Borges justifica toda una literatura, de la misma manera que la gauchesca, el grotesco argentino, las letras de tango y la novelística de Roberto Arlt implican el recorrido y los hallazgos de una lengua, dentro del marco de una supuesta geografía. En todo caso, más allá de la mera discusión ideológica o estética, hay un antes y un después de Borges, imposible de soslayar o desmentir, que permite entender el desenvolvimiento de las letras argentinas en lo que va del siglo, por encima de cualquier juicio de valor".

Este número, además de esta entrevista realizada por J.C. Martini Real y Jorge Ruffinelli, ofrece otras dos a Nikita Mijalkov y a Néstor Sanchez. Cabe destacar los cuentos de Flannery O'Connor (inédito en castellano) y de Luis Guzmán. Los poemas de Raymond Carver con una introducción realizada por Tess Gallagher, su compañera final, están traducidos magníficamente por Mariano Fiszman y Gabriela Goldberg.

Completan este sustancial índice poemas de Hugo Padeletti y Laura Klein, una nota de Tadeusz Kantor, lecturas de libros de Piglia, Juan Martini, Nicolás Rosa,

Georgina Morla

"Desplazarse de contingencia a necesidad es el punto de suspensión del que se ata todo amor.....  
..... tal sustitución por vía de la existencia del inconsciente y no de la relación sexual, hace al destino y también al drama del amor."

J. Lacan . *Encore*

Lacan señala que no amaríamos si no hubiéramos oído hablar del amor. Distintos autores han tratado a través de los siglos de decir algo sobre él: desde Platón para quien la maravilla del amor es que el amado se transforme en amante, haciendo hablar a los distintos personajes del Banquete para intentar definirlo, hasta nuestros días, poetas, filósofos, hombres y mujeres de todas las épocas, no dejan de hablar del amor.

También los psicoanalistas lo han hecho. Leeremos así que para Freud el amor consiste en estar a merced del otro, que M. Klein liga el amor a la reparación y muestra sus obstáculos, que Erich Fromm dice que la posibilidad de estar solo es requisito indispensable para la capacidad de amar y que Lacan señaló que amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es.

En "Te quiero, pero..." encontramos descriptos, al estilo de un diálogo con dos mujeres imaginarias, las enseñanzas -dado que están escritas con la intención de enseñar- de Mauricio Abadi, sobre lo que él piensa que es el amor. Claro que su libro no se detiene en el tema del amor, extiende sus opiniones, mostrando su enfoque, además, sobre cuestiones como la defloración, las disfunciones sexuales, el orgasmo, la masturbación, el SIDA, etc.

Me detendré a comentar específicamente algunas de las reflexiones que le despierta el amor.

Para ello, quizás deberé señalar primero, un pequeño hallazgo.

Como había dicho, el libro se desarrolla como un diálogo con dos mujeres, una se llama María; de ella no me ocuparé porque no hay precisiones sobre la elección de

ese nombre, pero si lo haré sobre el otro personaje pues Abadi nos da una pista. Se trata de Tulia, nombre que él elige por evocarle a la hija de Cicerón, a quien su padre dirigía tiernas y elocuentes cartas. Nombre elegido por Abadi pese a que al final del libro describe a Cicerón como un personaje insoportable, de quien aborrecía sus traducciones y a quien acusa de encubrir su deseo con la retórica elocuencia de sus palabras.

Me interesó este hallazgo porque en la obra de Cicerón, quien fue muchas veces acusado por simplificar conceptos importantes, achatándolos, se encuentra también, como en Sócrates, una teoría sobre el amor. Es así que para Cicerón el amor es por sí mismo el medio para establecer la amistad pura. Si el hombre se ama a sí mismo no es para extraer de sí ninguna recompensa por su amor, sino porque para cada uno, uno es caro para sí mismo. Si el amigo es otro yo mismo, (teoría entonces narcisista del amor) debo amarlo de manera tan desinteresada como a mí mismo.

Cicerón escribirá: Te amo por tí y por mí, de esos dos sentimientos uno me hace decir: vuelve sano y ágil. El otro, vuelve sin tardanza.

¿Y cómo define Abadi el amor?.

Lo define como un sentimiento que nos liga a otra persona, a veces coincidiendo con nuestra voluntad y otras a pesar nuestro. Es egoísmo, ya que es un sentimiento que nos ayuda a dejar de sentirnos solos, porque toda la existencia del hombre es, para Abadi, un intento de salir de ese sentimiento de soledad.

¿Qué otras características tiene este amor?.

1) Va acompañado de un pero con puntos suspensivos, como el título del libro lo señala.

Abadi, quien en este libro prefiere definirse como antropólogo más que como psicólogo o como psicoanalista, parte de la ambivalencia, estableciendo en forma directa un lazo con el amor.

Cito-: "Me preguntas a qué viene el pero del comienzo. Aquel pero está ahí para significar que hay cosas que conviven con el amor, aún cuando conspiren contra él. El psicoanálisis llama a este fenómeno siempre existente, aún cuando no noble, ambivalencia. No es una palabra que intenta explicar nada. Afirma un hecho. Para connotarlo debemos recurrir a la parafernalia psicoanalítica de explicaciones que demuestran que no es un hecho arbitrario. Tiene razón de ser, causas, significados, pero, ¿quieres saber que significa el pero?, siéntate y escucha. Yo te amo, pero también,



por favor, no te olvides del también (multideterminación diría Freud) porque sin esa palabra todo lo que yo te podría decir pierde sentido, también te odio, te deseo, te rechazo, te poseo, te temo, te ataco, hasta podría decirte te gusto. Pero, ¿realmente te gusto?. Ahí está el núcleo del problema. El no saber, el dudar, el desconfiar acerca de tu deseo y tu benevolencia hacia mí, casi podría decir desconfiar de tu amor por mí”.

Ese pero, que también usa Lacan cuando dice que el analizante le dice al analista: “Yo te amo, pero, porque inexplicablemente amo en tí algo más que a tí, el objeto a minúscula, yo te mutilo”, es entonces para Abadi, el deseo y la imposibilidad de hacer uno, eso inasimilablemente otro que hay en el deseo de hacer uno en el amor.

Señalé que la primer característica es ese pero, ambivalencia que, como vemos, no es sólo obstáculo sino condición.

2) La segunda característica que definirá para Abadi el amor es que lo describe como un sentimiento ligado al entrañable amor que tenemos por nosotros mismos.

¿Cómo se pasa del enamoramiento, amor narcisista por excelencia, al amor?. Tenemos algunas pistas que Abadi nos da, reiteradamente, en el libro: adaptación mutua. Mutua adaptación que también deberá darse en el terreno sexual, ya que el sexo “se aprende, y se enseña”.

Pareciera que en el matrimonio estos requisitos no son del todo necesarios para Abadi, ya que hará suya la cita de Nietzsche que dice “En el momento en que nos internamos en el matrimonio nos debemos hacer esta pregunta. ¿Crees poder conversar con tu mujer hasta que seas viejo?. Todo lo demás del matrimonio es transitorio, pues la mayor parte de la vida en común está dedicada a la conversación”. ¿Será la manera en que Abadi habla de la psicosexualidad?.

El tercer punto que tomará, después de ubicar la ambivalencia y el amor que nos tenemos a nosotros mismos, será compartir con Freud la idea de que amar es quedar a merced del otro, ya que en la teoría freudiana el amor es pensado en términos de poder.

¿Cómo lo propone Abadi?. Parte de la teoría hegeliana del amo y el esclavo, teoría de la que no subraya el valor simbólico sino que la explica como la tendencia a que predomine la propia voluntad sobre la del otro. Es decir, se trata de una apetencia de dominio. Se trataría de doblegar la voluntad del otro, en un ejercicio masoquista porque no toma en cuenta el placer que uno puede sentir sino el displacer que puede causarle al otro. Pero la agresión es defensiva, no tiene que ver con la pulsión de muerte,

sino con el miedo. Miedo a ser abandonado, traicionado o convertido en el capricho del otro, solucionándose esto si se tiene plena conciencia de ello.

El contenido del libro se va extendiendo y bifurcando en múltiples direcciones lo que hace imposible tomar todas.

Quiero, entonces, simplemente comentar, antes de concluir, cómo define el Dr. Abadi, algunos conceptos psicoanalíticos, lo que me permite, pese a ser un libro de divulgación, y a que él se ubica como antropólogo en este libro, deducir puntos claves de su lectura del psicoanálisis, lectura que podremos observar “plena de sentido”.

Sostendrá que “el ser humano es un paquete de deseos, paquete -dirá- me gusta más que estructura que es el término que usa Lacan”.

Describirá al inconsciente como “el titiritero que es el autor del guión que el sujeto representa sin tener conciencia de su dependencia a la trama del guión”.

Llamará al presente, agujero, sustituto del original perdido.- Dirá: “es la sacarina, no el azúcar, pero una sacarina que deriva su sentido del hecho de que está ahí para aludir a su sabor, el sabor de algo que fue, que se perdió, el azúcar ausente”.

Dirá también que el psicoanalista es un buscador de palimpsestos, textos subyacentes, invisibles, pero eventualmente recuperables.

Eventualmente recuperables, paquete de deseos, azúcar en el origen como objeto nombrable, inconsciente como titiritero, señalan una lectura “creativa” que tiene como ambición un buen encuentro, buen encuentro, y en el amor, mutua adaptación.

El libro culmina, intentando concretar quizás esa esperanza con diez mandamientos que su autor propone como una nueva declaración de los derechos del sexo, no sin antes dudar si proponer diez o nueve y comentando que de tomar nueve esto sería un símbolo más de la castración humana.

Deborah Fleischer

### **SOBRE ENVIO DE TRABAJOS**

Los artículos deben estar dactilografiados a doble espacio.

Las palabras que requieran ser impresas en *cursivas* deberán estar subrayadas (o ya escritas en tales caracteres).

Las notas deberán ser recogidas al final del texto.

Se ruega enviar dos copias del trabajo.

La correspondencia irá dirigida a: *ANALITICA DEL LITORAL*  
- Diagonal Maturo 778 - 3000 - Santa Fe - Argentina - Fax: 54  
(0) 42 - 551974

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1993  
en imprenta TodoGraf, Dorrego 3046, Santa Fe.