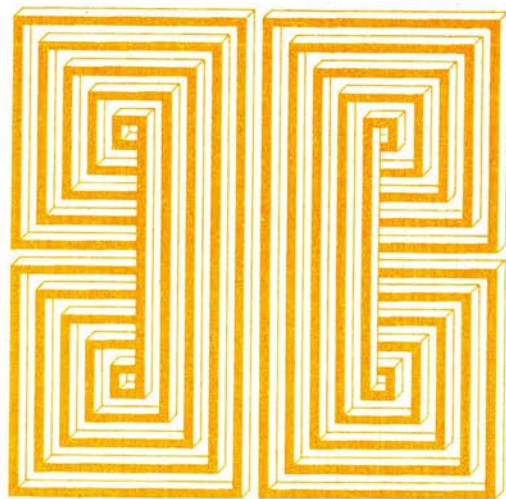


# ANALITICA

del litoral

3



una revista sin fronteras

ediciones apeiron

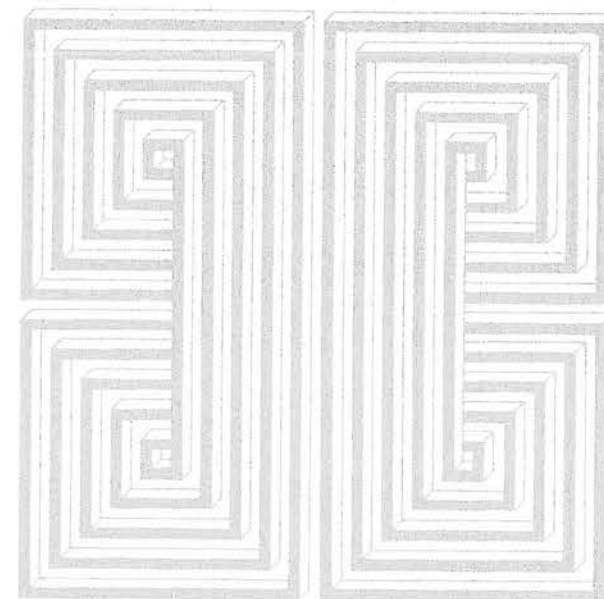
## INDICE

|  |    |
|--|----|
| -Jorge Yunis: <i>Presentación</i> .....  | 7  |
| <b>LEGAJO</b>  |    |
| -Herbert Wachsberger: <i>Rasgos de Masoquismo en una histeria</i> .....            | 11 |
| -María Anita Lima Silva: <i>Efímero Saltimbanqui</i> .....                         | 18 |
| -Franz Kaltenbeek: <i>El paso de la libido</i> .....                               | 25 |
| -Sonia Alberti: <i>El padre y el lazo social</i> .....                             | 31 |
| <b>CONJUNCIONES</b>  |    |
| -Daniel Cena: <i>La Jerga y la escuela</i> .....                                   | 43 |
| <b>TERRITORIOS</b>   |    |
| -Massimo Cacciari: <i>¿Puede el hombre asumir la tragedia de ser hombre?</i> ..... | 53 |
| <b>TRAMAS</b>  |    |
| -Manuel García Morente: <i>El cultivo de las humanidades</i> .....                 | 63 |
| -Gastón Gori: <i>Actuamos como en el infante</i> .....                             | 77 |
| <b>COMENTARIOS</b> .....   | 81 |

# ANALITICA

## del litoral

3



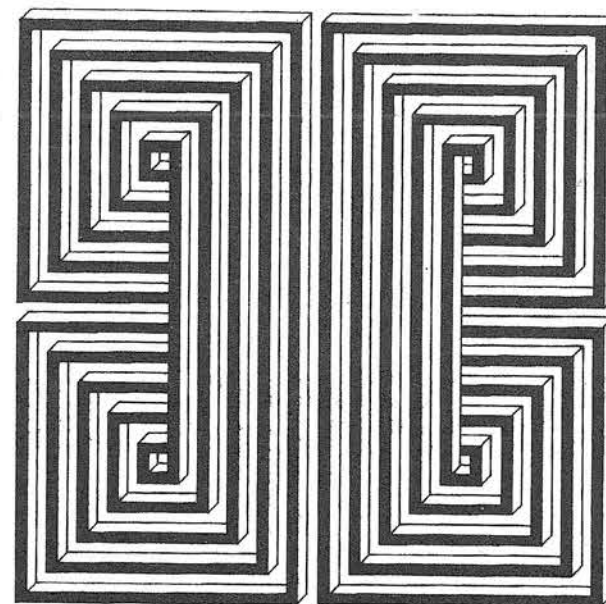
una revista sin fronteras

ediciones apeiron

# ANALITICA

del litoral

3



una revista sin fronteras

**ANALITICA DEL LITORAL \***

**DIRECTOR**

*Jorge Yunis*

**ASESOR GENERAL**

*Germán L. García*

**CONSEJO DE DIRECCION**

*Belkys Bracesco  
Marcela Froidevaux  
Raquel Kreichman  
Juan Carlos Lotta  
Norah Pérez  
Rosa Pietrani  
Silvia Puigpinós - Coordinación  
Liliana Talamé*

**COLABORADORES**

*Ma. Fernanda Carrasco  
Daniel De Greef  
Stella Maris Hoffmann  
Silvina Puigjané  
Ruth Repetto  
Gabriela Spina  
María Inés Zabala*

**CORRESPONSALES**

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

**PORTADA**

*Diseño Agustín Yunis*

**\* es propiedad de ediciones apeiron**  
*Diagonal Maturo 778 - 3000 Santa Fe - Argentina  
Tel y Fax 54-(0)42-551974  
ISSN n° 0327 - 8069  
RNPI n° 293846  
Santa Fe - Argentina - 10 - XI - 93*

**EN ESTE NUMERO SE PUBLICAN TRABAJOS DE:**

|                        |                  |             |
|------------------------|------------------|-------------|
| Sonia Alberti          | - Río de Janeiro | - Brasil    |
| Massimo Cacciari       | - Venecia        | - Italia    |
| Daniel Cena            | - Barcelona      | - España    |
| Manuel García Morente  | - (1888 - 1942)  | - España    |
| Gastón Gori            | - Santa Fe       | - Argentina |
| Franz Kaltenbeck       | - París          | - Francia   |
| María Anita Lima Silva | - Río de Janeiro | - Brasil    |
| Herbert Wachsberger    | - París          | - Francia   |

**COMENTARIOS DE:**

Belkys Bracesco  
Marcela Froidevaux  
Ma. Elena Kessler  
Juan C. Liotta  
Norah Pérez  
Rosa M. Pietrani  
Silvina Puigjané  
Gabriela Spina  
Liliana Talamé

## PRESENTACION

“Vida es el nombre del arco, la muerte es su tarea”

Heráclito - *Fragmentos*

Técnica y nihilismo son dos términos desde ha tiempo asociados. El mundo del poder y la uniformidad planetaria que hoy habitamos, sin duda, está absolutamente marcado -y enmarcado- por el discurso de la ciencia -Manuel García Morente, en una conferencia pronunciada en Santa Fe en 1938 y recogida en este número de *Análítica del Litoral*, lúcidamente anticipa mucho de ello-.

Y pareciera que todos encuentren acomodo en esta cautividad de los objetos que la ciencia nos provee con desmesura bajo el simulacro del bienestar.

Sin embargo la caída de los ideales en la era científica ha traído una alienación aún más profunda. Dios ha muerto y los “dioses oscuros” afloran por doquier con un poder mortífero jamás imaginado.

Las voces de algunos científicos entre los más grandes -Heisenberg, Einstein, Born, Schrödinger...- nada han podido con el *noli me tangere* de la maquinaria que sigue desplegándose como un mandato ineludible.

¿Qué puede aportar el psicoanálisis en su singularidad de operar a través de una experiencia subjetiva?, ¿cuál es el alcance de este intento por quebrar la alianza con el goce de la pulsión de muerte?. Tal vez no demasiado, quizá lo necesario.

Freud y Lacan fueron -en cuanto a optimismo- muy prudentes.

El primero agregó un saber más -imposible de sustraerlo de las sendas que traza la ciencia, en cuanto opuestas al oscurantismo- y una praxis.

Jacques Lacan ahondó las razones y desocultó una ética.

Y el Seminario del año 1959/60 dedicado a tal tema finaliza con este párrafo: “Acercas de aquel que comió el libro y el misterio que sostiene, se puede en efecto hacer la pregunta -¿es bueno, es malvado?-. Esta pregunta aparece ahora sin importancia. Lo importante no es saber si en el origen el hombre es bueno o malo, lo importante es saber qué dará el libro cuando haya sido totalmente comido”.

Jorge Yunis

1980

...

...

...

LEGAJO

## RASGOS DE MASOQUISMO EN UNA HISTERIA\*

Herbert Waschsberger

Por la vía del surgimiento -en la cura de un analizante- de una fantasía relacionable con ese fenómeno típico, "un niño es pegado" de lo que Freud había concluido que caracterizaba el ser femenino (1), trataré de seguir en algunas de sus bifurcaciones la cuestión sujeta a controversias de un masoquismo femenino. Freud consideraba a esta categoría clínica como no ligada al sexo, en oposición a aquellos que estimaron, al contrario, que ella es típicamente identificable en una mujer. Lacan, hablando con ironía de dicho masoquismo femenino y separando sus términos, mostrará que la cuestión de la femeneidad no es de ninguna manera esclarecida por el masoquismo, cuya esencia es extraída de la perversión.

Poco después de su entrada en análisis, una analizante narra un sueño casi obsesivo: un hombre brutal (o aún su padre) la castiga en las nalgas. El tema no es nuevo para ella, pero su vigorosa resurgencia y su insistencia en ese momento del análisis la sorprende. El psicoanalista encuentra un lugar en ese escenario: a fin de incitar a la paciente a reencontrar sus fantasmas, le da un azote, por así decir terapéuticamente -pero ella no cede-.

Ese sueño la satisfacía por ella misma; podía también adaptarlo a las satisfacciones autoeróticas: se le administra (o su pareja) palmadas en las nalgas durante la relación sexual. Esta evocación sirvió en otro tiempo de apoyo libidinal en las relaciones sexuales cuando éstas eran frustrantes.

Esta fantasía del período adulto aparece como una forma heredada de las historias interminables a las innumerables peripecias que ella se contaba desde la edad de cuatro a trece años, y en las cuales el punto en común era la conquista del amor del padre.

Algunas veces el tema era impreciso: ella llegaba a un gran castillo, había ahí un enigma, le decía algo al rey quién la reconocía como su hija.

\* De Les feuillets du Courtil n° 7 - Junio 1993 - Publicación del Campo freudiano en Bélgica. Trabajo cedido por el autor. Traducción María Inés Zabala.



Habitualmente las peripecias eran más explícitas: su padre le solicitaba cosas que ella juzgaba imposibles, pero que era necesario lograrlas para convertirse en su preferida. Las pruebas consistían en hacer mal a los otros niños, golpearlos, privarlos de la comida, trepar en un árbol inmenso con el riesgo de caerse, pasar por subterráneos, encontrar la mujer del padre. O todavía: luego de alguna grave tontería, se la encerraba en un sótano y recibía unos azotes, seguido de un alegre reencuentro con sus padres. En la pubertad, el escenario se sexualiza y se enriquece con un trazo de rebelión que conservó desde entonces: un hombre brutal la golpea y la sodomisa -pero ella no quiere-.

Esas ficciones se arraigaban desde pequeña, en un recuerdo. El padre, con vestimenta indecente -su órgano viril visible- sentado en un sillón; la madre ordena a la niña, de cuatro o cinco años de edad, abrazar a su padre; ella se escapa, su madre la atrapa, su padre le da unos azotes; entonces ella se tira en sus brazos y lo abraza. Atribuye la intensa culpabilidad despertada por la evocación de ese "beso de Judas" a la falta de una promesa repetidamente exigida por su abuela materna -que la enrolaba en sus disputas- de no ceder jamás en su odio al padre.

Al mismo tiempo que se desplegaba ese fantasma, la analizante narraba una experiencia de dos años de vida religiosa, un episodio que no había mencionado jamás en ninguno de sus dos análisis precedentes.

A los dieciocho años, había ingresado en una orden de clausura, como su abuela materna lo había deseado. Ella misma, en la infancia, se había entusiasmado con la idea de ser una santa para tener al fin un nombre que figurase en el calendario, contrariamente al suyo que era un diminutivo -en lengua inglesa- del nombre de su madre, que su abuela había modificado escribiéndolo en francés, y por el cual la mortificaban en la escuela porque consonaba con uno de los nombres del diablo. Fue para ella un penoso percance conocer a la edad adulta que ese nombre mismo había sido atribuido con anterioridad a una hermana muerta poco después del nacimiento, al recuerdo de la cual la madre estaba muy ligada, y su sentimiento de tener un lugar siempre precario en el deseo del Otro fue exacerbado.

Después de la muerte de su abuela se va de su hogar, deja sus estudios, rechaza llamar a sus padres. Comienza una carrera de joven errante y menesterosa, obtiene cama y comida a cambio de tareas menores en las instituciones caritativas; realiza estadias en India y en Argelia en misiones con fin humanitario, lee los Místicos y logra al fin hacerse aceptar como postulante en una orden de clausura, lo que cortó su torturante tentación suicida.

El cumplimiento de las reglas del convento la calma. Aspiraba acceder a la

nada a la que se reducía el ser de una religiosa -"más se es nada, más se es santa"- , y satisfacer el amor de Dios anulando su amor propio y su voluntad por las postraciones interminables y las implacables mortificaciones. De hecho jamás esas agotadoras demostraciones de abandono y humildad habían sido más penosas que la disciplina y el cilicio, de los cuales usaba sin moderación y de los que se abstraía por consolantes plegarias.

En ese momento de la cura se produce un acercamiento entre el fantasma de los azotes y una escena que se repite con frecuencia en su vida de monja. En la celda de la superiora, de la cual estaba perdidamente enamorada -sin dejar de lado la castidad, puesto que su amor se confundía con el amor de Dios-, esperaba arrodillada, durante horas, que la hermana con una palabra la levante y la tome entre sus brazos: entonces contemplaba extasiada su rostro.

Una faceta de la vida religiosa hasta ese momento dejada de lado le parece aclararse. Confía primero en la fórmula de la plegaria que fue su recurso más íntimo para hacer frente a los rigores de la vida monástica: "Mi padre, yo me abandono, haz de mí lo que te plazca, que tu voluntad se cumpla en mí". Se reconocía allí el "*fiat voluntas tua*", dirigido por el Hijo al Padre. Esa voluntad, según Teresa de Avila, reclama pruebas, dolores, injurias y persecuciones a los fines de cercar al amor propio en sus más pequeños rincones; finalmente, la muerte sobre la cruz que libera al cuerpo, viene a dar la última mano a esa erradicación del narcisismo.

Ahora bien, la paciente utilizaba sus plegarias con otro objeto. Ella pensaba que necesitaba expiar físicamente por medio de los castigos, para estar aliviada de sus "tensiones psíquicas", términos con los cuales designaba sus imperfecciones. El escenario es el mismo que cuando esperaba del psicoanalista un servicio físico que la liberara de los fenómenos de su neurosis. En efecto, la eficacia consoladora estaba en el enunciado, como lo atestigua la vergüenza con la que ella devela el secreto. La paciente sabrá concluir: "Mi plegaria, la tengo asimilada como un orgasmo". Eso que nombraba su santidad le aparecerá como algo menos glorioso. Se había sometido, ella creía, a la rudeza de la vida religiosa para encontrar a Dios, y fue la hermana N., superiora de las novicias, a quien encontró. "Fui engañada" concluirá.

Constata también que había permanecido en ella el varón fallido que siempre había sido.

El nacimiento de una hermana dos años más joven, a la que rechaza violentamente al verla por primera vez, ha sido probablemente el momento de aprehensión de una falla en su existencia; se encuentra desplazada de un lugar que

pudo creer hasta ese momento privilegiado, y descubre que ella era hija de nadie; ni de los padres abiertamente rechazantes y en perpetuo conflicto que sólo la recibían en su casa de vez en cuando, ni de la abuela que la educaba en una estricta sumisión a sus ideales y en el odio al padre y la amenazaba con devolverla al menor inconveniente. La madre, indiferente a esta niña, marcaba una neta preferencia por el hermano mayor; y además criaba dos hijos naturales del padre. La hermana menor, retrato de la madre, y ponderada por el padre por su belleza, se convirtió en el prototipo de la femeneidad, mientras que ella, mal vestida y triste como lo atestiguan las fotografías de esa época, se había instalado en un sólido *penisneid*. Jugaba solamente juegos de varones, quería tener cabellos cortos, había salido humillada de una confrontación anatómica con un joven muchacho; aún cuando ver el sexo de su hermano mayor y de un joven camarada la había decepcionado, ella se alegraba de no estar enteramente desprovista cuando tiraba de sus pequeños labios. Era ella a la que le correspondía naturalmente, en la adolescencia, destapar las botellas y llevar las maletas.

Había tomado bajo su autoridad y ruda protección a su hermana odiada y todavía se consideraba como el sostén de su abuela materna, un rol tutelar -"era su hombre"- que extendía a su madre y a su otra abuela, quienes se apoyaban en ella en todo sentido. En el convento, sus aspiraciones ("era un hombre escondido bajo el sayal") se habían mantenido.

Ese desplazamiento del fantasma en lo imaginario, que ocupa el comienzo del análisis, conducirá a un segundo tiempo dominado por un *acting out*. Durante la primera cura de la paciente al analista había aceptado hacerse cómplice de la madre, que él estimaba debía rehabilitar -siguiendo en eso una de las corrientes postfreudianas del psicoanálisis- y conforme a la demanda de la analizante; no sin efectos -estabilización profesional, matrimonio, hijos-, pero no sin inconvenientes, puesto que para poner fin a la neurosis de transferencia que una excesiva demanda de amor había vuelto insoportable, el analista no había encontrado mejor salida que la de enviar a su paciente ensordecida, que ni soñaba dejarlo, a lo de una analista encargada de realizar la separación. Este final, un tanto brutal, no hizo sino recordarle el rechazo que oponía a pronunciar sus votos definitivos, a continuación de lo cual vuelve a pasar la puerta del convento, separada de sus últimos bienes.

En ese momento ella tenía el sentimiento que su análisis se desarrollaba bajo el patrocinio del padre. Ese padre, en sus sueños, sufría tratamientos que lo llevaban al ridículo, incluso a la inconsistencia. Estaba llena de temores irreprimibles que el analista no hace desaparecer; al mismo tiempo, le reprochaba el no estar

a la altura de su posición. A pesar de que podía saber, decía ella, sobre lo que Dios quiere -aún cuando él no responde- ya que todo está escrito en los libros, la falta de respuesta al "¿qué me quiere el Otro?" la dejaba en la angustia. Al contrario de lo sucedido en su cura anterior donde el Otro, al responder a la demanda, había rechazado indefinidamente el advenimiento del ser del sujeto, el fantasma ahora intentaba colmar más allá de donde se evocaba un angustiante llamado al ser.

Es en este momento que concerta una cita con otro psicoanalista de la misma orientación que el primero, a fin de tener "cierta seguridad sobre el porvenir" -dirá ella un tiempo después, al ponerme al corriente de esa gestión-

El análisis de ese *acting out* revelará la posición de la paciente como objeto tambaleante entre la abuela y el padre, que se la remitían sin cesar de uno a otro, y como objeto de un trato anterior al nacimiento, entre su madre y su padre, pues su madre sabía que obtendría, gracias al embarazo, el casamiento. La paciente se fijará a esa función de cópula entre un padre oficialmente odiado, que la rechaza pero que ella soporta secretamente por su amor, y una abuela que la previene de toda rebeldía bajo la amenaza de devolverla a sus padres; había encarnado en el lugar de la madre -responsable de un casi abandono- la función de la madre del deseo (2), a la cual debía el "placer de vivir."

Una vez precisado, en un tercer tiempo del análisis, el lazo de la paciente con su madre, se comprenderá mejor la relación de los recuerdos encubridores de la golpiza del padre y de la escena del convento. La paciente había estado poco con su madre, sobre todo en las separaciones transitorias de la pareja de los padres. La madre, mujer caprichosa, indiferente a las preocupaciones de su hija, exponía sin pudor su cuerpo, solicitando la ayuda de ésta para los cuidados más íntimos; la tomaba por confidente de los altercados con su marido y de las extraordinarias satisfacciones sexuales que obtenía de su relación con él; ella la atraía extendidas en un cuerpo a cuerpo. En resumen, la hija tenía el lugar de un sustituto del pene paterno. La paciente no niega más el componente erótico de ese comportamiento maternal, pero está persuadida de haberse prestado a eso con inocencia. Ese abandono del cuerpo se renovaba, como en la escena del convento, cada vez que se sometía al goce de la superiora de las novicias. Eso lleva a suponer que la madre, en los recuerdos encubridores de la golpiza, obtenía un beneficio de placer en el espectáculo del maltrato corporal infligido a su hija.

¿Qué decir de la estructura de ese masoquismo atestado por la escena de la infancia, a la cual se anudan las historias infantiles, la escena del convento en correspondencia con la precedente, la fórmula que las resume ("me abandono a

la voluntad del Padre”) y los comportamientos que ese fantasma regla?

No se puede simplemente atenerse al contenido manifiesto del recuerdo encubridor (“un padre fuerza el amor de su hija”) y leerlo como un fantasma de seducción. Ni analizar más el fantasma de la golpiza como un fantasma masoquista, en el sentido de Freud. Según Freud, el carácter masoquista del fantasma “un niño es golpeado”, tiene en el segundo tiempo de su constitución el “fui golpeada por mi padre”, tiempo necesario para darse cuenta de la conducta del sujeto, pero jamás consciente, y que el análisis está obligado a reconstruir. Ahora bien, el “soy golpeada por mi padre” en el ejemplo aquí propuesto, que correspondería al segundo tiempo del fantasma freudiano, ha estado desde el primer momento siempre consciente.

Sería más razonable designar ese fantasma como masoquista, si se lo toma siguiendo a Lacan en que la lógica de un fantasma perverso en la neurosis está librado a la estructura de la perversión. Se formularía así: “Un niño se ofrece al otro como objeto de su goce”. Queda por considerarlo en su relación al tipo clínico a fin de delinear las formas del sujeto de “hacerse objeto”.

En la escena de la golpiza, la paciente es sometida como objeto a un goce que, visiblemente, no concierne al órgano viril del padre, del cual eran conocidas sus “performances”. Pero ella se consagra a un goce no fálico, y se le hace notar -aquí se impone el trazo de rechazo- que ella se sustrae a eso. Ese fracaso a gozar tomado como objeto(3) funda su lazo de amor al padre. Ese lazo se dobla todavía en una identificación al hombre desmedido que era y que se manifiesta desde hace algunos años por la recuperación de un trazo de su *hubris*, las explosiones coléricas acompañadas de brutalidades, de la cual su hija es el blanco privilegiado. En los dos casos, que se sustraiga como objeto, o que se identifique como sujeto, es al Otro castrado de la histérica que ese sujeto está en relación,  $S \rightarrow S1$

El *acting out*, donde se pone en escena su condición de objeto tambaleante o negociado, muestra la caída del sujeto hacia una posición mediana -a distancia de la sujeción de los ideales del Otro como de las incertidumbres de su oscuro deseo-, que participa, todavía, de una estrategia de la escapatoria.

En la escena del convento, ella goza del espectáculo de la hermana desfalleciente, como el Amor contemplando la desfalleciente Santa Teresa en el grupo de Bernin. Pero ese éxtasis, la paciente lo desencadena en calidad de objeto mortificante para la gloria de Dios, condición que proviene de una identificación al falo que le falta a la madre, y que preparó el advenimiento de su identificación a Cristo. Ningún goce masoquista se ligará a esta posición de objeto fálico, como lo indica un fenómeno corporal encontrado en el diván en la evocación de esas

escenas de antaño: su cuerpo se hiela, se siente como una armadura abandonada al campo del Otro; por dentro es el vacío. Los otros fenómenos corporales la habrían conducido a experimentar intervenciones más mutilantes.

Escapa al deseo que ella incita por el abandono de una forma vacía. Surge entonces un sentimiento de traición cada vez que el sujeto, ejerciendo su ascendencia sobre el Otro, se separa de un objeto ficticio. La culpabilidad acompaña su beso al padre. Ese beso, según ella, denuncia una promesa hecha a su abuela. Es también una burla al goce, una actualización, durante la puesta en juego de su ocultamiento, de una mentira fundamental, en el momento mismo donde ella se abandona como objeto.

La histeria da su cuadro a ese masoquismo, que el caso declina en su particularidad. Bajo la apariencia de un ofrecimiento a encarnar el objeto de un goce sádico, el sujeto, al precio de un sentimiento de vacío y de una humillante culpabilidad, opera el sacrificio de su propio goce.

#### NOTAS

1- Las referencias de esta exposición conciernen esencialmente a: (A) dos textos de Freud sobre el masoquismo. “Pegan a un niño” y “El problema económico del masoquismo” -O.C.; (B) de los seminarios de J.Lacan anotamos *La lógica del fantasma* (inédito); *Aún* (nº20) y *El reverso del psicoanálisis* (nº17), estos dos publicados en Paidós; (C) la enseñanza de Colette Soler en la Sección Clínica de París VIII, especialmente los cursos consagrados por ella en 1986 al masoquismo histérico.

2- Lacan, J. - “Jeunesse d’André Gide ou la lettre et le désir”. *Ecrits*, París, Editions du Seuil, 1966.

3- Lacan, J. - “Introducción a l’édition allemande d’un premier volume des *Ecrits*” - *Scilicet* 5 - p.15

## EFIMERO SALTIMBANQUI

María Anita Lima Silva\*

“Mas quienes son ellos,  
decíanme los saltimbanquis, un poco  
más efimeros que nosotros mismos  
desde la infancia  
por alguien admirados, por amor de  
qué voluntad jamás saciada?”

(Rilke, R.M., *Elegías de Duino*, 5ta. Elegía)

El tiene veintidos años cuando me consulta, es un joven muy bien puesto pero de fisonomía inexpresiva, llora mucho pero consigue hablar, la expresión indiferente de su rostro no combina con las lágrimas. Dice que está desesperado pues su novia lo abandonó, y expresa tener “trauma del abandono”, ya que la madre abandonó el hogar y los hijos cuando él tenía diez años. Relaciona los dos abandonos y dice que “esto es un problema de análisis”.

Durante los dos primeros meses en que yo lo vi, cerca de dos veces por semana, meticulosamente narra su vida pasada. Una cosa me llama la atención: no hay propiamente una demanda articulada, no está claro el objetivo de su consulta. Hay sí una afirmación, una certeza -“esto es un problema de análisis”- y a partir de ahí la narrativa de una biografía, ya que “es así que se hace en análisis”, como él mismo me dice.

En la tercer entrevista el llanto cesa y su novia no es nunca más mencionada. Estamos en el final del segundo mes de entrevistas cuando él me dice: -“Se acabó el período de prueba, le voy a contar la verdad”. Y pasa a contar, según él, cual sería la verdadera razón de su búsqueda de análisis: “Es preciso que alguien sepa de la verdad. Pero no puede ser una persona cualquiera. Usted pasó la prueba”. No consigo saber precisamente qué prueba yo había pasado, pero la verdad es que estaba intrigada y me había ganado el derecho a conocer eso de la existencia “de un complot sionista mundial” que le impedía trabajar. Según él, por ser

\* Traducción Juan C. Liotta.

moreno, los sionistas lo confundían con un árabe, de ahí el origen del complot.

En el Seminario III *Las psicosis*, Lacan nos advierte del riesgo de desencadenamiento de la psicosis en la entrada de un análisis. En este caso, no tuve escollos. Supe que había sido escogida como testimonio de la verdad de mi analizante después de dos meses de entrevistas. Antes de la narración del delirio, yo tenía pocos indicios para formalizar y sospechar de un diagnóstico de psicosis. Estaba la extrañeza ya mencionada en relación a su fase inexpresiva y a la meticulosidad de sus relatos sometidos a la máxima “es así que se hace en análisis”, pero estas indicaciones son meras impresiones y en sí nada representan. Tal vez apenas el sentido de certeza absoluta que atravesaba el discurso del paciente hubiera podido ser tomado como un “fenómeno elemental”, y así mismo para mí, su analista, sólo a posteriori, después de explicitado el delirio.

Esta certeza absoluta, a la cual él me convocaba como testimonio, hablaba no sólo respecto de muchos delirios que se sucedieron en los seis años de duración de ese análisis, sino del propio psicoanálisis. El traía una certeza, una cierta convicción sobre el poder de cura del psicoanálisis. Se refiere con frecuencia “a los traumas”, “represiones” y usa frecuentemente el vocabulario “psi” más difundido. Obviamente trae sueños, como asociaciones libres, pues como dice: “esto hace o forma parte del análisis”.

El primer sueño es traído poco después de la revelación del “complot sionista”. Dice que en el sueño está en un vehículo, no sabe precisar si es un auto o una nave y corre a una enorme velocidad. A las márgenes del camino él ve lo que él llama la basura de la civilización occidental: tubos de imagen de televisión, pilas, hierros retorcidos, restos de máquinas... Interpreta él mismo el sueño: este es el retrato de su vida, él deseando caminar a una velocidad mayor y la basura, la mediocridad de los otros, se lo impiden.

Al poco tiempo el complot sionista va siendo sustituido por la “mediocridad” de los otros, hasta que desaparece cualquier mención a los judíos. El significativo árabe usado para marcar la razón de la persecución es sustituido por una persona diferente. El no se interroga sobre esta diferencia, pero discurre ahora sobre “la mediocridad del Brasil”, o también sobre “el caos de la universidad brasilera”, sobre “la decadencia de la civilización occidental”, diciendo: “Y yo que soy una persona diferente fui justo a nacer en este país mediocre, o estudiar en esta universidad caótica, o nacer en este siglo”, etc.

Su historia tal como la relata él mismo es la siguiente: es el hijo mayor de un matrimonio, según él, de neuróticos. Tiene una sola hermana actualmente casada. El padre, mucho más grande que la madre, siempre fue un hombre

taciturno y desde que se jubiló de un cargo público, dejó progresivamente de salir a la calle y vive hoy encerrado en casa. El analizante vive con él desde que la madre, descrita como una "mujer bellísima", abandonó la casa y la familia para establecer otra relación. El cuenta que a los nueve años su madre intentó estrangularlo, habiendo sido esto impedido por su padre. Antes, a los seis años, ella ya había intentado ahogarlo. Narra esto sin emoción, diciendo apenas, como un reproche: "Ella siempre fue muy neurótica". Si no fuera por esto ella es una madre perfecta, linda y eficiente. En un determinado momento él me sorprende diciendo que el análisis le había ayudado a ver que toda la cuestión con la madre era una intriga del padre, aquel "viejo mediocre".

Dice literalmente: "El análisis me ayudó a comprender que quien da vida da la muerte. Estas cuestiones entre madre e hijo son irrelevantes. Yo casi me dejé confundir por aquel viejo mediocre". Es innecesario decir que jamás hice cualquier comentario que llevase a esta conclusión.

Sobre el desencadenamiento de su dolencia cuenta que a los doce años, poco después de que la madre haya abandonado el hogar, estaba con algunos colegas en la ventana de su departamento en el piso doce de una calle muy transitada, tirando huevos en la cabeza de las personas que pasaban cuando tuvo la certeza de haber sido visto por un hombre que fue alcanzado. "Me quedé pasmado. No conseguí dormir esa noche..." y al día siguiente se dirigió a la ventana de su cuarto, donde fue invadido de una "paz infinita". Descubrió que se podía comunicar con seres de otro planeta.

Contó esto a algunos amigos que lo llamaron loco, lo que lo amargó mucho. Alrededor de los catorce años descubrió literatura acerca de ovnis y desde entonces ha profundizado en ella.

Es miembro de un grupo de estudiosos que se reúnen periódicamente. Desde ya sus experiencias son bien recibidas y registradas en los documentos de la asociación. Ya tuvo experiencias de "contactos inmediatos" del primero, segundo y del tercer grado, una vez en el noreste y otra donde pasaba sus vacaciones.

Más recientemente se tornó espiritista y medium, cuando tuvo la satisfacción de ser acogido como una "persona especial", sujeto a fenómenos especiales de corte religioso y místico.

Es curioso hacer notar que después de ser reconocido en estos grupos él pierde el interés y pasa a mantener con ellos lazos puramente burocráticos.

El paciente es universitario. Cuando buscó análisis ya cursaba la universidad hacía algunos meses. Hasta hoy pasados ya seis años no consiguió recibirse.

De repente se torna claro que formarse, graduarse es intolerable para él. Ya entabló un total de diez procesos contra la universidad en la cual él cursa, y durante más de un año la institución ocupó un lugar de perseguidor. Los delirios se suceden a lo largo de este tiempo siempre manteniendo la estructura A → a, en el que él ocupa el lugar de a, objeto de goce del Otro, terrible y perseguidor

|                      |                                    |
|----------------------|------------------------------------|
| A ——— a              |                                    |
| Sionistas            | Arabe                              |
| Universidad caótica  | Persona diferente, alumno especial |
| Profesora apasionada | Alumno perseguido                  |
| Las mujeres          | El amado                           |

En 1911, en el análisis del caso Schreber, Freud describe el mecanismo de la paranoia por el cual la afirmación "Yo lo amo", está contradicta.

La primera forma de contradicción, el delirio persecutorio que proclama -"Yo no lo amo, Yo lo odio"- proyectado en -"El me odia y él me persigue"- adquiere una clara ilustración en los dos primeros delirios: "Los sionistas me odian y me persiguen", "la universidad caótica me odia y me persigue, lo que me da derecho de procesarla para defenderme".

Cuando el delirio por la universidad es sustituido progresivamente por la persecución amorosa que él atribuye a una profesora que lo había escogido para monitor de su disciplina, pasamos a la segunda modalidad de contradicción, la erotomanía -"Yo no la amo, ella me ama".

El delirio erotómano llega a su culminación cuando él irrumpe en el departamento de la profesora a la madrugada en busca de algunos cuadros que ella por puro desvario pasional le habría robado a él. Este episodio merece dos comentarios:

-por poco él no es apresado pues la mujer, que no sabía que lo amaba, llama a la policía y el muchacho escapa a través de una ventana.

Quiero observar aquí que él nunca fue internado, nunca fue a un psiquiatra, se considera un neurótico, "un caso para análisis".

Cuando alguna vez entra en un período de mayor excitación se interna en casas de salud particulares, clínicas médicas, con quejas hipocondríacas: se le está parando el corazón, el hígado aumentó de tamaño, etc.. El siempre está medicado por algún tiempo, pero nunca por psiquiatras.

-En otro comentario habla respecto de los cuadros. Es a partir de este episodio que su actividad artística pasa a ser incluida en

su análisis. Diseña y pinta desde pequeño y desde lo que yo puedo evaluar parece tener bastante talento.

La erotomanía desencadenada con la profesora lo va a llevar al amor a las mujeres, él como objeto de goce de este Otro no barrado -la mujer- que para él no sólo existe sino que puede surgir de la computadora. Esto nos lleva también al punto central de nuestra discusión: la transferencia en análisis de un paciente psicótico.

Durante el delirio con la profesora él me confiesa que a los veinticinco años aún era virgen. Comienza a preocuparse con esto pues "todos los hombres cogen". No habla entre tanto de deseo pero sí que cogen y él debe también coger. Más tarde va a admitir que por esa época sospechaba ser homosexual no obstante no haber deseado a los hombres. Se sentía un tanto "femenino". Esto sólo me es relatado después cuando profundiza sus consideraciones en torno de lo que me parece ser inequívocamente el "empuje a la mujer".

A su vuelta de las vacaciones siguientes, viene muy satisfecho: había conseguido tener relaciones sexuales con una mujer con la cual estaba muy entusiasmado. Ella era alta, de piel blanca, un poco gordita, con sus cabellos rizados y voz calma. (Esta es una descripción bien fiel de la imagen de su analista). A partir de ahí todas las mujeres pasaban a ser descritas de esta forma, en progresión y retroactivamente aún su propia madre que ya él había descrito años antes como flaca, baja y de cabello lacio.

Rara vez él me mira. Se analiza en el diván pues "es así que se hace análisis", no pronuncia mi nombre, se refiere a mí cuando es absolutamente indispensable, como "la analista". Mi lugar es desde el inicio el de testigo. Trae esquemas escritos, que él llama "asociaciones libres", propuestas, me muestra de todo pero no me pide opinión. Yo guardo todo en un cajón.

En la medida en que se descubre capaz de tener relaciones sexuales, empieza a buscar compañía femenina. Tiene muchas novias y parece impactar entre las mujeres. Esto le trae un nuevo problema -él es ahora el blanco, el objeto de goce de muchas mujeres. Comienza entonces a discutir en análisis **LA MUJER**, la esencia de lo femenino. Dice que no hay cómo comprenderlas, que no son lógicas como él, obedecen a otra lógica. Se propone entonces descifrar la lógica de **la mujer**, colocando en un computador todas las informaciones, datos, comentarios, etc. que consigue extraer de sus convivencias con sus enamoradas. Deberá emerger allí algún día, **la mujer y su lógica**.

Durante todo este tiempo parece darse cuenta de que yo (analista) pertenezco al sexo femenino. Las mujeres lo encuentran misterioso, y él se

inquieta. No consigue terminar la facultad. Vive a costas del padre. Su vida parece estar en una cuerda floja y él, pobre artista de feria, está tentado de armar un nuevo salto, se equilibra provisoriamente en más de un significante, cuando es invitado a participar de una exposición colectiva de cuadros. Su suceso es inmediato. Pasa a la segunda muestra colectiva, primera individual, segunda individual. Se prepara para la tercera. Vende los cuadros, hace suceso y en una pirueta se agarra del significante **artista**.

Este es el momento en que nos encontramos en este análisis, momento en que yo analista, también en la cuerda floja, les traigo el caso para la discusión.

Si la transferencia es posible de ser graficada en un algoritmo

S -----> Sq

S (S1, S2 ... Sn)

¿Cómo se graficaría la transferencia en la psicosis? En la neurosis, sobre la barra, tenemos una flecha que liga el significante inicial del analizante a un significante cualquiera del analista. Es el enlace transferencial que pertenece a la vertiente imaginaria de la transferencia: es ésto lo que producirá el amor de transferencia.

Sobre la barra lo simbólico, productor de saber sobre la verdad.

En la psicosis, ¿Cuál es el saber a producir? El saber de la psicosis está dado, no necesita de una suposición, de un sujeto supuesto saber, pero sí de un testimonio de su certeza, que aunque sea inevaluable sólo se sustenta en la referencia a un otro: tan inevaluable, tan efímera.

Aquello que en un análisis con un neurótico se podría, en la vertiente imaginaria de la transferencia, sustentar el amor de transferencia, es aquí el origen de la actuación erotómana: a través de los rasgos de mi imagen se colocan las imágenes de las mujeres que él busca sexualmente.

En este último período me habla sobre ser artista. "Nosotros, los artistas, somos personas especiales". Si las mujeres lo encuentran misterioso, dice: "es verdad, nosotros, los artistas, somos misteriosos y diferentes". Dice también: "Sólo ahora entiendo aquella idea de ser homosexual. Es que yo siempre encontré que tenía una esencia femenina. Ahora yo entiendo, es cosa de artista. Nosotros, los artistas, somos siempre femeninos, pues la mujer es más sensible". Comienza a usar pulseras, pañuelos en el cuello, ropas coloridas. Aclara "es el aspecto de un artista". Si ser artista resuelve algunas cuestiones, no deja de presentar problemas. El mundo burgués persigue al artista.

Ahí él habla largamente sobre la vida de los artistas famosos, víctimas de la vulgaridad burguesa. A cada exposición, la persecución se intensifica pero más ahora que el significante artista ya ha dado cuenta de mantenerlo en algún

equilibrio.

Su última tentativa es la de la construcción de un nombre artístico. El tiene cuatro nombres: el primer nombre de pila que él no usa, es un nombre que hace referencia a la ley. El segundo nombre de pila es el que lo define como “un nombre bien masculino”, pero que en su versión femenina es nombre de “mujer exquisita y maravillosa”. Este nombre él lo mantiene. El tercero es un nombre de la familia de la madre que él también lo mantiene. El nombre de la familia del padre él lo considera como “vulgar, de mal gusto, poco artístico”.

Sobre el nombre paterno de la madre dice: “es un nombre muy bonito, nordestino. Mi madre es nordestina, de Pernambuco, pero ella no tiene acento. Sólo quien pone mucha atención lo nota. Yo tengo un oído muy fino, muy sensible, oigo muy bien. Yo percibo aquí y allá una vocal abierta. Es muy sutil, no es un acento de mal gusto, es bonito. Tiene clase”.

Yo ya no se más de quien él está hablando, si de su madre que sólo ahora después de seis años él revela que es nordestina o de su analista, esta sí ciertamente nordestina, que debe abrir aquí y allá una vocal, aunque no se note.

En la sesión siguiente trae los cuadros de su próxima exposición. Son composiciones muy bonitas, en tonos de ceniza, marrón y beige. Sobre algo que parece un fragmento de un muro, están diseñadas las letras: A, E, O. ¿Vocales tomadas de lo conversado conmigo?, ¿de la madre?, y que marcan el nuevo nombre que él escogió.

## EL PASO DE LA LIBIDO \*

Franz Kaltenbeck

Es difícil orientarse en los primeros descubrimientos freudianos que desembocan hacia 1895 en el inconsciente (1). Quisiera mostrar que ese ciclón de descubrimientos, de hipótesis y de invenciones se organiza en torno del vacío que surgió siempre alrededor de un término, el de libido.

Freud lo utiliza por primera vez en junio de 1894 (2), quince días después de haber hecho partícipe a Wilhelm Fliess, su “único Otro”, del sentimiento de haber tocado con la elucidación de las neurosis “a uno de los grandes secretos de la naturaleza”. (3)

No obstante, la libido freudiana no tiene nada de natural; su puesta en escena bajo diferentes formas de excesos y de faltas precede a la del inconsciente del cual Freud articula la estructura por primera vez en su *Proyecto*, redactado durante el otoño de 1895, y es todavía la “manifestación de la fuerza del *Eros*” (4) - más corrosiva que unificante- que permite a Freud emanciparse del método catártico de Breuer a fin de inventar el psicoanálisis.

Ese dejar atrás la catarsis breueriana está ligado al deseo de Freud tanto en su vertiente subjetiva así como objetiva. Freud no supo jamás hipnotizar a todas sus histéricas dado que necesitaba evitar su propia resistencia frente a la hipnosis. Por otra parte, quería conocer lo que diferenciaba la histeria de otras psiconeurosis. Cuestión que lo lleva a aquello de la etiología de la neurosis en general. (5)

Freud tomó el carácter sexual de la causa de las neurosis hacia 1892 pero, curiosamente, no lo afirma en primer lugar por la histeria sino por “cuadros más simples”, tales como la neurosis de angustia, las obsesiones y la neurastenia. (6)

\* De *Les feuillants du Courtil* N° 7, junio de 1993. Publicación del Campo Freudiano en Bélgica. Trabajo cedido por el autor.

Ante la dificultad para encontrar un equivalente español al término francés *frayage*, hemos optado por *paso*. Igualmente podría utilizarse *pasaje*, *vestigio*, *trazado*, *marca*. Quiera el lector enmendar lo así traducido si la lectura del trabajo del Dr. Kaltenbeck le sugiere un término más adecuado.

Traducción: María Inés Zabala

El reconocimiento de la etiología sexual en la histeria se hace pues esperar. Freud no ha tratado todavía en 1889 a Mme Emmy von N., de la cual sólo podrá emitir el diagnóstico a destiempo: neurosis de angustia grave debido a su abstinencia sexual (7). Eso no estaba pues en una histeria "pura". El "factor erótico" sólo aparece de modo explícito una sola vez en esta observación: cuando la paciente se asusta delante de la silueta de un hombre. (8)

Freud nos hace una confesión sorprendente a propósito de este caso: "Cuando comencé a analizar a Frau Emmy von N., estaba lejos de esperar una neurosis sexual como terreno de la histeria. Recien salía de la escuela de Charcot y consideraba como una suerte de injuria la idea de ligar la histeria al tema de la sexualidad..." (9)

No obstante, de regreso a Viena, Freud rechaza lo que había comprendido en la Salpêtrière. Lo recordará un cuarto de siglo más tarde. Luego de haber recibido a una joven pareja oriental, la mujer sufriente, el hombre impotente, Charcot se da vuelta hacia sus colaboradores y grita: "¡Pero en casos parecidos es siempre la cosa genital, siempre..., siempre..., siempre!" (10) y Charcot no era el único gran médico de la época en saber sobre eso. Dejo de lado los consejos que Freud recibió de su amigo Breuer o del valeroso ginecólogo Chrobak.

Observemos que Pierre Janet no tenía la misma intuición que estos tres doctores. Este publicó en 1889, el mismo año en que Freud trata a Emmy von N., el caso de una histérica que, sorpresa, a los trece años, cuando su primera menstruación, acusó crisis violentas por su mal encuentro con la sexualidad. Con el propósito de detener las hemorragias tomaba baños fríos. (11) Este tratamiento salvaje le causa fuertes estremecimientos, cae enferma y se hunde en un delirio. Sus menstruaciones sólo reaparecen cinco años más tarde, acompañadas de estremecimientos y espasmos. Este estado fue sustituido por una grave crisis histérica. Janet constata entonces la repetición de la crisis y la amnesia de la paciente en esos estados normales. Gracias a la sugestión, la hace regresar al momento del trauma a sus trece años, y la cura prohibiéndole interrumpir sus menstruaciones.

Se encuentran en este caso todos los ingredientes de una histeria de la belle époque: mal encuentro con la sexualidad, idea fija, repetición del trauma, etc. Sin embargo, Janet no concluyó en la causa sexual y no se circunscribió tampoco al conflicto del sujeto histérico. Según él la histérica sufre de una conciencia debilitada que la conduce a la disociación y la somete al poder exorbitante de una idea fija subconciente. No es pues falso que el psicoanalista Alfred Lorenzer haya visto en Janet un precursor de aquellos que renegaron del psicoanálisis freudiano

dado que este está basado en la teoría de las pulsiones.

Volvemos a Freud. Investigador prodigioso que no ha escondido jamás sus fuentes, admitiendo que la idea de la etiología sexual, más bien la ha aceptado que encontrado solo. Precisa, no obstante, "que una cosa es enunciar una idea sólo una vez, bajo la forma de una efímera intuición y otra es tomarla en serio, en su sentido exacto, realizándola a través de todos sus detalles y conquistando su lugar entre las verdades reconocidas" (12). Esto es consecuencia del amor de Freud por la verdad.

Charcot, Breuer o Chrobak habían recibido el mensaje de parte de las histéricas en esos últimos decenios del siglo XX. Pero ellos no capturaron el hecho.

Si la sexualidad no subió antes a la escena tramada por la ciencia, es porque la religión y el arte sabían ocuparse muy bien del goce. Así el Renacimiento permanece todavía solidario a Platón quien ha excluido de la triada: amor celeste, amor humano, amor bestial, a esta última forma de amor. (13)

¿Esto quiere decir que la obra de Freud había marcado el retorno de la monstruosidad sexual? No. Otros serán los encargados de ese retorno sin haber experimentado el menor daño en cuanto a su respetabilidad.

Freud, por el contrario, se queja del mal recibimiento que se le ha reservado a su axioma, a saber que las neurosis tienen una causa sexual. Hasta sus amigos se alejan: "un espacio negativo se formó alrededor de mi persona". (14)

¡Extraña fórmula!. Lacan se hace eco de ese "espacio negativo" cuando describe la tradición moralista en la cual se inscribe la verdad freudiana: Saint Thomas, La Rochefoucauld, Nietzsche. Esa tradición conduce a la perspectiva negativa de la "Genealogía de la moral" según la cual "el comportamiento humano es, como tal, engaño" y Lacan nos enseña: "Es en ese hueco, en ese bol que viene a verterse la verdad freudiana". Pero ¿cuál es esa verdad?.

La respuesta de Lacan es muy clara: "Eso que en ese momento irrumpe, con gran ruido, es el instinto sexual, la libido". (15)

Si bien Charcot, Breuer y Chrobak han presentido el rol de la sexualidad en la neurosis, es Freud quien ha elevado la sexualidad a la dignidad de la causa y la libido es la piedra del escándalo de la etiología sexual. Y ha sido sólo Freud quien supo decir algo esencial sobre este elemento que es "la presencia efectiva, como tal, del deseo". (16)

Es necesario releer los textos que Freud ha escrito en los primeros años de su amistad con Wilhelm Fliess, entre 1893 y 1896, el año de la muerte de su padre, donde comienza su "autoanálisis". No voy a desarrollar aquí una lección sobre



ese período sorprendente por su productividad. Me limitaré a tres incidencias de la libido. Deberían bastar para que ustedes perciban una tópica más incisiva, más secreta que la que Freud construirá más tarde, una tópica compuesta de excesos, de faltas, de pérdidas y de agujeros.

Vean por ejemplo como explica Freud en 1894 la neurosis de angustia, tal como la observa en las vírgenes, puritanas o mujeres a las que su pareja les impone un coito interrumpido.

Remarca que en esos sujetos la tensión física (llamada más tarde "excitación sexual") aumenta de manera desmesurada (*ins Ungemessene*) sin que esa tensión se pueda relacionar a lo psíquico. Resultado: "el afecto sexual" no puede producirse y la energía física (la tensión) es entonces desviada sin que pase por el psiquismo. Luego de su desviación, se transforma en angustia. La neurosis de angustia se explica pues por una falta de afecto sexual. Ahora bien, el nombre que Freud da a ese afecto no es otro que el de libido.

Segundo ejemplo: en enero de 1895 -fecha de la publicación de su artículo sobre las neurosis de angustia- Freud envía a Fliess un manuscrito sobre la melancolía. Parte de que existe una correspondencia entre duelo y melancolía y afirma que se trata en la melancolía de una pérdida que tuvo lugar en la vida pulsional. La melancolía, escribe, consiste en una pérdida de la libido. La melancolía acusa por su dolor un empobrecimiento de la libido que escapa por un orificio del psiquismo. (18)

Ultimo ejemplo: las neurosis de defensa. La histeria de defensa provee a Freud del argumento que falsifican las etiologías de P. Janet y J. Breuer. Las "enfermas inteligentes" le han dado la prueba que en ellas la escisión de la conciencia no jugaba ningún rol. La etiología freudiana no carece de ética.

Los sujetos que demandaron la ayuda de Freud estaban enfermos cuando una "representación incompatible", ligada a una experiencia o a un sentimiento sexual, se había presentado a su yo: La representación en cuestión despertó allí un afecto tan penoso que el sujeto, incapaz de resolver la contradicción (entre el yo y la sexualidad), suprime la representación. El afecto penoso pasa entonces al cuerpo, donde forma por conversión un síntoma. El conflicto no resuelto daña entonces permanentemente al yo.

Freud ilustra esta teoría de la histeria de defensa con varios recortes clínicos que nos muestran muy bien el empleo que hace de la libido cuando interpreta el síntoma. Así, menciona el caso de una joven mujer casada, que sufre de impulsos suicidas, queriendo arrojar por la ventana.

¿De dónde viene esa idea pregunta Freud?. La paciente le explica que la

insatisfacción en su vida conyugal produce en ella representaciones eróticas cuando ve un hombre. Y Freud responde: es porque usted se considera en esos momentos una persona abyecta que quiere tirarse por la ventana. ¡Interpretación psicoanalítica! (20). Equívoco, ella apunta también a la pulsión a la cual Lacan la liga.

Lacan sitúa la sexualidad entre dos extremos. En uno de esos extremos se encuentra el significante primordialmente rechazado sobre el cual se construye el síntoma. En el otro extremo se encuentra la interpretación que por su metonimia se asimila al deseo inconsciente. En el intervalo se encuentra la sexualidad bajo la forma de pulsiones parciales.

Estos tres ejemplos deberían ser suficientes para que se comprenda el impacto de la libido sexual tal como Freud la ha captado hace casi un siglo. No se contenta con pensarla como una fuerza oscura. Pone más bien el dedo en los lugares donde ella hace intrusión, desbaratando todos los sistemas de equilibrio entre el cuerpo y el alma. Con su "color de vacío" derriba las representaciones.

Entre 1893 y 1896, Freud diseñó las cartas de las migraciones de la libido en las psiconeurosis, descubrió el inconsciente e inventó el procedimiento para desocultarlo.

## NOTAS

(1) J. Lacan, "Compte rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique", *Ornicar?*, n°28, p.13: "(...) Freud à l'époque (de l'Esquisse) articulait déjà la structure même qu'il installerait comme inconscient, dans la ligne du partage qu'il traçait entre suggestion et hypnose". En español en "Reseñas de Enseñanza", p. 15, editorial Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984.

(2) S. Freud, "Briefe an Wilhelm Fliess (1887-1904)", Francfort, 1985, "Manuscrit E" (que l'éditeur date -avec réserves- du 6 juin 1894). Ce manuscrit porte le titre: "Comment naît l'angoisse" (*Wie Angst entsteht*). En español en *Obras Completas*.

(3) *Ibid.*, p. 66, O.C.

(4) S. Freud, "Pshyco-Analysis", *Gesammelte Werke*, tome XIV, p. 302, O.C.

(5) S. Freud, "Zur Psychotherapie der Hysterie", *Gesammelte Werke*, tome I, p. 253, O.C.

(6) *Ibid.*, p. 256, O.C.

(7) *Ibid.*, p. 258, O.C.

(8) *Ibid.*, p. 133, O.C.

(9) *Ibid.*, p. 257, O.C.

(10) S. Freud, "Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung", in *Gesammelte Werke*, tome X, p. 51, O.C.

(11) Ce cas est cité et résumé par Alfred Lorenzer dans son livre "Intimität und soziales Leid. Archäologie der Psychoanalyse", S. Fischer, Francfort/M., 1984, p. 99-113.

(12) S. Freud, *Gesammelte Werke*, tome X, p. 52-53, O.C.

(13) E. Wind, "Pagan Mysteries in the Renaissance", Oxford University Press, 1980, p. 139.

(14) S. Freud, *Gesammelte Werke*, tome X, p. 50, O.C.

(15) J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique*

*psychanalytique*, p. 18-19. En español "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica", Paidós, Barcelona, 1983.

(16) J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p.

140. En español "Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis", Paidós, Buenos Aires, 1987.

(17) S. Freud, "Manuscrit E", "Comment naît l'angoisse", *Briefe an Wilhelm Fliess (1887-1904)*, *op. cit.*, pp. 71-76, O.C.

(18) S. Freud, "Manuscrit G", "Mélancolie", *loc. cit.*, p. 96-104, O.C.

(19) S. Freud, "Die Abwehr-Neuropsychosen", *Gesammelte Werke*, tome I, p. 59-65, O.C.

(20) *Ibid.*, p. 70-71, O.C.

(21) J. Lacan, *Le Séminaire*, Livre XI, p. 160-61.

## EL PADRE Y EL LAZO SOCIAL

Sonia Alberti

Lacan tenía una expresión, él se preguntaba: "¿Qué es lo que hace lazo social?" -en francés esta expresión se dice: "Qu'est-ce que fait lien social?"-. Lien, ligazón, vínculo, al haber sido traducido al portugués por lazo, nos remite no solamente a una significación genuina de la lengua portuguesa -el lazo social, el lazo político, el lazo familiar- sino también a un equívoco permitido en esta lengua con la palabra nudo.

Feliz equívoco que nos aproxima la cuestión de Lacan -lo que hace lazo social- a otra cuestión lacaniana: ¿qué es lo que permite que lo real, lo simbólico y lo imaginario se junten para que el campo de lo social se constituya?

Si es necesario el síntoma para abrochar los tres discursos en el sujeto, ¿qué es lo que es preciso para amarrar los tres registros en lo social?

Doy por descartado la hipótesis que sean los cuatro discursos.

Si parto de ese postulado es para apuntar al hecho de que los tres registros -real, simbólico e imaginario- preexisten a lo que haría lazo social, lo que afirma nuestro trabajo de verificación, de que el padre tiene que ver con eso.

Me explico: el padre, tal como Freud lo introdujo en el psicoanálisis, a través de *Totem y Tabú*, el padre de la horda primitiva, ese padre terrible, tirano, que sólo procuraba su propio goce y que podríamos identificar como el padre real; después el padre muerto, al cual se encadenan las leyes de la prohibición del incesto, o sea los tabúes y que podríamos identificar al padre simbólico y finalmente el padre en todas sus versiones de la clínica de los neuróticos que podríamos aproximar al padre imaginario, ese padre o esos tres registros del padre se inscriben en el sujeto desde siempre, quiero decir, lo que lo constituye en cuanto sujeto deseante desde el momento de la inscripción de la metáfora paterna. Eso genera el discurso que inscribirá al sujeto en la relación con los otros. Como dice Freud, en el *Proyecto...*: todo acto es desde el inicio, o sea desde la primera acción específica, un acto moral. ¡Pero eso todavía no hace lazo social!

No podemos decir que la relación del niño con la madre es del orden del lazo social. En realidad la inscripción del sujeto en la relación con los otros, relación ésta que Lacan apuntó entre los dos numeradores de los cuatro discursos, sólo podrá comenzar a establecerse con el advenimiento de la identificación

primaria al padre. *S1* -el significante amo que engendra *S2*...- y todos los otros significantes, es fundamental para el establecimiento de cualquier lazo social.

¿Qué verificamos en la clínica?. Verificamos que muchas veces, diría la mayoría de las veces, la queja sintomática para retomar una expresión de A. Quinet, apunta a una dificultad de anudamiento de los tres registros -RSI- en el vínculo social del sujeto.

En la histeria : yo no tengo lugar en la sociedad, en la escuela, en mi trabajo, en mi profesión; en la fobia: yo tengo miedo de hablar en público, no soporto estar en medio de mucha gente; en la neurosis obsesiva: yo tengo varias amantes, pero quedo impotente con mi esposa, y ya estoy en la tercera tentativa o simplemente: yo no consigo relacionarme con las personas siempre que no sea en el ámbito de mi trabajo; en fin, sólo para tomar algunos ejemplos, el sujeto se queja de una dificultad en establecer un vínculo social, dificultad que lo deja, depende de cada uno, más o menos involucrado, relacionado.

Si la constitución del sujeto surge del propio hecho de que desde el inicio todo acto es moral, si eso se solidifica a partir de la función de la metáfora paterna, una pregunta que podemos hacer, desde ya, es si justamente una falla en esa "solidificación" no retornaría también en esta queja sintomática del neurótico que viene al analista.

De cualquier forma, podemos partir de la observación de que en el lazo social retorna también lo reprimido en el caso de la neurosis. Y siguiendo la huella de Freud con Lacan, eso es propio de la cultura. Y lo que es propio de la cultura que mantiene un lazo con el sujeto, eso también es propio del malestar en la civilización. El malestar en la civilización, a su vez, revela el hecho de que jamás será posible abrochar totalmente los tres registros -lo simbólico, lo real y lo imaginario-, de forma que del lado del sujeto siempre algo hace síntoma y, del lado de la cultura, rechazo del padre (en francés es *père-a-versión*) (aversión). En el seminario VIII, *La transferencia*, Lacan propone una circularidad: cultura-perversión-sociedad-neurosis. Esto, finalmente, implicaría que se podría establecer un nuevo lazo social desde el tratamiento psicoanalítico y desde el psicoanálisis.

Cuando Lacan, en 1970, establece los cuatro discursos, es justamente lo que él ve: incluido en el ámbito de las relaciones humanas un lazo social en el cual el agente no se identifica, ni se soporta del nombre del padre. Así yo plantearía hoy la hipótesis, que ese más allá del padre, con el cual tropezamos algunas veces en la obra de Lacan, se presentifica en lo que dice respecto al lazo social en el discurso del analista. Eso no significa ni que entiendo al discurso del analista como

el mejor lazo social ni tampoco que la única forma que tiene el sujeto marcado por la función paterna de escapar del drama del malestar de la civilización sea por vía del análisis.

Pero entiendo que la formalización del discurso del analista tal vez nos permita algunos parámetros para estudiar la relación entre el padre y el lazo social, sin caer siempre en la repetición de la triangulación edípica.

Así me gustaría traer un caso, de la literatura alemana de comienzos del siglo, que cuenta la historia de un joven y de su padre. Desde ya, el título de esta obra es insinuante: "*El acusado no es el asesino, sino es el asesinado*", el autor es Franz Werfel, y la fecha de la primera edición es la misma de "*Más allá del principio del placer*".

Como acápite del libro, un trozo del poema del mismo autor, titulado; "Padre e hijo":

"ahora estamos divididos!

(...) De la misma manera que estábamos antaño,

en el amor sin límites, espacios infinitos

hoy suponemos en sueños

(...) y en la más silenciosa ternura cae el espacio."

Se trata de una novela en la cual justamente está en juego un exceso de autoridad paterna, el aniquilamiento del hijo frente a este padre -hasta físicamente el hijo es magro, delgado-, la total ausencia de ternura del padre hacia el hijo. El padre es militar y desde muy temprano coloca al hijo en una escuela militar -ocho, nueve años- y exige de éste una disciplina en casa tan militar como los instructores de la escuela donde está interno. El único espacio para retozar del niño son los domingos cuando viene a almorzar a casa de los padres, lo que también resulta y termina por ser un suplicio porque no posee ropas adecuadas para salir a la calle y tiene hora estricta para salir del cuartel y llegar a casa, de manera que jamás hacía este trayecto sin preocuparse de un posible atraso que podría significar terribles reacciones del padre, quien normalmente colocaba al hijo en un estado de eterno exámen.

Marcado así en la vida, absorto en un terror constante, no sin dejar de sentir un cierto toque de autocompasión, Karl jamás hizo lazo social con sus colegas (si a veces se relaciona es por simple identificación imaginaria). Vagamente se acuerda de pequeñas observaciones, de estos colegas, durante la única visita que hace al parque de diversiones a los trece años. Es el único momento en toda su relación con el padre, -de la infancia y de la adolescencia-, que marca en el padre

la falla. Es que el padre se siente obligado a llevarlo al parque de diversiones, porque su padre, o sea el abuelo paterno de Karl, había hecho lo mismo en el día de sus trece años. Es en el momento en que Karl se acerca al parque que él reconoce por la descripción que uno de sus colegas de la escuela militar le había hecho; parque de diversiones que, evidentemente, los otros niños de ciudades pequeñas conocían desde hacía ya mucho tiempo.

Karl crece en un hogar de tal forma rígido y disciplinado que el niño vive en la angustia constante frente a un padre realmente vociferador y que no lo nombraba "hijo" jamás, sino "cabo raso". No se trata de un padre schreberiano, pero sí, si eso fuera posible imaginar, de un padre que realmente es el caballo del pequeño Hans, con la única pero fundamental diferencia de que él no podría jamás comerlo, pero sí injurarlo siempre.

En el desarrollo de la novela, el desinterés que el padre tenía por el hijo -desinterés jamás correspondido, pues el niño nunca dejó de apelar al padre- se agrava y, finalmente, después de la muerte de la madre -que realmente murió de disgusto por una vida militarmente impuesta por el marido-, ese padre se declara afecto al gozo de la posición social que adquiere por condecoraciones y por el generalato, a través del cual es muy respetado en los altos círculos sociales, casándose nuevamente con una mujer de alta sociedad, viviendo entre bebidas importadas, sirvientes y un prestigio enorme en el ejército, dejando a su hijo totalmente desprovisto financieramente, pues afectivamente lo estaba desde siempre. El jovencito vivía de la pobre asignación que recibía del ejército, como alumno de la escuela de oficiales. Cantidad que no permitía ningún acceso al placer. Descendiente por parte de padre de una estirpe de militares famosos, Karl, estaba siendo formado para seguir la tradición de la familia. Años después, en una de las charlas del padre podemos leer: "no olvide, usted no es responsable de usted sólo sino también por el nombre que lleva. Yo ejercí mis responsabilidades como usted, ahora, es usted el que debe ejercer las suyas en relación a mí." (Pág. 49).

Sólo que el padre exagera, y es en ese exceso, que la angustia se hace más fuerte de lo que la tradición implica. Si Karl no tiene más síntomas de angustia, es porque el peligro no es imaginario, sino es real.

Aterrorizado, Karl tiene ideas suicidas y si no se mata realmente es por causa de ese paseo en el parque de diversiones, único recuerdo que conserva de un momento en que se vió más fuerte que el padre; es que su padre lo llevó al parque con ropas civiles en las cuales no estaban sus insignias -literalmente. El padre no sólo no compraba ropas civiles para el hijo, tampoco lo hacía para si

mismo y Karl, que es el propio narrador de la novela, describe su espanto frente a la visión del padre maltratado, en el mismo sentido de la denuncia del niño del cuento "*Las ropas nuevas del rey*". Su padre estaba desnudo, y la primera reacción, en el alma del jovencito, es una onda de ternura y compasión, en ese único día en que descubre, al lado del padre, los placeres de la infancia -no sin temer, durante todo el trayecto el odio del padre. Pero luego, Karl comienza a sentir placer también en el sufrimiento del padre sometido a ese deber de conducir el hijo en medio de la plebe.

Por primera vez en su infancia, Karl, vivencia la salida del discurso del amo y percibe, o mejor, aprecia, goza, la falla del Otro ridiculizado, donde el paseo se transforma en un paseo entre dos discursos (del amo y de la histórica). Yo me atrevería a decir que solamente en este momento, Karl, narra una experiencia subjetiva de inscripción en el lazo social. Hasta entonces, Karl, estaba petrificado en el lugar de la producción, que Lacan ubica en el denominador derecho del discurso del Amo, jamás pudiendo ocupar el lugar del agente.

La culminación de este paseo por el parque de diversiones describe, finalmente, una vuelta más: padre e hijo entran en el tren fantasma. El texto narra: "como estaba oscuro, Dios había quitado el padre de mi lado. Yo no lo veía(...).

Brujas cabalgaban, mientras el viento invernal arrancaba los pinos (...). Las algas sucumbían como velos, lentamente flotaban aguasvivas gigantes, monstruos marinos, montañas, vientos que rompían puentes, lechuzas, otras visiones aterradoras, hasta que Samiel aparece envuelto en un manto de rojo fuego desde dentro de la caverna: yo conocía esta historia muy bien". Un colega se la había contado. "¡Samiel, socorro!", gritaba una voz desde el viento. "Nosotros continuábamos en la oscuridad. Entonces oí la voz de mi padre: "¿Qué fue eso?", me preguntaba. No como alguien que examina, sino como alguien que **no sabe**." Eso fue el Francotirador", le respondí. "¿Y qué es eso, francotirador?", oí su voz. "Francotirador es una ópera", respondía yo, midiendo, palabra por palabra como un maestro. "¿Una ópera?". Y el narrador concluye: el padre preguntaba por preguntar, pero para el hijo esa ignorancia del padre apuntaba a un mundo en el cual aquel no lo podría acompañar más, y el hijo había vencido al padre. El discurso de la histórica se instala definitivamente, teniendo como producto el saber.

Después del tren fantasma, dos eventos finales del paseo marcan su vida: el primero, el padre compra dos chocolates calientes y tres caramelos de los cuales sólo se queda con uno, dando dos al hijo. "Mi corazón se avergonzaba. ¡Este era

mi padre, el grande, el omnisciente, el omnipotente!. ¡Yo lo amaba!. Yo clamaba por su amor... ¿Hacia dónde iba mi alma infantil rasgada en la ambivalencia de los sentimientos?”. Werfel, el autor, no se deja engañar por el hecho de que esa ambivalencia, ese amor al padre, frente a una señal tan tenue como un caramelo, es en realidad, demanda de amor.

Finalmente, el último acontecimiento: frente al stand de tiro del parque el padre quiere examinar públicamente la puntería del hijo que, disminuido por la situación, falla repetidas veces (tal como el francotirador en la ópera). El juego consiste en tirar bolas a muñecos que en fila se movían en el interior del stand. Cada muñeco representaba un personaje, evidentemente no faltaba el muñeco con trazos de oficial.

“En las articulaciones de mi mano, jugaba un sentimiento dulce y venenoso (...), la boca cerrada del oficial parecía querer decirme: Yo! Yo!. Karl lo veía, pero erraba la puntería. El padre, al lado, ridiculizado frente al pueblo que se juntaba para asistir a la escena, vociferaba. Karl fallaba nuevamente. “Cabo!, Cabo!”, gritaba el padre. “¡Dios! pensaba el hijo. ¡Yo lo haré, yo lo voy a hacer!. ¡El mismo lo está ordenando!. ¡El mismo! ¡él mismo!”. “Yo contraía todos los músculos, y en tanto brotaba un grito de guerra salvaje, tiraba la bola con tanta fuerza que yo mismo caí, inconsciente”. Karl había alcanzado al padre en persona, tirando lejos su sombrero, y haciendo sangrar su nariz. “Yo vi la sangre chorrear de su nariz, un dolor inmenso me invadió, y yo ya no aguanté más”, y Karl entra en coma por tres meses.

Este paseo permitió a Karl un movimiento entre los dos discursos, al punto de poder salir del discurso del Amo para volver a él en posición de S, no sin entrar luego en coma. Toda su adolescencia -que termina recién a los veinticinco años- es tiempo de elaboración de ese pasaje y es descripta en el resto del libro, con todas las angustias infantiles.

Alrededor de los veinte años o sea siete años después, Karl llegaba a la conclusión: “yo no soy un hombre, yo soy solamente un engaño (...). Sí, yo no quería nada humano para mí”.

El está en prisión por haber participado de un complot anarquista para matar al zar de Rusia, en mayo de 1913.

Primer lazo social que Karl hace fuera de la escuela militar, a través de un vecino de pensión que lo lleva a frecuentar las reuniones secretas de los anarquistas. Allí Karl entra en contacto con otros hombres que dialectizan el discurso del Amo al cual, año tras año, es sometido en el ejército. Se discutía sobre Proudhon, los utópicos, Stirner, Bakunin, Kropotkin, etc. (Pág 66), o sea al

participar de estas reuniones, Karl experimentaba el valor de saber, en cuanto agente, del lazo social, por donde, en cuanto producto, como efecto de eso, concluye no ser un hombre, ser un engaño, ni querer nada de humano para sí. Karl es un objeto atravesado por el sufrimiento.

Es aquí, que también Karl se enamora. Sinaida es una anarquista, linda a los ojos de Karl, tan linda y maravillosa, que el hecho de renguear de una pierna es no sólo prácticamente imperceptible, sino, a decir verdad, aún más atrayente (la mujer castrada muestra la propia castración). Amor platónico por Sinaida que, en una acción revolucionaria erró el tiro y en lugar de matar al noble Tula mató a un niño, lo que la dejó para siempre psíquicamente estéril e imposibilitada de amar a un hombre. Karl sufría.

Es en un cuarto tiempo, como que algo de la posibilidad del discurso del analista se deja entrever, a partir de una escena que ahora voy a relatar.

Suponiendo que sería ejecutado en represalia por el complot contra el zar, Karl que está preso es transferido a la ciudad y al cuartel del padre. Este, ya ocupaba el más alto cargo; todos le temen y le obedecen; las ideas que pasan por la cabeza de Karl en las interminables horas de espera para ser atendido por el padre, preanuncian que hoy él le dirá toda la verdad y que finalmente el padre tendrá que comprenderlo. Nuevamente la apelación al padre. Pero ya en el carruaje, Karl, comenzará a observar que la poca ropa que vestía -el uniforme militar- tenía que ver con aquel. Después, nuevamente el narcisismo, donde Karl pensó que pasase lo que fuese, lo que le iba a acontecer en aquella hora y de lo que iba a ser dicho en aquel diálogo, dependía el destino de toda la humanidad.

Finalmente es conducido delante del general. Mas el general estaba marrón, con manchas violetas, ojeras, con la mano temblorosa -estaba envejecido. Asimismo, después de algunos minutos, se levantó y dijo: “¡Teniente Duschek!. Usted es una mancha vergonzosa de las fuerzas armadas!”. El narrador continúa: “mi boca estaba abierta, yo sentía casi una sonrisa”. Furioso, el general ordena que no se ría y pregunta si él había cometido los crímenes de que es acusado: reunirse con elementos subversivos, haber bebido, haber atacado al mayor que dio la orden de prisión a los anarquistas durante la reunión (el ejército no sabía del complot). A todos esos crímenes, Karl consiente y piensa: Ahora voy a decir la gran verdad. Endereza su postura y dice: “Padre”. El general responde: “¿Qué quiere decir eso?” y él repite: “Padre”. Y el general sólo consigue decir que en el ejército no hay relaciones de parentesco y como respuesta, el hijo con odio exclama: “¡Yo me cago en tu ejército!”. El padre herido golpea al hijo, hiriéndolo en el rostro.

El odio de ambos hace que Karl salga del cuartel general sin ser ya detenido por nadie y por nada, con un único pensamiento: venganza. El quiere matar al padre, de lo que empero, no tiene conciencia. Cambia de ropa y entra a una tienda a comprar un cuello duro.

Escoge el comunmente llamado "*Vatermoerder*", (o sea asesino del padre) "anticuado", dice la vendedora. Pero es lo que él quiere. Aprovecha la oportunidad para comprar también una cinta de luto. "¿Por qué hice yo esto?. No sé. Yo sólo sé que mi dolor era infinito y mi corazón se encontraba distante de casa." (Pág. 121).

Llega a la casa del padre, no hay nadie, y se esconde en la biblioteca donde le volvían innumerables escenas de la infancia aterrorizada. Encuentra una foto suya donde el terror parece haber sido captado. "¡Mi Dios!, exclama. ¿Ahí todavía vive?. Ese cadáver infantil, ¿por qué no se fue de mi sangre?. Rompí la foto. Mi corazón casi se rompió juntamente." El, el padre, no dejó de coleccionar aquellos trofeos. Otros recuerdos. Y la pregunta inquietante: ¿Por qué? ¿Por qué el padre guardaba todos esos trofeos en la biblioteca? ¿Para qué? (Karl dirige la pregunta a los objetos allí guardados) ¿él los guardaba para mantener el recuerdo de que subyugaba al hijo? ¿O porque lo amaba?.

Los objetos no responden (eso está literalmente en el texto- Pág. 126). Y Karl concluye: "Yo los entendía. Era necesario que lo hiciese". Y lo haría con uno de aquellos objetos -una pesa de mano, con la cual había sido muchas veces obligado a hacer ejercicios-.

Nuevamente una pregunta: "¿Pero qué es lo que yo quería allí? Todavía no sabía. Yo no sabía nada". La llave gira en la puerta. El mayordomo ayuda al padre a desvestirse. Nadie sospecha la presencia del joven. Este se siente avergonzado de ver al padre desvestido, y da vuelta la cabeza para no verlo. Pero el padre no está más con su salud plena. El mayordomo sale, el general apaga la luz. La sangre volvía a correr en la cara de Karl debido a la agresión del padre. El padre duerme. Karl se hace presente, el general se despierta y se asusta. En la persecución, con la mano levantada, empuñando la pesa de mano, Karl se preguntaba frente al viejo doliente: "¿Dónde está el general?" -una pregunta que se hiciera a los trece años; se da vuelta el padre desencajado, sin uniforme. La persecución continúa, hasta que el padre no aguanta más correr en torno a la mesa, sus ropas caen y el hombre cae de rodillas y dice: "Hágalo rápido!". Y Karl no lo quería hacer. "¿Esto será papá?" "Yo no sé. Pero yo no mataré ese viejo, porque yo no sé si es cierto. No, yo no soy un asesino. ¡Oh! ¡Dios! Es nuestra sangre que de mi cara cae a Tierra". El hijo dice todavía al padre, "¡ve a dormir!" y recién entonces puede salir a la

calle, puede salir del ejército, puede comprar un pasaje y dejar todo eso atrás.

Frente a una noticia del diario sobre un parricidio, al día siguiente, Karl, ponderará: "Todo padre es Layo, aún aquellos que aparecen como tiernos, él es odiado y amado, no por ser malo o bueno, sino por ser padre.

Todo padre alejó a su hijo, por temer que éste lo destituya de su lugar, es decir, devenir algo diferente, escoger una profesión que no sea aquella que él mismo ejerce. El padre teme que su hijo no reproduzca su propia visión del mundo, sus intenciones, sus ideas, más aún, que las desvalore, las desmienta, para hacer surgir allí su propio deseo. La fuerza pulsional de nuestra cultura se llama violencia y la educación no es sino el goce de esa violencia fundada por el odio, reconocimiento de los propios errores a partir de la sangre del semejante. Así, el acusado de ese asesinato no es el hijo, sino el asesinado.

El amor del hijo por su padre, continúa el narrador, me alejó de todo el resto de mi vida, me está llevando, para mi desgracia, hasta el desborde.

Muchos, millares, millones de personas prefieren quedar encapsuladas en las oscuridades de su infancia. Pero yo reconozco ahora una cosa: nada importa tanto, si no lleva a la verdad (*Wirklichkeit*); es la siempre renovada y reconocida verdad que Werfel reconoce; jamás se dice toda, "¿será éste, papá?, ya no estoy tan seguro" y "cuando perseguí a mi padre en la biblioteca, fue la primera vez que pensé en mi hijo. Ese fue el profundo misterio de aquella noche."

El objeto que no responde cuando Karl pregunta lo que el Otro desea, objeto cortante, golpeador, vaciado de sentido; el padre sin insignias, que se va desnudando; el objeto que toma con la mano levantada, transformándose, él mismo, en un cuerpo vigoroso que, como una hoz puede matar al padre; todo esto hizo pensar a Karl en el propio hijo, produciendo un S1.

El narrador finaliza la novela diciendo que jamás terminará el malestar en la cultura (el libro es escrito hacia el final de la primera guerra, cuando Freud ya no puede dejar de suponer que la pulsión de muerte existe). La Humanidad no se soporta, escribe Werfel y Karl quiere desatar los lazos que hacen caer a su generación por tierra, dejando caer ese S1 producido aquella noche.

Pensé que este caso tal vez nos pudiera orientar en la discusión sobre el padre y el lazo social, en la medida en que apunta hacia la constitución gradual de los cuatro discursos en la vida de Karl, constitución que permite un abrochamiento entre lo simbólico, lo imaginario y lo real en el campo de lo social.

En el comienzo, la presencia tan marcada de un padre todopoderoso impide que los lazos sociales se dialecticen.

Faint, illegible text covering the majority of the page, likely bleed-through from the reverse side.

**CONJUNCIONES**

## LA JERGA Y LA ESCUELA

Daniel Cena

### *La Jerga*

Jerga y Escuela son dos términos que debemos ver cómo se combinan y qué significan. Ya hace tiempo que trabajamos el concepto de escuela; lo novedoso para mí es relacionarlo con la palabra jerga.

¿Qué es una jerga? La definición que encontramos en el diccionario es la siguiente: se trata de un lenguaje especial, este *lenguaje especial* es el que hablan entre sí los individuos de ciertas profesiones o grupos. También nos advierte que en español, la terminología que designa a estas hablas especiales es imprecisa, así encontramos una serie de términos para referirse a ellas: jerga, jerigonza, jácara, germanía, galimatías.

El registro de palabras comenzó en los siglos XVI y XVII con la edición de los primeros diccionarios, cuyos autores transcribieron esencialmente la lengua escrita, dejando fuera los vocablos de uso cotidiano. Estos últimos eran palabras de uso familiar o coloquial, y si figuraban en los diccionarios lo hacían bajo la advertencia de “no convenientes para hablar correctamente”.

“Palabrotas”, como se les dice a los niños actualmente, “palabras sucias”, que se oponían al “bien decir”, la palabra escrita era considerada como paradigmática.

La invención de los diccionarios tiene como consecuencia la instauración de una división en el habla: “el lenguaje considerado culto” y “el lenguaje vulgar”, el argot. Por eso los lingüistas afirman que antes de los mismos el argot no existía, todas las palabras eran igualmente válidas, sobre todo en las culturas sin escritura.

Más allá de lo establecido por el amo, circula una lengua del “submundo”, propia de los mendigos y los criminales. En el siglo XV los mendigos y vendedores ambulantes de París utilizaban un habla particular que los caracterizaba, designada con el término “argot” a partir de 1634; en el siglo XVII los ladrones la adoptan haciéndola suya. En Inglaterra, esta habla especial recibe el nombre de Slang, vocablo que aparece en 1850 y se refiere al habla informal o coloquial.



El origen etimológico de argot y de slang es impreciso, lo mismo ocurre con el término que designa el habla especial en la Argentina: el lunfardo. Esta palabra parece sin embargo derivar de *Lombardo*, que en sus orígenes quería decir ladrón; su uso se generaliza para designar el habla especial del hampa porteña.

La característica de estas hablas especiales es su anonimidad, el creador del argot es el pueblo. Por eso tiene también un valor social, pues sirve para identificar por su uso a determinados grupos sociales. Es por ello que algunos lingüistas opinan que el argot es un instrumento de la lucha de clases, expresa un conflicto social, ya que por medio del mismo el pueblo manifiesta su desprecio por los usos que impone la burguesía. "El lenguaje bello y correcto" pertenece a las clases altas, a los "dueños" del poder y de la cultura, que quieren imponer sus formas a toda la sociedad. Las clases bajas se "vengan" de esta voluntad dictatorial de los amos creando argotismos.(1)

Lengua sucia, lengua del hampa, palabrotas, hablar incorrecto. ¿Supone esto que la mayoría de los términos se refieren a la sexualidad? Según las investigaciones lingüísticas no, ya que los datos estadísticos demuestran que sólo un diez por ciento de los vocablos empleados en el argot tiene este sentido. Ahora bien, si los amantes en sus encuentros amorosos emplean exclusivamente este vocabulario es porque de otro modo deberían expresarse con palabras científicas, lo que según la opinión de los lingüistas (y de todo el mundo, de hecho) no se adaptaría muy bien a las circunstancias.

Volvamos a nuestro diccionario. Al identificar el argot o el término germanía con el lenguaje propio del hampa, nos dice que éste presenta características peculiares: acopio de sinónimos en determinados campos semánticos, alteración del orden habitual de las sílabas (lengua revesada), adición de elementos silábicos y fragmentación de las palabras para evitar su reconocimiento. Por lo tanto la motivación fundamental de su empleo obedece a la necesidad de no ser entendidos por quienes no pertenecen al grupo de los iniciados.

Pero jerga también significa un lenguaje difícil de comprender y es sinónimo de jergonza, que significa: galimatías, es decir un lenguaje o discurso enrevesado e incomprensible. Galimatías también remite a extravagante, se usa para designar una acción extraña y ridícula. El término es de origen francés, y según ciertas fuentes se trataría de una invención del ingenio popular, ya que provendría de *barimatía*, alteración de *Ab Arimathia*, sobrenombre de "José de Arimatea". *Barimatía* era un término de uso popular con el que se aludía a un país lejano y de lengua extraña, de allí su significación de lenguaje incomprensible por la confusión de las palabras y de las ideas. Según otras, su origen estaría en el bajo

latín *ballimathia*, canción obscena.

Por último tenemos el término germanía que proviene del nombre dado a ciertas hermandades formadas por los gremios de Valencia, especialmente famosas por haber protagonizado la guerra de las Germanías contra los nobles, a principios del siglo XVI.

### *La Jerga y la Escuela*

En relación al psicoanálisis y más específicamente a la escuela, varias son las consecuencias que se pueden extraer de las características de la jerga que acabamos de ver.

La jerga como habla especial de un grupo de individuos sirve para el reconocimiento y para la segregación, que este habla sea solamente entendible para quienes pertenecen a dichos grupos nos lleva al problema de la iniciación y de la secta. En cuanto al galimatías, éste aparece como lo que obstaculiza la transmisión precisa de ideas y lo podemos relacionar sin dificultad con el obstáculo a la transmisión del conocimiento científico.

No cabe duda que la jerga psicoanalítica se ha extendido más allá de las instituciones dedicadas a la formación de analistas; el impacto de ciertos vocablos, su uso frecuente en la cultura dan cuenta de ello, pero eso también ocurre con otras palabras pertenecientes a otros campos del saber. Lo que interesa señalar ahora es el uso de la jerga en la institución analítica.

Lo más fácil es relacionar este uso con la cuestión del reconocimiento. Se trataría de una identificación imaginaria.

Ocurre siempre que cuando uno se mete en nuestro campo comienza a utilizar significantes que corresponden al mismo. De este modo sin comprender bien su significado los utiliza para lograr efectos de reconocimiento, él: ¡Yo también soy de la banda!. Es entonces un problema de alienación, más precisamente de la 2da. alienación, la imaginaria, de un yo a otro yo. Pero ésta no se sostiene sin la función del ideal, de allí una dificultad propia del psicoanálisis y sus conceptos sobre la que ya volveremos.

Sobre este uso de los conceptos analíticos se puede ironizar, pero es un momento absolutamente pertinente. Se trata del primer "contacto", si puede decirse así, con nuevos significantes.

En el seminario XI, Lacan hace una breve referencia a este tema relacionándolo con su enseñanza; "No hay modo de seguirme sin pasar por mis

significantes, pero pasar por mis significantes comporta esa sensación de alienación que les incita a buscar, según la formulación de Freud, la pequeña diferencia. Desgraciadamente, esta pequeña diferencia, les hace perder el alcance de la dirección que yo les señalaba”(2). El problema no se limita pues, a la cuestión del reconocimiento con el semejante; lo que está en juego y dificulta la comprensión de los conceptos propios del psicoanálisis tiene que ver con algo que encontramos en su origen, en su fundación. Lo que está en juego es el nombre del padre, y es por ello que Lacan coloca al psicoanálisis entre la ciencia y la religión. Se trata por lo tanto de cómo resolver esta cuestión en la formación de los analistas; la religión siempre es la del padre, la ciencia, dice J.A. Miller, es un discurso que se supone que no sería el del padre.

Es en relación a esta dificultad que Lacan afirma hablando de Freud y de la relación que los analistas mantienen con su saber: “No fue solamente el sujeto supuesto saber. Sabía, y nos ha dado este saber en términos que podemos llamar indestructibles, por cuanto que, desde que fueron emitidos, sostienen una interrogación que, hasta el momento, nunca ha sido agotada. Ningún progreso ha podido realizarse, por pequeño que fuese, que no se haya desviado cada vez que fue dejado a un lado uno de sus términos en torno a los que Freud ordenó las vías que dejó trazadas, y los caminos del inconsciente.

La función, y al mismo tiempo, su consecuencia, el prestigio, por así decirlo, de Freud, están en el horizonte de toda posición del analista. Constituyen el drama de la organización social, comunitaria, de los psicoanalistas.”(3)

El abandono de los conceptos freudianos o su repetición ritual a modo de una jerga conducen al psicoanálisis a un terreno que lo aparta de las aspiraciones científicas de Freud y del propio Lacan, acercándolo al campo de una nueva mística o de una religión.

El problema entonces es que la alienación es siempre una cuestión de identificación, por lo tanto no es lo que conviene a la escuela, ya que la misma no resuelve la formación de los analistas por esta vía. Pero la identificación es además una conclusión, algo en lo que el sujeto se detiene, algo que interrumpe su dialéctica.

El uso de los conceptos analíticos al modo de jerga nos lleva a lo que Jacques A. Miller denomina “Significantes congelados”. Los conceptos de esta forma se intercambian como una jerga, se transforman en preceptos, contra esto sólo se puede oponer el trabajo y la elaboración. Se podría afirmar que a mayor identificación menor trabajo. En nuestro campo no encontramos solamente identificaciones a Freud, sino al mismo Lacan, lo que dió como consecuencia que

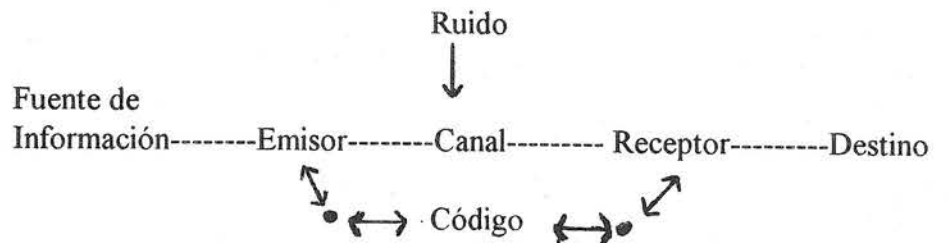
muchas veces se acusara al lacanismo de hacer uso de galimatías.

La encuesta de Glover a la cual se refiere Lacan en *Variantes de la cura tipo* se me ocurre que es un buen ejemplo del efecto de este tipo de relación con la teoría, que produce al mismo tiempo una cacofonía babilónica.

Si los conceptos no son trabajados, si no son articulados, si la jerga se limita solamente a tomar los significantes del otro como emblema, el efecto que produce en la supuesta trasmisión puede equipararse a un galimatías, es decir a ese lenguaje extravagante, ampuloso y ridículo que designa este término, y el resultado general es una confusión total.

Al respecto Lacan señala en varias ocasiones a la literatura analítica como delirante: “En un medio adecuado, donde reina una intensa preocupación por los hechos psicológicos, un sujeto que de todos modos tenga alguna propensión a ello puede llegar a cercarse de problemas incuestionablemente ficticios pero a los que les da consistencia, y en un lenguaje ya listo: el del psicoanálisis, que recorre las calles. Un delirio crónico es algo que tarda muchísimo tiempo en ir haciéndose, el sujeto tiene que invertir en ello buena parte de su vida, en general un tercio de la misma. Debo decir que la literatura analítica constituye en cierto modo un delirio Ready-made, y no es raro ver sujetos vestidos con esa ropa de confección. El estilo, por así decir, representado por estas personas, tan apegada de boca cerrada al inefable misterio de la experiencia analítica, es una forma atenuada, pero su base es homogénea a lo que en este momento llamo paranoia”. (4)

Si vamos a la teoría de la comunicación, que designa el proceso de utilización de un código para transmitir un mensaje o cierta información, podemos ver que la jerga o el galimatías, constituyen algo que en esa teoría se designa como ruido o redundancia. El esquema reproduce un proceso de comunicación:



En sentido amplio el ruido designa al conjunto de obstáculos que se oponen a la transmisión de un mensaje. Toda interferencia es considerada como un ruido. Para luchar contra dicho efecto se tiende a la hipercodificación, una de las

formas de evitarlo es la reducción de la polisemia; de este modo se logra luchar contra la ambigüedad de significado que puede desprenderse de un mensaje. Es de destacar que los lingüistas y especialistas en teoría de la comunicación consideran como ruido todas las formas patológicas del lenguaje oral y escrito, es decir las afasias y la agrafia. Es obvio que el intento de reducción de la polisemia mediante la hipercodificación nos hace pensar en el uso del matema. Pero la noción de redundancia nos lleva a otra cuestión, característica además de nuestro medio, el uso de la cita.

Cuando Roman Jakobson clasifica a los conmutadores, encontramos los mensajes que remiten a mensajes (5). Es el caso de la cita. El discurso citado es un discurso en el interior de otro discurso; el problema es que el mismo puede imponerse al nuestro y de este modo entorpecer la claridad de la comunicación. La cita sin embargo puede utilizarse para tapar un agujero, o para plantear nuevos problemas (6), aquí justamente se juega el destino de la lectura de un texto. ¿Se interroga al mismo? ¿Se lo repite?, son destinos diferentes.

La noción de redundancia se introduce en la teoría de la comunicación desde la retórica, y el concepto engloba los recursos pleonásticos. Recordemos que el pleonasma es una figura que consiste en el empleo de más palabras de las necesarias para decir algo, por ejemplo: "Lo ví con mis propios ojos". "Entrad adentro". "Subid arriba".

La redundancia se opone a la explicitud, a la claridad, pero la sobrecarga de palabras se realiza con el fin de dar a la expresión cierta gracia. Esta intención nos saca del principio económico de la comunicación para llevarnos a algo del orden de la satisfacción, en donde quien se satisface no es el destinatario del mensaje como en el chiste, sino el propio emisor.

En la historia de la retórica antigua, encontramos en sus primeros momentos la división de la misma en dos escuelas: el Aticismo, de las escuelas retóricas del Atica y el Asianismo desarrollado en Asia Menor. Los dos términos designan posiciones contrarias; así el primero dará lugar al clasicismo, mientras que el segundo es considerado como la primera forma de manierismo europeo. Si la retórica tiene que ver con el goce de la palabra hablada y de la palabra artísticamente hablada, el manierismo se puede entender como una exacerbación de ese goce.

Ernst R. Curtius señala la invasión del manierismo que se produce en la literatura de la tardía antigüedad y de la Edad Media, considerado como la intrusión en la norma clásica de la afectación artificiosa. Pero el germen ya estaba en la noción de "ornatus" propio de la retórica. El "ornatus" era la manera o

forma en que se embellecía un discurso; en el manierismo el mismo se acumula sin orden ni concierto.

En el capítulo XV titulado "Manierismo" del libro *Literatura europea y Edad Media Latina* de E.R. Curtius, se pueden encontrar numerosos ejemplos de la retórica manierista. De entre otros destacamos los siguientes, el hipébaton (transgresión), es decir cierta libertad en el uso del orden de las palabras, de manera que los elementos gramaticales que deberían estar juntos vienen a quedar separados por otras palabras que se intercalan. O las perífrasis, el empleo de varias palabras para lo que podría decirse de otro modo con sencillez.

Se trata de una satisfacción, la comunicación es secundaria, y es así como lo confiesa Ausonio, autor manierista: "Podría decirlo simplemente, pero es más dulce para mí hablar con circunloquios y saborear más tiempo mis palabras."

Es aquí en este punto, con la introducción del goce, donde el problema de la jerga y la escuela adquiere una nueva dimensión.

Pues lo que ilustra el manierismo es, a mi entender, lo que Lacan designa como *lalangue*; este concepto remite a la palabra que no conduce a la comunicación sino que se goza. O dicho de otro modo el significante no remite a su función de mensaje sino a su función de goce: "Lalengua sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. Nos lo ha mostrado la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de lalengua, esta lalengua que escribo en una sola palabra, como saben, para designar lo que es asunto de cada quien, lalengua llamada, y no en balde, materna.

Si la comunicación se aproxima a lo que efectivamente se ejerce en el goce de lalengua, es porque implica la réplica, dicho de otra manera el diálogo. Pero, ¿lalengua sirve primero para el diálogo?. Como lo articulé en otros tiempos, nada es menos seguro."(7)

¿La jerga también correspondería a algo de este orden?

Si así fuese habría que tratarla como lo que es: un síntoma, que obstaculiza la transmisión de saber. Ahora bien, esta transmisión no es posible sin la elaboración de saber que se produce en el análisis de cada uno; la extensión del psicoanálisis depende fundamentalmente de eso. La elaboración de saber es elaboración de goce. Pero el síntoma tiene dos caras: una que se presenta como mensaje a descifrar y otra como letra; este último aspecto lo hace homólogo al S1, sin su conexión con el saber S2.(8)

Los conceptos utilizados como significantes congelados, cumplen a nuestro entender la misma función, son S1 sin elaboración del saber. ¿Cómo hacer pues para destrabar la petrificación producida por la jerga?. Hemos dado una

pista: el análisis personal de cada uno. Pero, y sobre todo donde se transmite el psicoanálisis, se puede pensar en otros medios. Otra forma de combatir la jerga es por medio de la disputa, ya que la misma consiste en demandar la justificación de los dichos del que habla. No se trata de la agresividad sobre el semejante, no se trata de la discordia y de la guerra de los yo fuertes, sino de poner a prueba las consecuencias de lo enunciado. Los dichos pueden refutarse por tener consecuencias insostenibles o por ser contradictorios, por lo tanto la disputa opera a un nivel lógico, en el nivel de la argumentación.(9)

Contrarrestar a la jerga implica pues una apuesta ética, la apuesta del propio análisis, ya que el yo fuerte sólo puede ser transformado a partir del mismo, implica también otra relación del sujeto con la castración y con el saber. Es una apuesta contra las suficiencias y los zapatitos, que “habitan” en cada uno de nosotros.

Notas y referencias bibliográficas:

- 1) Citado en la revista *Idiomanía* N° 6, Buenos Aires, 1992, en la que encontramos material para este trabajo.
- 2) Seminario XI-*Los cuatro conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Capítulo XVII. Barral Editores, 1977.
- 3) Idem.
- 4) Seminario II. *El yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Capítulo XX. Ediciones Paidós, 1983.
- 5) Roman Jakobson. *Ensayos de Lingüística general*, Editorial Planeta, 1985.
- 6) Jacques Alain Miller hace referencia a esta cuestión en la clase del 13/5/87 de su seminario de 1986/87 *Ce qui fait insigne*.
- 7) Jacques Lacan. Seminario XX Aún. Ediciones Paidós, 1981.
- 8) Sobre el tema remitimos al lector interesado al seminario *Ce qui Fait Insigne* 1986/87 de Jacques Alain Miller.
- 9) Colette Soler se refirió al tema de la disputa en la clase del 7/2/90 en su seminario titulado *Quelle Psychanalyse?*

TERRITORIOS

## ¿PUEDE EL HOMBRE ASUMIR LA TRAGEDIA DE SER HOMBRE?

Entrevista con Massimo Cacciari\*

Archipiélago: Hay algunos filósofos (Levinas, Agamben) que han afirmado que *Ser y tiempo* de Heidegger es la obra maestra de la filosofía del siglo XX, ¿cuál es tu opinión al respecto? Y, en cualquier caso, ¿cuál es la importancia del pensamiento heideggeriano para nosotros, habitantes de Occidente?

Cacciari: No sé si *Sein und Zeit* es la obra maestra de la filosofía del siglo XX. Este tipo de afirmaciones no significan apenas nada. ¿Cuál es, por ejemplo, la obra maestra de la pintura de nuestro siglo? Sé que sobre *Sein und Zeit* circulan muchas ideologías, digamos, que mistifican u ocultan su verdadera naturaleza, porque esta obra hay que leerla en primer lugar como la narración de un gran naufragio - y así es como la veía el mismo Heidegger ya a partir de los años 30-, dado que es la demostración, la necesaria demostración -de ahí su carácter de gran clásico-, de la imposibilidad de llegar a la reflexión sobre el Ser, a tematizar el problema del Ser a través de la analítica del Existente. El hecho, pues, que *Sein und Zeit* sea una fenomenología del Ser-aquí o una reflexión sobre el Ser-aquí es, al mismo tiempo, tanto su riqueza como el testimonio de su naufragio. Así hay que leer esta obra, en mi opinión. No ya como una obra maestra sistemática que da una clave interpretativa general, sino como el signo de un camino interrumpido. Que no se trata del *Holzwege*, porque éste es el sendero que a través del bosque conduce al claro, a la *Lichtung*, o sea al *lucus* en el que algo re-luce. Heidegger, además, ha orientado toda la segunda parte de su filosofía hacia el intento, por medio de otro método, de dar una respuesta a la aporía de *Sein und Zeit*. ¿Por qué Heidegger es extremadamente importante para el pensamiento occidental? Por eso mismo. Porque con él un camino queda interrumpido, una tentativa de reflexionar sobre el Ser del Ser-aquí se bloquea, encuentra una

\*Entrevista realizada por Rossend Arqués, en Venecia, mayo de 1990.

Agradecemos a ARCHIPIELAGO -Cuadernos de Crítica de la Cultura- la posibilidad de su reproducción.

aporía insuperable, y de ahí parten otros caminos. Sin embargo, sin aquel intento heroico de Heidegger es muy posible que estos caminos nuevos no se hubieran abierto. Es cierto que nosotros partimos de ahí, pero es muy importante tener en cuenta que partimos de un naufragio y no de un resultado positivo.

Hay además otra razón por la que Heidegger nos marca. Pocos se han dado cuenta que todo el planteamiento de *Sein und Zeit* obedece, desde las primeras páginas, a un planteamiento básicamente agustiniano: el Ser-aquí que sale “en busca de”. Pero el hecho mismo de salir “en busca de” supone ya la existencia de lo buscado; el Ser-aquí que parte a la búsqueda del Ser y que, por ello mismo, presupone el Ser. Ahora bien, este planteamiento absolutamente agustiniano del problema falla porque falta precisamente la base agustiniana; es decir, el que llama a la búsqueda, el buscado que llama a la búsqueda tiene en San Agustín, una dimensión teológica muy precisa, mientras que en Heidegger es nadie. En Agustín es el Dios de determinada tradición religioso-teológica, en Heidegger es el abismo mismo del Ser-aquí.

A.: En este sentido, por consiguiente, Heidegger es un heredero del nihilismo occidental...

Cacciari: Y en este sentido la filosofía heideggeriana, como luego se demostrará en las investigaciones de Heidegger sobre Nietzsche, debemos inscribirla, al menos en *Sein und Zeit*, como dijo el mismo Heidegger, en el ámbito de la metafísica occidental en tanto que nihilismo.

A: G. Steiner en su libro sobre Heidegger resume el pensamiento del autor de *Ser y tiempo* diciendo que el hombre y la autoconsciencia ya no son el centro y que el hombre es sólo un oyente privilegiado, uno que interviene en la existencia. ¿Qué piensas en lo referente a esta pérdida del lugar central por parte del hombre? ¿Y cuál es, por consiguiente la tarea del hombre?

Cacciari: Desde mi punto de vista, el libro de Steiner no vale mucho, como indica esta misma cita, ya que no significa nada. ¿Por qué? Porque el hombre es un oyente privilegiado por una razón muy precisa, porque su escucha modifica irreversiblemente el ambiente. A diferencia de las otras dimensiones del ser, la escucha del hombre no se puede repetir cíclicamente en el ambiente. El hombre

es un “espectador” que por la forma misma de su ser modifica lo visto. Decir, por tanto, que el hombre es sólo un oyente privilegiado no quiere decir nada. Y quiere decirlo todo, al mismo tiempo, porque es el hecho mismo de ser oyente privilegiado lo que hace que el hombre pueda intervenir incluso en su mismo ser oyente. En tanto que oyente privilegiado, el hombre interviene “violentamente” en el contexto natural. Esta es la gran idea ya evidente, trágicamente evidente, en la tragedia griega, basta con pensar en el gran coro de la *Antígona*, que Heidegger cita múltiples veces, y del que saca su idea tan antigua como el hombre europeo. Es suficiente con esto; no hay más que añadir. De ahí, *more geometrico*, se deducen las demás posibilidades. La escucha del hombre nunca reproduce su ambiente, sino que en tanto que mera escucha lo modifica irreversiblemente. Y esto, y sólo esto, si queremos, en términos matemático-científicos, es el descubrimiento de toda la física contemporánea del siglo XX. La revolución, primero, relativista, y, luego, quantista no es más que el descubrimiento matemático y físico de lo que acabo de exponer, y que, como idea, domina al hombre europeo desde sus orígenes. ¿Cuál es la tarea del hombre? Esta es la tarea del hombre. ¿Qué otra quieres que sea? En términos plotinianos podríamos decir que el alma del hombre es una metáfora, *meta-pherein*, llevar más allá; todo aquello que se consigna al hombre, todo lo que el hombre presupone él lo debe -y ésta es su tarea, en el sentido ontológico de la palabra- metaforizar, llevar más allá, a otro lugar, trans-formar, meta-morfosear: el lenguaje, el ambiente, las cosas que le han sido dados. Por consiguiente se halla expuesto a todo tipo de riesgo, mejor dicho, él es el más peligroso. “Tremendo es el hombre”, dice, precisamente, el coro de la *Antígona* de Sófocles, que es uno de los puntos de referencia constante de Heidegger después de *Sein und Zeit*.

A.: Me parecía entender, sin embargo, en el comentario de Steiner que el hombre ha dejado de ser el centro, en el sentido que se ha dado paso a una visión antiantropocéntrica o simplemente anantropocéntrica de las cosas, visión con la que coincide precisamente la física última, véanse, por ejemplo, las páginas conclusivas del ensayo sobre la irreversibilidad y la estructura espacio-tiempo, de Ilya Prigogine (*From Being to Becoming*, 1978:X), donde aparece el lugar no-central del hombre en medio del ovillo complejo del tiempo.

Cacciari: Es el centro, por fuerza. Es suficiente decir que el hombre es un oyente privilegiado, para decir que es el centro. Pero no se trata de ningún modo, claro está, de un centro “físico”, ptolomeico.

A.: Sin embargo, la tentativa de Heidegger consiste precisamente en denunciar esta realidad y en señalar la posibilidad de superarla para prestar oídos al Ser, para escucharlo...

Cacciari: Sí, claro, pero éste no es el Heidegger de *Sein und Zeit*, sino el de después de *Kehre*, es el Heidegger de la *Gelassenheit* precisamente. Es otra cosa. Pero incluso la *Gelassenheit*, en tanto que abandono, implica una *noluntas*, es decir, una voluntad capaz de llegar a una tal potencia que se convierte en *noluntas*. El último Heidegger, en mi opinión, topa con las mismas aporías con las que topa la última parte del *Mundo como voluntad y representación*, de Shopenhauer. La *Gelassenheit* no es la negación de la Voluntad de Poder, sino que es su cénit, como podríamos demostrar a partir de Nietzsche, si lo leyéramos de un determinado modo. Por consiguiente, si no queremos caer en conceptos más o menos ambiguos, el hecho de decir que el hombre es sólo un oyente privilegiado es como decir que el hombre es el centro, es como afirmar el principio antrópico en su estructura de base, con todas las aporías que de ello derivan y que acabo de citar.

A.: En dos de tus libros que han salido hace poco en traducción castellana (*Drama y duelo*, Tecnos, Madrid, 1989 y *Hombres Póstumos*, Península, 1989) analizas el papel esencial de la tragedia. En el primero, sobre todo, que versa sobre el drama (Calderón, Hofmannsthal...) escribes que la tragedia del hombre estriba en el hecho de verse condenado a asumir la máscara de hombre aún cuando sabe que el hombre no cuenta ¿Podrías extenderte un poco sobre tu concepto de tragedia?

Cacciari: Mi concepto de tragedia se mueve a dos niveles. Cuando digo que el hombre está condenado a asumir la máscara me refiero a que está condenado a asumir la máscara de aquel hombre "oyente privilegiado". En el momento incluso que quiera dejar de llevar esta máscara, o incluso quiera ponerse la de *Gelassenheit*, la de la *noluntas*, no pude hacerlo sino llevando al cénit su misma voluntad. En este sentido, el hombre vuelve a ponerse la máscara incluso cuando está harto de llevarla puesta. Esta es la primera parte de mi concepto de tragedia, que recogen principalmente las dos obras que has citado, y sobre todo la primera, *Drama y duelo*. En este libro, que constituye básicamente una recopilación de artículos realizada expresamente para el público español, analizo esta tensión que se halla ya en el gran drama español, y en particular en Calderón: una infinita

nostalgia, un desesperado anhelo de liberarse de la máscara, de la máscara de hombre. Y luego toda la gran tradición mística que está detrás del drama español, a través de una tradición que va de la mística alemana (*devotio moderna*) al Quijote pasando por san Ignacio; esta cadena, este peregrinaje que enlaza el valle del Rin con la gran Piedra, con el Escorial.

Por un lado, pues, tenemos este gran anhelo de quitarse esta máscara, de llegar a la *Gelassenheit* (que es, sobre todo, un término de Eckhart, y que de éste llega hasta Heidegger), por el otro, sin embargo, la imposibilidad de quitársela porque en el mismo momento que quiero quitármela, *quiero*. Y mi *noluntas* no puede ser sino voluntad de dejar de ser. De ahí la lucha entre la voluntad, de un lado, y la espera y la gracia, del otro. De manera que no puedo siquiera querer quitarme la máscara, sólo puedo esperar, ponerme en una situación de espera, de escucha. Pero, una vez más, ¿este ponerme a la escucha no significa acaso desprenderse de cualquier interés? ¿Y esta voluntad de liberarse de todo interés no es quizás la más alta expresión de Voluntad de Poder? Todas estas aporías ligadas a la escena del drama constituyen la tragedia. Este es, desde mi punto de vista, el negativo de la tragedia, tema central de dos de mis obras que se han publicado recientemente en España; central desde dos ópticas diversas, porque mientras una trata sobre esta idea que acabo de exponer, la otra intenta hallar esta idea en materiales más intrincados referentes a Viena y otras áreas relacionadas con ella a principios de nuestro siglo.

Hay otra parte, en cambio, sobre la que estoy trabajando y que constituye el centro del último libro que acaba de salir, y que constituye mi obra más sistemática, que se titula *Dell'inizio*, en que desarrollo el concepto de tragedia a partir de la idea schellinghiana de filosofía negativa y filosofía positiva. En España se ha publicado ya un ensayo mío sobre Schelling en una óptima revista de filosofía de Sevilla que se llama "ER", donde están presentes algunos de estos temas muy esquemáticamente. ¿Qué es lo que me planteo? Que al lado de la idea de tragedia que he citado antes hay otra de este tipo: la filosofía en cuanto tal desarrolla una instancia crítico-negativa. Desde Sócrates hasta hoy, su tarea principal es la de disolver la *doxa*, la opinión; es una tarea disolutiva. Una tarea necesaria. Europa es Europa porque ha sido construída filosóficamente, porque, a diferencia de otras culturas, esta fiebre del concepto nos ha marcado desde siempre. Por eso Europa es este gran sistema de diferencias, de viajes, de aventuras, en que nunca una forma ha sido. Porque hay siempre esta fiebre del concepto que disuelve la opinión que está a punto de formarse, que la critica, la

pone en tela de juicio, la interroga, le pregunta por su esencia. ¿Qué eres? Y este preguntar por la esencia hunde la apariencia, derriba toda base, hace imposible hallar un último fundamento. Pero esto es sólo una parte, porque, como es evidente ya en Kant y luego sobre todo en Schelling, esta dialéctica, si queremos llamarla así, llega a un punto que no es más que un mero presupuesto, frente al cual, como ya hacían los clásicos, uno no puede sino asombrarse. Esa maravilla no es el origen del filosofar en el sentido cronológico, sino en el sentido lógico. Es decir, el filosofar acaba con la maravilla y vuelve a iniciar a partir de ella. ¿Y cuál es esta maravilla? El hecho de que ninguna posición dialéctica puede profundizar ni subsumir en un concepto: “que el mundo es”, por decirlo con palabras de Wittgenstein. Y que el filósofo austriaco llama el Místico: que el mundo es la máxima realidad, la máxima evidencia que de ningún modo puede reducirse a la *gedeutete Wel*, es decir, al mundo subsumido en el pensamiento, en la interpretación. La filosofía crítico-negativa radicalmente desarrollada llega a este “abismo de la razón” como decía Kant: que el mundo es; a este mero presupuesto, al Místico (en el sentido wittgensteiniano del término). Y aquí vienen a unirse aquello de lo que Kant tenía un miedo atroz, aquel tremendo kantiano, aquel nouminoso kantiano: el noumeno (que no significa otra cosa más que: no puedo sino pensar la cosa como siendo por sí misma (per sé essente), aunque no puedo concebirla sino como fenómeno) con la idea de filosofía positiva de Schelling (que él entiende como la razón que llega a su propia estupefacción). A través de su propia dialéctica de la filosofía negativa, del nihilismo, llego al reconocimiento de dicho presupuesto, hasta una obra que por muchos aspectos yo diría que es, ella sí, la obra maestra de la filosofía del siglo veinte: el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

Mi idea de tragedia, como ves, es una idea que refiere a la tragedia que deriva de una investigación sobre la naturaleza metafórica del alma humana. Es una idea de tragedia, central en este último libro, que está construida sobre esta tradición: un determinado Kant, el segundo Schelling y Wittgenstein y cuyo centro es la relación entre filosofía negativa, ya descrita, y filosofía positiva, es decir, filosofía del reconocimiento del presupuesto que ningún intelecto crea, produce, y frente al cual todo intelecto calla estupefacto. En la raíz del término Místico, *miein*, se halla la idea de la boca cerrada. El conjunto de estos recorridos configura la tragedia.

A.: Volvamos, sin embargo, al principio. ¿Qué sentido tiene decir que el hombre no es el centro? y ¿puede el hombre dejar de sentirse en el centro,

abandonarse, escuchar eso que Heidegger llama Ser?

Cacciari: Tiene sentido decir que el hombre ya no es el centro, si en el centro situamos precisamente el *Inicio* que es el título de mi último libro. Es decir, “niente” (no-ente, nada); que no es algo, que no es ente. Es la co-posibilidad de todo, incluso del ente y de su negación, la posibilidad del desarrollo cronológico y la posibilidad al mismo tiempo de su negación. El Inicio es el no de todo posible, es el im-posible. Sólo tiene sentido “el hombre ya no es el centro” si en el centro situamos el Inicio. No el origen, porque el origen genera fuerza creadora -es Padre-, sino el inicio del mismo Padre y de la razón misma del Padre. Si no ponemos el Inicio en el “centro”, todo intento de no poner al hombre en el centro está destinado a ser sólo una fórmula retórica. Toda la historia de la cultura occidental son variaciones del principio andrónico. Es ridículo afirmar, como hacen algunos historiadores de la ciencia, que el núcleo de la gran revolución fue el de sacar al hombre de su posición central. En ningún autor como en Giordano Bruno el hombre es más central. Es más central aún que en el sistema ptolomeico, porque es el oyente privilegiado, el punto de vista, que ve infinitos mundos, el héroe. La revolución científica afirma finalmente al hombre en el centro verdadero.

La única posibilidad que se abre es precisamente el pensamiento del Inicio, porque la *Gelassenheit* heideggeriana va a parar en las aporías que ya he citado antes. La única línea, pues, puede ser la kantiana o schellingiana, es decir, la intuida en las últimas y “herméticas” páginas del *Tractatus*.

A.: Ser consciente de lo que acabas de decir, ¿puede tener implicaciones políticas, en el sentido de un planteamiento distinto de la praxis?

Cacciari: Sí, claro, pero no hace falta apelar a Heidegger. La crítica al progreso y a las contradicciones entre el oyente y su entorno natural, es común a toda filosofía y a toda filosofía consciente del siglo XX. Cuando Heidegger habla de la técnica cita las muchas aportaciones al debate que se estaba llevando a cabo en la época (Splenger, Sombart, Jünger, etc.). Mucho más interesante sería ver si puede haber alguna relación entre lo que yo he intentado decir y el punto de vista político, es decir, de un actuar, en el sentido clásico de la praxis, o sea, de ese tipo de actividad cuyo objetivo es el “paraíso terrestre”, la felicidad terrestre. Pero, quizás no tendría mucho sentido hacerse este tipo de preguntas. O tal vez sólo tendría sentido dejar la pregunta como tal; tendría sentido para



orientar una práxis. Entonces la cuestión sería que la política partiera, cosa que nunca ha hecho, del pleno reconocimiento del carácter insuperable de la dimensión trágica del Ser-aquí. Una dimensión política que no pretenda curar del mal del Ser-aquí, que sea completamente solidaria con este mal. Acaso la gran inversión debe darse en esta dirección. La política, desde Platón, siempre ha sido como un poderoso sucedáneo frente a la debilidad del alma, que no pudiendo contemplar debía hacer. De ahí la política como aquello que intenta hacer feliz al alma, aunque sólo fuera el alma obligada a actuar. Sería mejor decir que el alma que se ve forzada a actuar no puede ser feliz. La política es la organización de la infelicidad relativa más bien que búsqueda del fin escatológico del ser feliz.

MASSIMO CACCIARI es profesor de Estética en la Universidad de Venecia y autor, entre otros, de los siguientes libros:

*Metrópolis*, Officina, Roma, 1973 (trad. cast. parcial en M. Tafuri, M. Cacciari, F. Dal Co, *De la Vanguardia a la Metrópolis*, Gustavo y Gili, Barcelona, 1972).

*Oikos*, Officina, Roma, 1975.

*Krisis*, Feltrinelli, Milán, 1976 (trad. cast. Siglo XXI, México, 1982).

*Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venecia, 1977.

*Dallo Steinhof*, Adelphi, Milán, 1980 (trad. cast. completamente revisada con respecto al original, con el título de *Hombres Póstumos*, Ed. Península, Barcelona, 1989).

*Icone della legge*, Adelphi, Milán, 1985.

*L'angelo necessario*, Adelphi, Milán, 1986 (Trad. cast. El ángel necesario, Visor, Madrid, 1989).

"Schweigender Bote. Notas sobre la relación Schopenhauer-Wagner", ER (Sevilla), 4, mayo 1987, págs. 119-142.

"Sobre el presupuesto. Schelling y Rosenzweig", ER (Sevilla), 6, verano 1988, págs 97-119.

*Drama y duelo*, presentación y traducción de Francisco Jarauta, Tecnos, Madrid, 1989.

*Dell'inizio*, Adelphi, Milán, 1990.

TRAMAS

## EL CULTIVO DE LAS HUMANIDADES

Manuel García Morente \*

Con muchísimo gusto y sumamente complacido recibí la invitación que me formulara esta Universidad para hacer uso de la palabra en una de sus aulas. Y habiéndose producido en mí un sentimiento profundo acerca de lo que debe ser, en sus principales líneas y funciones, la acción universitaria -que no ha de ser otra que la de formar hombres-, me permitiré ofrecer a la Universidad del Litoral, como tema de esta conferencia, "El Cultivo de las Humanidades".

Para todos los que anteponeamos lo humano a cualquier otra actividad en la tierra, es un deber ineludible sentir la necesidad de volver de nuevo al cultivo intenso de las humanidades, en cuyo olvido reside la causa de la enfermedad que aqueja a la sociedad actual y que tanto preocupa a los pensadores de nuestros días. Hoy, señores, no solamente no se cultivan las humanidades, o se cultivan en una escala sumamente pequeña, sino que se ha llegado a olvidar el sentido mismo de lo que son y de lo que han sido las humanidades. El olvido en que ellas yacen es fatal para el porvenir de la cultura humana y uno de sus síntomas es la depresión de ánimo que reina en nuestra tierra y que requiere urgente remedio.

Hace tres siglos la palabra humanidades tenía un sentido inequívoco. Hoy ese sentido es ya como difuso, confuso, lleno de equívocos, lleno de trastrueques.

Hace tres siglos la cuestión era sencilla y clara: las humanidades representaban el conjunto de las letras humanas, como opuestas o diferentes de las letras divinas.

La educación de la juventud tenía entonces dos caminos paralelos: el estudio de

\*Hace ya cincuenta y cinco años, en un aula de la Universidad Nacional del Litoral, en la ciudad de Santa Fe, el pensador español Manuel García Morente (1888-1942) pronunció esta conferencia cuya versión taquigráfica transcribimos bajo la autorización de la U.N.L. -gestión que agradecemos al actual rector Doctor Juan Carlos Hidalgo-

Dada la extensión de la misma, hemos obviado muy pocos párrafos cuya omisión no quita nada a lo esencial de la esclarecida ponencia del Profesor García Morente.

A pesar del transcurrir de tantos años, el lector atento podrá sorprenderse aún por la pertinencia de sus conceptos y la anticipada actualidad de los mismos.-(Dirección de *Analítica del Litoral*)

las letras divinas y el estudio de las letras humanas. El de éstas condensábase en las lenguas y literaturas de Grecia y de Roma. Claro está que hace tres siglos las lenguas y literatura que hoy llamamos modernas hallábanse entonces en su iniciación, pues todavía no había desarrollado el espíritu moderno sus grandes valores literarios en España, en Francia, en Inglaterra, en Italia, en Alemania. Por consiguiente, cuando el hombre de esa época detenía su pensamiento en el concepto de las humanidades, representábase el conjunto de la cultura grecolatina: su lengua, su literatura, sus artes, su historia.

Creíase que la humanidad, concentrada por entonces en la antigüedad clásica y en la cristiandad, había dado de sí dos grandes producciones. La primera, aquella producción religiosa y teológica, de la cual habían sido vehículo los grandes padres de la iglesia; y, otra, la producción puramente humana, profana, de la cual habían sido vehículos los grandes espíritus de la antigüedad grecolatina.

Con esa cultura grecolatina la humanidad había dado de sí el testimonio de lo que podía hacer el hombre entregado a sus propias fuerzas; había desenvuelto, en los siglos que dieron aquella cultura grecolatina, un tipo de hombre, un ideal humano, un bosquejo de lo que el hombre debería ser, del ideal que el hombre tenía que llenar.

El humanismo, hace tres siglos, por ninguno de esos grandes espíritus de la antigüedad sintió tan especial predilección como por Plutarco, el cual, poniendo en parangón y paralelo una vida ilustre de hombre griego frente a otra de hombre romano, había ofrecido a la posteridad un ejemplo magnífico de lo grandioso a que podía llegar el desenvolvimiento de la vida humana. La cultura antigua, dejando esos testimonios de sí misma, ofrecía a los hombres el cuadro completo de un ciclo cultural, conocido a través de todas sus vicisitudes, desde sus comienzos hasta su decadencia. Era un conjunto armónico y magnífico, en donde el hombre de hace tres siglos podía encontrar modelos ilustres que lo llevaran a concebir su propia esencia.

Entonces el cultivo de las humanidades podía considerarse como determinado por tres finalidades principales. La primera consistía en que el estudio de las lenguas y literatura antiguas era considerado como un medio para la educación y la formación espiritual de la juventud distinguida y culta; los muchachos de hace tres siglos encontraban, en el trato diario con esos grandes hombres de la antigüedad, modelos para su orientación estética, a la vez que formaban su criterio, que les permitía distinguir en las producciones del espíritu, lo más fino, lo mejor, y lo más basto y lo más grosero; encontraban todo un repertorio de formas de vida, de reacciones posibles en las circunstancias más diversas de la vida

y modelos de hombres de sabiduría, de conducta, de arte político, de arte de la vida. De toda esa cultura antigua extraía el joven de entonces ejemplos y conocimientos que orientaban su vida de una manera clara.

Pero las humanidades, en el siglo XVI, no eran solamente un medio para la educación de la juventud; eran, además, un fin en sí mismas, porque cuando los jóvenes habían transpuesto ya la edad juvenil todavía seguían cultivando el trato con los grandes hombres de Grecia y de Roma, no ya como un medio para afinar su cultura, sino como un fin, como una actividad que realizaban por sí mismos y sin otra finalidad ulterior. Considerábase entonces que, aparte de las actividades administrativas, políticas, militares o religiosas, el hombre de gusto, por simple gusto, había de sumergirse en la lectura y comentarios de los autores griegos y latinos. Esa afición, mantenida hasta los últimos años de la vida, perduró en la humanidad occidental europea hasta muy entrado el siglo XIX. Todavía el Rey de Francia, Luis XVIII, entretenía sus ratos de ocio leyendo a Horacio. Era, pues, el cultivo de las humanidades no sólo un medio de educación juvenil, sino un fin para la actividad misma de hombres maduros.

En tercer lugar, consideraban aquellos humanistas del siglo XVI, que la cultura grecolatina, transmitida a nosotros a través de los libros y las obras, constituía la herencia tradicional, inenajenable, de un pasado glorioso. La ideología del Imperio Romano, heredero a su vez del Imperio de Alejandro, y la cultura giega no han cesado un solo momento de actuar en la mente de los hombres cultos hasta muy entrada la época moderna. Considerábase esa vieja cultura antigua como un legado que no podía dilapidarse y que debía conservarse íntegramente en el estudio y los corazones.

Los hombres del siglo XVI se sentían a sí mismos los continuadores de la cultura antigua, y por eso no querían en forma alguna romper el hilo que los unía indisolublemente con aquellas formas extraordinariamente perfectas de la cultura humana que ha sido, quizá, la más rotunda y la más cerrada que haya habido en el planeta. El humanismo de ese siglo era fatal, histórico, y tan no quebraba la relación entre el presente y el pasado, que se entendía que sobre los fundamentos de ese pasado ilustre debían asentarse todas las posibilidades del presente y del porvenir.

Esta idea del humanismo, que llega a su máxima expansión en el siglo XVI, con los grandes humanistas Erasmo y Justo Licio, había de ser hostilizada relativamente pronto. En efecto, a fines del siglo XVII despertóse en la mente de algunos hombres ciertos conceptos contrarios a las ideas humanistas, a las cuales miraban de soslayo. Al finalizar dicho siglo se encendió en Francia una

famosa polémica, conocida bajo el nombre de "Disputa de los antiguos y de los modernos". La grey literaria francesa se dividió en dos bandos; uno, que pensaba que ninguna producción literaria o artística, de cualquier género, podía llegar a la perfección alcanzada por los antiguos y que, por lo consiguiente, todo lo que fuera oponerse a la escuela de los antiguos o no seguir la pauta trazada por Aristóteles o los grandes espíritus de la tragedia griega, estaba condenado inevitablemente al fracaso. Frente a estos defensores de la cultura antigua levantaron su voz algunos escritores y artistas, que sostenían la posibilidad de que el espíritu moderno pudiera producir, independientemente de la tutela de los antiguos, obras de tanto o más valor que la de éstos. Duró poco tiempo esta querrela, que fué el primer golpe asestado al predominio de la cultura humanista. Vencieron los defensores de los antiguos, porque de su parte estaban los autores, escritores y pensadores de más eficacia y talento.

Pero de esa disputa de los antiguos y modernos surgió una idea que ya no habría de extinguirse en el occidente europeo: la idea de que la acción o función desempeñada por los escritores antiguos podía muy bien ser desempeñada por los escritores modernos; la idea de que los antiguos, con su literatura y su arte, nos habían legado un tipo humano, pero un tipo humano circunscripto y particular y que tan valioso como ése podía ser el tipo humano que se refleja a través de la literatura moderna en Francia, Inglaterra y Alemania.

Esta idea se va abriendo camino poco a poco y es entonces cuando se acuña la frase de "humanidades modernas". Se dice que a las humanidades antiguas puede muy bien añadirse el estudio de lenguas y literatura contemporáneas. Y en el siglo XIX, con el movimiento romántico, con el movimiento humanista, surge la teoría de que las épocas históricas son tan diferentes unas de otras y responden a fundamentos y valores tan distintos, que es absolutamente imposible que los hombres de una época comprendan íntegra y perfectamente a los hombres de otra. Esta idea, nacida con el movimiento romántico, da a los enemigos de las Humanidades un nuevo argumento, que consiste en decir: "¿Para qué vamos a estudiar las obras grecolatinas si no podemos comprenderlas; si aquellos hombres de Grecia y de Roma tenían una psicología, un modo de sentir y de ser tan distinto del nuestro, que nosotros podemos leer sus obras y comprenderlas en el sentido literal que ellas tienen, pero jamás penetraremos en lo recóndito de su sentir profundo, porque en nuestras almas, distintas de las de ellos, esas frases evocarán pensamientos y resonancias que no son las mismas que evocaron en los corazones de los hombres de otra época?. Es, pues, inútil el estudio del griego y del latín, porque por mucho que comprendamos la lengua no podremos, a través de ella,

llegar a sentir en verdad el hombre auténtico de aquella cultura. Por consiguiente, reduzcamos las Humanidades a lo que nosotros podemos entender: al estudio de las letras modernas, al estudio de nuestros contemporáneos".

Ya ven ustedes cómo, poco a poco el viejo concepto de las Humanidades es blanco de muchos ataques. Y en el siglo XIX se produce el más duro y vigoroso. A fines de ese siglo ocurre en el mundo occidental un hecho de extraordinaria importancia: la ciencia, la ciencia positiva, y la técnica, derivada de aquella, adquieren un volumen tan grande y llegan a un nivel de popularidad tan extenso, que representan un papel nuevo en la vida de cualquier individuo. Encontramos que hay diferencia entre un analfabeto de 1600 y uno de 1900. El analfabeto de 1900 sabe, aunque es analfabeto, que existe eso que se llama *la Ciencia*; siente una veneración, una postración de ánimo ante esa cosa formidable que se llama "Ciencia" y con la cual se halla en relación el automóvil, el ómnibus, el puente, el ferrocarril, el telégrafo, el teléfono, la radiotelefonía, la luz eléctrica y todas las comodidades de que goza sin entender.

Ese nuevo poder, la Ciencia, que se expande a fines del siglo XIX y llena el ámbito de las ciudades modernas, arremete, a su vez, contra las Humanidades y dice que el estudio del griego y el latín, que leer a Eurípides, Sófocles o Cicerón es cosa que pertenece a un pasado caduco. El hombre actual es el hombre científico; el hombre actual es el técnico; técnico y científico del brazo constituyen, se dice, la base de la sociedad actual.

Sostiénese entonces que la educación de la juventud no debe basarse en la producción literaria y artística antigua y que la enseñanza debe ser especialmente científica y técnica. Y a fines del siglo XIX nace el concepto del humanismo integral. Se dice que las Humanidades no deben limitarse al estudio de las lenguas y literatura antiguas y que hay que añadirles las lenguas y literatura modernas; y no sólo eso, sino que hay que agregarles también la ciencia y la técnica modernas. En suma, el concepto del humanismo integral recoge en su seno la totalidad absoluta de los productos del hombre y del pensamiento humano; no se concreta a algunos de ellos, sino que quiere incorporar a su círculo la totalidad de los productos del pensamiento humano.

Esta breve digresión por el campo de la historia nos ha mostrado cómo el concepto de las Humanidades, que empieza teniendo una definición clara y precisa, va poco a poco hinchándose, aumentando de volumen hasta llegar a comprender la totalidad de las formas en que el hombre manifiesta su cultura. Pero entonces el concepto de las humanidades, así extendido, de tal manera

dilatado, pierde por completo su perfil primitivo. Y, si lo perdiera para asumir otro perfil igualmente claro y preciso, no podríamos objetar nada; a lo sumo preferir el perfil anterior al perfil posterior. Pero ocurre que el concepto de las Humanidades, al hacerlo tan amplio que abarque todas las culturas, pierde por completo su perfil propio y se convierte en un molusco. Viene a ser como una disolución médica a la cual se le añade tanta agua destilada que el producto del que sólo se han puesto unas gotas se diluye y pierde toda eficacia.

Los ataques sucesivos que han querido inyectar en el concepto de las Humanidades nuevas producciones y especialidades, sólo han logrado deformar y descomponer el humanismo primitivo. Urge restaurar el sentido claro, perfecto, natural y preciso de lo que es el humanismo y de lo que son las Humanidades.

Consiento, desde luego, por razones que luego verán ustedes, incluir dentro del concepto de las Humanidades a las letras modernas, pero la ciencia y la técnica no pueden, de modo alguno, quedar comprendidas dentro de las Humanidades. La ciencia y la técnica no son Humanidades, porque no pertenecen a las creaciones específicamente humanas. La ciencia y la técnica no son específicamente humanas, sino que, como veremos enseguida, se mueven en un plano distinto -no digo superior ni inferior- del plano de las Humanidades, y mal pueden entonces servir para estimular la educación de nuestra esencia humana si ellas, ciencia y técnica, no pertenecen a lo específicamente humano.

Yo comprendo la sorpresa que lo que estoy expresando causa en vosotros. Estaréis, sin duda alguna, pensando y diciendo: "¿Cómo? ¿De manera que la ciencia y la técnica no son específicamente humanas?. Este señor se ha vuelto loco".

Pero, señores, requiero vuestra atención unos minutos para intentar explicar mis puntos de vista en esta cuestión.

El hombre es un ser cuya definición resulta imposible, porque para definir a un ser se requiere que ese ser tenga una esencia estática, quieta, definitiva; para poder dar la definición de un ser es preciso que ese ser sea definible, y para que sea definible es necesario que ese ser tenga una esencia invariable, siempre la misma. Pero el hombre, señores, tiene de peculiar que varía a cada instante; el hombre es algo que no es, sino que está constantemente siendo.

La vida animal se distingue de la vida humana en que aquella reproduce, de generación en generación, estereotipadamente, la misma forma. La naturaleza, un conjunto de leyes biológicas y fisiológicas, un conjunto de instintos, de mecanismos, hacen que la vida del animal sea sólo la resultante de todas esas fuerzas o

potencias que han venido a converger, en un momento dado, en ese animal. El animal es, pasivamente, nada más que lo que del pasado viene hacia él; es una especie de "vis a tergo". El pasado es quien imprime el carácter de su vida. La vida del animal es una vida hecha, y el animal no es sino el actor que recibe de la naturaleza el papel que tiene que representar. Quiere decir que todos los individuos de una misma especie recitan su propio papel, en el escenario de la tierra, sin apartarse un ápice los unos de los otros. La vida animal es, por ende, uniformidad, y no en la especie, sino en el tiempo; es, además, estancamiento, porque de generación en generación el animal va reproduciendo exactamente el mismo tipo de vida que produjeron sus antepasados.

Podemos resumir todo esto diciendo que la vida del animal es lo que es en virtud de las cosas que se encuentran en su pasado, mientras que la vida del hombre es todo lo contrario: la vida del hombre consiste esencialmente en llegar a ser algo que el hombre no es.

El hombre está dotado de una chispa de libertad y de poder creador. Como decía muy bien el Cardenal de Cusa, -un filósofo del siglo diez y seis- el hombre es un pequeño dios de ocasión, a quien Dios le ha dado una chispa de poder creador. El hombre, entonces, se distingue del animal precisamente en que tiene que hacerse a sí mismo su propia vida, no la recibe hecha. La vida del hombre, no es, como en el animal, la resultante de fuerzas del pasado; no es el producto de potencias o energías procedentes del pasado que vienen a converger, en un momento dado, en esa forma de vida. El hombre vive porque quiere ser algo que no es. La vida del hombre consiste en pensar o imaginarse de antemano un modo de ser que él no es, y pone todas sus fuerzas para llegar a ser ese modo de ser que no es.

Si consideran ustedes la vida de un hombre joven, verán que ese hombre vive y se imagina el porvenir que quisiera ser: médico, arquitecto, aventurero; quisiera ser una u otra especie de esencia humana, y en pos de ese futuro que aún no es, de ese futuro que será, hace en cada momento lo que hace para llegar a ser eso que quiere ser.

De modo que en el hombre, al revés de lo que ocurre con el animal, es el futuro quien determina su presente.

En la vida humana podemos distinguir tres maneras de hacer, tres especies de acciones. Acciones que no son absolutamente humanas, acciones que son relativamente humanas y acciones que son específicamente humanas.

No son humanas aquellas acciones en que el hombre actúa como un animal, puesto que el hombre tiene una naturaleza biológica y fisiológica común con los

animales. Esas acciones que el hombre verifica en común con los animales no son específicamente humanas. El hombre come, anda, tiene enfermedades, contrae los músculos y hace una porción de cosas que también hacen los animales. Tales acciones no son, repito, acciones específicamente humanas.

Hay un segundo grupo de acciones realizadas por el hombre, como por ejemplo, construir casas, puentes, sembrar en vez de dejar que las plantas nazcan espontáneamente, y otros actos tendientes a disponer de las cosas de la naturaleza en su propio provecho y beneficio. Estas acciones son relativamente humanas, porque el hombre las ejecuta no porque ellas le sean en sí mismas gratas, sino únicamente por considerarlas como medio indispensable para otras acciones, que son las que vienen en tercer lugar: las acciones específicamente humanas.

Acciones específicamente humanas son aquellas que el hombre ejecuta encaminadas a transformar su ser actual en el ser que quisiera ser. Todas aquellas acciones que consisten en conducir su realidad presente hacia esa realidad futura cuya imagen actúa sobre el presente; todas aquellas acciones dirigidas a convertir el hombre en el ser que aún no es, son acciones típicas y específicamente humanas.

Entonces, señores, podemos prescindir en esta discusión de todas las acciones que no son específicamente humanas, de todos los actos fisiológicos vitales que realiza el hombre. Nos quedarían dos grupos de acciones, que podemos dividir en estas dos clases: lo que el hombre hace para algo y lo que el hombre hace porque es algo.

Me explicaré: el hombre hace ciertas cosas para algo, porque, habiendo pensado de antemano lo que él quiere llegar a ser, encuentra que para llegar a esa meta necesita hacer también otras cosas que no tienen en sí mismas un valor, sino que su valor consiste en que son un medio adecuado para la consecución de ese ser ideal a que aspira el hombre en la tierra. Esas acciones vamos a llamarlas "técnicas". ¿Por qué? Porque la palabra "técnica" procede de la voz griega "téchne", que en su sentido primitivo significaba "arte", o sea todo aquello que sirve como medio para conseguir una finalidad. De modo que hay un grupo de acciones que son simples medios, cuyo valor reside en que son adecuados para obtener cierta finalidad. A esto le llamo "técnica".

Hay otras acciones que el hombre ejecuta no porque sirvan para algo; acciones que no se definen por su utilidad y su finalidad, acciones que no son medios para un fin, sino que constituyen un fin en sí mismas; acciones que el hombre realiza no porque conduzcan a un término apetecido, sino que son ellas el término apetecido; acciones que no llevan hacia una meta, sino que ellas son la meta misma.

Diría entonces que hay acciones que son preferidas como medios y otras que son preferidas como fin absoluto. A ese conjunto de acciones le llamo "ética", y no por pedantería, sino para abreviar, porque de aquí en adelante siempre que diga "técnica" quiero decir el conjunto de las acciones "medios", y siempre que diga "ética" me referiré al conjunto de las acciones "fines".

Decíamos que la vida humana consiste, en su recta interpretación, en poner la técnica al servicio de la ética, en que las acciones medios sean acciones que conduzcan hacia las acciones fines.

El hombre no es pura técnica. La técnica no tiene valor, sino en tanto sirve para que el hombre llegue a ser lo que aspira a ser; en cambio, la ética es la expresión auténtica del ser del hombre. Y claro está que no es menester que el hombre sea realmente ético; basta con que quiera serlo. Cuando el hombre, respondiendo a impulsos inferiores, es infiel a su propio ideal; cuando es infiel a su auténtico destino, cuando incurre en un acto que no sirve para acercarlo al ser que él quisiera ser, comete lo que llama "pecado". Pecar es realizar un acto cuya finalidad es contraria a la ética, o sea a la consecución del ideal que alienta en cada uno de nosotros, desde nuestra juventud hasta nuestra vejez. Es posible que ya en el ocaso de nuestra vida encontremos que no hemos logrado ser lo que quisimos ser, pero tendremos la conciencia tranquila si cuanto hemos hecho, si todos nuestros actos se han orientado hacia la consecución de ese fin supremo de nuestra vida. (...)

La ética, pues, no es otra cosa que la manifestación de ese ideal, de ese tipo o modo de ser que el hombre no es, pero que en cada momento de su vida quisiera ser.

Y lo mismo que pasa en el individuo ocurre también con una colectividad. Hay tipos o modos de ser que constituyen la imagen ambicionada por todo un grupo humano. Y en la historia encontramos, desarrollada maravillosamente por los historiadores, esa multiplicidad de tipos ideales que las diferentes culturas de la civilización han apetecido y aspirado a realizar. Es, por ejemplo, "el hombre bueno y bello", que decían los griegos, dibujado por Platón en su *República* y definido por Aristóteles en su *Ética*. Ese era el tipo ideal de hombre que quisieran haber realizado todos los griegos. Tenemos el tipo de la dignidad Romana, que gozaba del ocio con dignidad; a ese tipo aspiraban todos los romanos; ese era el ideal que hubieran querido realizar, y quizá muchos no lo lograron. Hay el tipo del Mandarín Chino, del "gentleman", de los Caballeros cristianos y, en suma, en cada pueblo un tipo de vida al cual los hombres han querido acercarse lo más posible.

Llamo ética al género de actividades cuya definición consiste en que representan o expresan esos actos de vida. ¿Qué criterio ha de guiarnos para establecer si una actividad es ética o técnica? Propongo tres criterios. Primero: la actividad ética siempre es absoluta, en tanto que la actividad técnica siempre es relativa. La actividad ética es absoluta porque la razón de que sea preferible para nosotros está en sí misma y no en su utilidad como medio para otros fines. La actividad técnica, si no sirviese para la ética, no tendría motivo alguno en cuanto a que el hombre pudiese entregarse a ella.

El segundo criterio que nos permitirá reconocer la actividad puramente ética está en lo que podríamos llamar "la salvación". La actividad ética se caracteriza porque ella resume el conjunto de los actos que cada hombre quisiera estar realizando eternamente. En cada época histórica hay un repertorio de conductas, de "modos de hacer" que uno quisiera estar haciendo eternamente, no porque los quiera como medio, sino porque parecen el fin más perfecto de la actividad; y entonces se representa uno a sí mismo como eternamente haciendo eso que parece lo mejor que puede hacer.

Ejemplos evidentes de esto hay en los pueblos primitivos, cuya mitología consistía en encarnar en la figura de sus dioses esas actividades absolutamente preferibles. Y así, los dioses griegos se pasan la vida discutiendo, porque a los griegos les parecía absolutamente preferible tomar el sol y presentarse en público discutiendo filosofía. Los dioses germánicos se pasan la vida peleando y bebiendo grandes cubos de cerveza, porque a los germanos primitivos les parecía absolutamente preferible, como actividad ética, el pelear y luego beber grandes tragos de cerveza.(...)

En tercer lugar, el criterio que distingue la ética de la técnica es "el estilo". ¿Qué es el estilo? Es la huella indeleble que la personalidad creadora deja en su obra. Esa obra puede ser material, que se desprende de las manos de su creador y corta el cordón umbilical que la une con él, para seguir luego independientemente, teniendo su vida propia; puede ser un gesto, un acto, una palabra, una respuesta, una actitud, y entonces esa obra no puede substraerse en ningún momento del que la crea; pero, tanto en un caso como en otro, estilo es la huella que el creador de una obra deja impresa en ella y que hace que se reconozca la obra de fulano y de mengano. Decía, con mucha razón, un escritor francés, que "el estilo es el hombre". En el afán creador con que el hombre va buscando ese futuro que quisiera ser, imprime en cada uno de los productos que realiza, como huella y firma, su estilo propio, que es lo que delata inmediatamente al autor.

Cada hombre, cada pueblo, cada nación tienen su estilo. Y así, reconocemos al español por la manera de andar en la calle; por la manera de hablar y de escribir; por su modo de cantar; por la preferencia que siente hacia ciertos actos en vez de hacia otros y por la forma que adoptan todas sus producciones.

Hay un estilo individual y otro colectivo; ambos pertenecen a la ética. Pero, en cambio, la técnica no tiene estilo. ¿Por qué? Porque la forma de la técnica no viene determinada por el hombre, sino que es una simple acomodación del objeto a sus fines. Por eso las casas antiguas expresan al alma de sus moradores, mientras que las modernas, cortadas en ángulo recto, absolutamente utilitarias, no expresan nada; son casas sin estilo. La técnica pura no tiene estilo. Cuando a la técnica se le añade estilo, es porque el hombre de técnica se ha vertido dentro de la obra.

Sostengo que si la técnica no tiene estilo, tampoco lo tiene la ciencia. La ciencia empezó por ser una invención moderna, pues los antiguos no tenían ciencia: tenían sabiduría. Lo que llamamos ciencia positiva es una invención de Descartes, que, naufragando en un mar infinito de dudas, se aferró a lo único que estaba en su mano para librarse de ese mar de dudas; se aferró a la evidencia del pensamiento íntimo. El mundo se convirtió para Descartes en un sistema de conceptos y propuso la idea de dividir la realidad en pensamientos indivisibles, en elementos indivisibles, y en buscar la relación que hubiera entre esos elementos. A partir de ese momento el concepto de la ciencia empezó a ser el que actualmente asignamos a esa palabra, pues los antiguos llamaban ciencia -que tampoco llamaban ciencia, sino *sapientia*- a algo distinto de la ciencia moderna, que no es otra cosa que reducir los elementos cada vez más y comprobar, constatar, lo que hay y lo que pasó entre esos elementos. Para descubrirlo es absolutamente indispensable, a juicio de los científicos modernos -perdónenme el neologismo-, *objetividad*. Es menester que el sujeto desaparezca, porque si él se introduce en el objeto, entonces ya no se distingue lo que había y lo que puso. Se exige al científico la desaparición de todo lo que proceda del Yo individual.

En suma, la aptitud científica requiere abstracción completa; el sujeto pensante, el científico, se vierte completamente en el objeto y pretende no obtener del objeto nada más que la reproducción exacta y objetiva. Pero entonces la ciencia no puede tener estilo; y claro está que no lo tiene. La ciencia no es humana; es objetiva; es la realidad misma puesta en signos matemáticos, en conceptos matemáticos; es la realidad reducida a leyes, a fórmulas; y es tanto mejor cuanto menos humana es.

Todo el que haya leído alguna polémica o discusión científica en libros o

revistas habrá notado que los científicos se acusan, unos a otros, de falta de objetividad. ¿Qué quiere decir?. Que el ideal de la ciencia es no ser humana, porque de esa manera es mejor ciencia. Pero entonces resulta que el científico no es hombre. Es frecuente oír decir en nuestros días, y de buena fe, que toda la humanidad ha sido absorbida por la cientificidad; es una aberración, pues el científico, que es hombre, quiéralo o no, se convierte en uno de esos monstruos que pueden verse en las grandes academias científicas del mundo, monstruos que han subvertido su vida hasta el punto de olvidar que son hombres antes que científicos y que el ser científico no es más que una ocupación del hombre, el cual es hombre ante todo.(...)

El científico que ha llegado a subvertir el orden de las cosas al punto de que su humanidad ha sido absorbida por su cientificidad, es un tipo inaudito en la historia del pensamiento humano que ha florecido en la segunda parte del siglo XIX. Ese hombre monstruo, que ha puesto su humanidad al servicio de la cientificidad, desvirtúa por completo el orden jerárquico y la realidad misma de la naturaleza.

Resulta consecuencia necesaria de todo esto, que la ciencia no es humana; no es humana ni animal; es extrahumana.

La ciencia es útil para la vida del hombre; útil para que éste llegue a ser lo que quisiera ser. La ciencia, aunque en otro plano, puede colocarse junto a la técnica: el grupo de los haceres que tienen una finalidad, pero que no son ellos, en sí mismos, una finalidad. Por consiguiente, la ciencia no puede servir de base para la educación, pues es evidente la imposibilidad de que el científico sea un niño.

El niño aprende la lengua y penetra en la literatura antigua y moderna con toda su alma. ¿Por qué?. Porque siente el contacto con lo verdadero, con lo absolutamente humano. En cambio, aprende ciencia, pero no la absorbe. Lo únicamente educativo es aquello que no sólo aprendemos al estar en contacto con ello, sino que lo absorbemos.(...)

La ciencia, en cambio, le presenta un conjunto de la realidad, pero de la realidad no sabida. El joven puede aprenderla, pero no vivirla, porque para vivir la ciencia es menester que el joven transponga el plano de lo ya averiguado y penetre en el profundo laboratorio de lo por averiguar. Y eso es muy problemático. ¿Podríamos admitirlo en los estudios secundarios, y aún en los primeros años de los cursos superiores?.

Por eso el lugar de la ciencia en la vida de la educación es un lugar periférico. Está en que, actuando entre nuestro Yo y las cosas, mira más hacia la realidad de

las cosas que hacia la intimidad del Yo. Y lo mismo que en nuestra vida tiene que estar en la educación de la juventud.

En la sociedad moderna se empieza a producir una subversión gravísima de la vida, subversión que consiste en que la técnica y la ciencia no se someten a la ética, sino que se han erigido a fines propios; en vez de estar ellas subordinadas a la ética, subordinadas al ideal de la realización de un tipo humano, en nuestros días ciencia y técnica constituyen fines en sí mismas. Nuestras vidas están al servicio de la técnica y de la ciencia, en vez de ser la técnica y la ciencia quienes estén al servicio de nuestras vidas.

¿Para qué hemos hecho los hombres la ciencia y la técnica? ¿Para qué hemos inventado aparatos? Para vivir nosotros; para tener esa ciencia y esa técnica al servicio de nuestro ideal; pero resulta que ambas han invadido el terreno de la ética y que ahora somos nosotros y nuestras vidas quienes están al servicio de la técnica y de la ciencia. El hombre se ha convertido en esclavo de la máquina y se ha hecho súbdito del conocimiento científico en vez de ser su dueño y señor.

Esa perturbación del orden metafísico entre la técnica y la ética es gravísima y puede llegar a constituir una nueva forma de barbarie, de idolatría: la idolatría de la máquina y del laboratorio, que nos haga postrar de hinojos ante un ídolo tan bárbaro y despótico como pudieron ser los ídolos antiguos.

Debemos sentirnos profundamente preocupados por el porvenir de la cultura humana y esperar que muy pronto se restablezca en la humanidad el orden metafísico, poniendo la ética por encima de la técnica y de la ciencia.

El cultivo intenso y continuado de las Humanidades nos enseñaría que tanto la ciencia como la técnica tienen su valor exclusivamente cuando se ponen al servicio de un ideal de vida, de un tipo de ser humano hacia el cual quisiéramos ascender en un esfuerzo continuado.

La vida, una de dos, o es vida ascendente o es vida decadente. Quieta no se está nunca la vida, porque ella es movimiento y dinamismo por esencia. Así, señores, si nuestras vidas dejan de ser ascendentes, vale decir, teniendo la técnica y la ciencia de lo material al servicio de la esencia, que es el ideal superior, esa vida deja de ser ascendente y es, por fuerza, decadente; tiene que llevarnos, más o menos pronto, a una nueva barbarie. Si vosotros, que constituís la parte más selecta de la humanidad, echáis una mirada sobre nuestros congéneres humanos que se hallan en los estados inferiores de la sociedad, veréis que no está lejano el día en que se cree esa nueva barbarie, que consiste, por ejemplo, en que el conductor de tranvías maneja corrientes eléctricas sin saber lo que son.



Pienso, señores, que aunque por un rodeo largo y un poco extraño, he puesto de manifiesto mis ideas esenciales acerca de las Humanidades.

Repito, para terminar, lo que dije en una frase al comienzo: El cultivo de las Humanidades es el único medio que puede enderezar el camino erróneo que hoy sigue la humanidad y que tiende a subvertir el orden natural que media entre la técnica y la ética. Las Humanidades son el depósito que conserva en sí la historia de las ideas más altas que la humanidad ha atesorado. El estudio y cultivo de las Humanidades es lo único que podrá devolvernos una visión real de la vida ascendente.

Obras de Manuel García Morente

*La Filosofía de Kant- 1917*

*La Filosofía de Bergson- 1917*

*Ensayos sobre el progreso- 1932*

*Lecciones preliminares de filosofía- 1931*

*Idea de la hispanidad- 1941*

*Fundamentos de filosofía- 1944*

*Ensayos- 1945*

*Ideas para una filosofía de la historia de España- 1958*

*Ejercicios espirituales- 1961*

*Escritos pedagógicos- 1975*

## "ACTUAMOS COMO EN EL INFINITO" \*

(Reportaje a Gastón Gori)

P.: -Vayamos a lo esencial: ¿Qué es la literatura, Gastón?

R.: -No creo que pueda darse una definición que abarque en forma absoluta el concepto de literatura, por la gran variedad de elementos que tendría que contener esa definición. Porque tampoco podríamos excluir el concepto histórico sobre literatura, quizás sin eludir la posibilidad del futuro de la misma. Juan Bautista Alberdi, un escritor y hombre de derecho de la Argentina que ha actuado en diversos países de Latinoamérica y ha influido en el Derecho de los mismos, también se ocupó de definir la literatura en un momento determinado de la historia argentina, cuando se aspiraba a constituir jurídicamente la Nación, y es necesario dar estos últimos antecedentes que explican la definición de Alberdi, quien dijo: "La literatura es la expresión de la sociedad". Con este concepto Alberdi estaba expresando el pensamiento de una generación que estaba abocada al estudio de la realidad de los países, por lo cual para él era esencial que la literatura reflejara esa realidad. No escapaba a su criterio el sentido universal y explícitamente manifestó que en cuanto a filosofía, es decir, en cuanto a establecer valores absolutos sobre una materia, en este caso la literatura, debíamos recurrir a las conquistas universales del pensamiento. Creo que con esto llegaba al umbral de una tentativa de definición valedera para el arte literario. Y es precisamente aquí donde encuentro las dificultades para dar una definición. De cualquier manera, cualquiera que diese sería tautológica: es una actividad, naturalmente creadora del pensamiento humano y, por ser artística, comprensiva de un criterio de belleza que se logra a través de la palabra o, mejor dicho, en cada caso de un idioma, que es un criterio más vasto.

P.: -¿Puede la literatura influir sobre la vida?

R.: -Sí, puede influir y ha influido, porque también se ha intentado definir la literatura como que ella *es* la vida, en forma similar a la definición de Derecho. Los elementos de que se vale el creador de literatura están en la vida del hombre y en lo que lo rodea, es decir, en la sociedad, y una de las cualidades del

\* Entrevista realizada por Hugo Echagüe en Santa Fe, Argentina, octubre de 1993.

pensamiento creador es la de transformar realidades en el hombre, tendiendo a su perfeccionamiento. Que haya logrado la literatura ese perfeccionamiento del hombre, en el sentido moral e intelectual, no cabe duda, y algunos autores han influido en la comprensión de una posible nueva manera de vivir en sociedad. No basta por sí misma la literatura para lograr las transformaciones o superaciones, pero es uno de los elementos que concurren, con los múltiples que se conjugan para transformar la sociedad donde el hombre vive, lo cual significa transformar aspectos de su vida. Por ejemplo, en la Argentina, el poema "Martín Fierro" de José Hernández ha influido en la comprensión más exacta de los aspectos sociológicos que hacen a la vida del gaucho. Antes del "Martín Fierro" existía, lógicamente, esta realidad, con todas las dificultades que se oponen a su conocimiento. El "Martín Fierro" concretó en una obra los múltiples aspectos de la vida del hombre argentino en el siglo XIX e hizo claro o más claro el conocimiento de tal realidad. Esto último modificó criterios, es decir, modificó elementos para la actuación del hombre en función de modificar una realidad. En los años en que se publicó el "Martín Fierro", según Emilio Coni, en la provincia de Salta, decirle "gaucho" a una persona era ofenderlo. Era una palabra ofensiva. A partir del "Martín Fierro", la vida de la Argentina quedó influida fundamentalmente por la Pampa. Es decir, concebimos el país con el espíritu de que tuvo su desarrollo en la región pampeana y difícilmente lo podríamos concebir en su totalidad como una nación de las montañas o con la influencia de su litoral atlántico. De aquí que el "Martín Fierro" haya adquirido la dimensión de la nacionalidad y aquel viejo concepto que hacía de la palabra "gaucho" algo ofensivo ha desaparecido y en su lugar ha quedado el criterio que por lo general exalta la figura del gaucho.

P.: -¿Dicen que se ha agotado la literatura, que ya han sido contados todos los relatos o que lo que se escribe es sólo la reminiscencia de los antiguos relatos...

R.: -Decir que la literatura se ha agotado sería decir que se ha agotado una de las ramas del arte, lo cual me parece una excesiva pretensión del hombre (y no los hombres), que es el creador de ese arte. Para algunos ensayistas puede admitirse que se le hayan agotado a él las posibilidades de la literatura y para que llegue a ese criterio es necesario que sólo piense en los libros que se publican en la actualidad, lo que daría lugar más exactamente a decir que está faltando el gran escritor con una visión distinta de la realidad y de la literatura en general. Lentamente pero siempre en la humanidad surge el genio que revitaliza el arte y eso es imprevisible. Decir que la literatura se ha agotado sería como negar el

tiempo futuro. Además ¿sabemos todo lo que se ha creado en este momento en la humanidad dentro de la literatura? ¿No habrán pensado en época de Cervantes, con el auge de los libros de caballería que la literatura estaba agotada?

P.: -Gastón, usted traduce una gran confianza en el género humano...

R.: -Una gran confianza, sí, porque mientras exista el género humano no varía en lo fundamental y en este aspecto va a seguir teniendo todas las posibilidades que tuvo hasta hoy; por ejemplo, las de crear, que son infinitas, desde que no se concibe un límite posible. Mientras no demostremos que existe un límite, éste no existe.

Todos sabemos que estamos viviendo sobre una bolita de barro que algún día se va a terminar; no obstante actuamos como en el infinito.

Gastón Gori nació en Esperanza (Santa Fe) el 17 de Noviembre de 1919.

Escritor multifacético de cuentos, novelas, ensayos y poemas. Miembro correspondiente a la Academia Argentina de Letras. Creador y partícipe del grupo literario "Espadalarío" en el año 1945. Miembro fundador de la Asociación Santafesina de Escritores.

#### Orden Cronológico de ediciones

- 1940 - *Anatole France...* Ed. Porter Hnos. - Buenos Aires - Ensayo.
- 1941 - *Sobre la tierra ensangrentada.* Porter Hnos. - Buenos Aires - Ensayo.
- 1942 - *Mientras llega la aurora.* Porter Hnos. - Buenos Aires - Poemas.
- 1943 - *Vidas sin rumbo.* Ed. Colmegna - Santa Fe - Cuentos.
- 1945 - *Y además era pecoso...* Ed. Castelví - Santa Fe - Cuentos.
- 1946 - *Se rinden los nardos.* Ed. Espadalarío - Santa Fe - Poemas.
- 1946 - *Intermezzo de las rosas.* Ed. Colmegna - Santa Fe - Ensayo.
- 1947 - *Colonización suiza en la Argentina.* Ed. Colmegna - Ensayo histórico.
- 1947 - *El indio, el criollo y el gringo.* Ed. Dpto. Estudios Etnográficos.
- 1948 - *Colonización.* Ed. Colmegna - Santa Fe - Estudio Histórico y social.
- 1949 - *El camino de las nutrias.* Ed. Colmegna - Santa Fe - Cuentos.
- 1950 - *Ha pasado la nostalgia.* Ed. Colmegna - Santa Fe - Ensayos.
- 1951 - *Vagos y mal entretenidos.* Ed. Colmegna - Santa Fe - Ensayo.
- 1952 - *La Pampa sin gaucho.* Ed. Raigal - Buenos Aires - Ensayo.
- 1954 - *Familias colonizadoras de San Carlos.* Ed. Colmegna - Santa Fe - Historia.
- 1956 - *La muerte de Antonini.* Ed. Doble P - Buenos Aires - Novela.
- 1958 - *El pan nuestro.* Ed. Catalea, Nueva Visión - Buenos Aires - Ensayo social del campo.
- 1958 - *El desierto tiene dueño.* Ed. Doble P - Buenos Aires - Novela.
- 1958 - *Anibal Ponce.* Ed. I.R.C.A.U. - Buenos Aires - Ensayo (folleto).
- 1958 - *Diario del colonizador Enrique Vollenweider.* Ed. Universidad Nacional del Litoral - Santa Fe.
- 1962 - *Eduardo Wilde.* Ed. Fondo Municipal - Santa Fe - Ensayo.

- 1964 - *Inmigración y colonización en Argentina*. Ed. Eudeba - Buenos Aires - Ensayo.  
1965 - *La Forestal, tragedia del quebracho colorado*. Ed. Platina - Buenos Aires - Ensayo.  
1969 - *Esperanza, Madre de Colonias*. Ed. Museo de la Colonización - Santa Fe - Ensayo.  
1971 - *La narrativa en la región del Litoral*. Ed. Universidad Nacional del Litoral - Santa Fe - Folleto.  
1972 - *El indio y la colonia Esperanza*. Ed. Museo de la Colonización - Santa Fe - Ensayo.  
1972 - *La tierra ajena, drama de la juventud agraria*. Ed. La Bastilla - Buenos Aires - Ensayo.  
1973 - *Familias fundadoras de la colonia Esperanza*. Editorial El Colono - Esperanza.  
1975 - *Poemas en la Tormenta*. Ed. Tupambaé - Santa Fe - Poemas.  
1976 - *Palabras de refutación gozosa*. Ed. Tupambaé - Santa Fe - Poemas.  
1976 - *Nicanor y las aguas furiosas*. Ed. Tupambaé - Santa Fe - R.  
1976 - *Pase señor fantasma*. Ed. Tupambaé - Santa Fe - Cuentos.  
1977 - *El moro aracaquin*. Ed. Plus Ultra - Buenos Aires - Novela.  
1979 - *El arado y el desierto*. Ed. especial El Colono - Esperanza.  
1981 - *Canto a la ciudad - Los seis caminos*. Ed. Litar S.A. - Santa Fe - Poemas.  
1981 - *El obsequio de los pájaros*. Ed. Nuevo Best Seller - Santa Fe.  
1983 - *Todo en un día*. Ed. Litar S.A. - Santa Fe - Cuentos.  
1983 - *Los alambrados del atraso*. Ed. especial de El Colono - Esperanza.  
1984 - *La pluma incesante*. Ed. Litar S.A. - Santa Fe.  
1985 - *Búsqueda de la alegría*. Ed. Comisión de Homenaje al autor - poemas.  
1992 - *La chica del gato*. Ed. Lux - Santa Fe.

## COMENTARIOS

Si tuviéramos que definir la obra de Foucault dentro de una determinada corriente, estaríamos frente a una tarea difícil. Sus investigaciones no se prestan a una etiqueta fácil. Y es quizá por esta razón, que sus escritos siguen teniendo una influencia enorme en otras disciplinas.

Su gran repercusión se debe, por una parte, al innovador método de análisis y por otra a los resultados que con su aplicación ha obtenido.

Michel Foucault, como es bien sabido, nunca dedicó a la educación un trabajo sistemático y acabado, pero sí aludió de manera indirecta a pedagogías, sistemas educativos, dispositivos de examen en sus libros y entrevistas.

*Foucault y la Educación* puede decirse que es un libro pionero, es el primero en estudiar el método y los conceptos Foucaultianos sobre los contextos y problemas educativos.

En él se afirma que las escuelas, como las cárceles y los hospitales se preocupan por la regulación moral y social.

Es dentro de las investigaciones educativas donde se plantean las conexiones existentes entre las tecnologías disciplinarias, determinados saberes y los sujetos disciplinados.

Las técnicas de poder y dominación, -cuya expresión paradigmática se encuentra en el Panóptico de J. Bentham- en las que el dispositivo de la mirada sería uno de los mecanismos claves para dirigir las conductas; junto con la cuadrícula del espacio, la reglamentación del tiempo y los mecanismos destinados a mantener la seguridad colectiva. Una modalidad, por tanto, de relaciones de poder/saber enormemente productiva.

Foucault afirma -e insiste en este punto- que concibe las relaciones de poder no en forma negativa, sino positiva y productiva. Sí diferencia este tipo de relaciones de las relaciones de dominación.

Cuando él habla de las relaciones de poder se refiere a todas aquellas relaciones existentes entre los hombres (amorosas, económicas, pedagógicas,

institucionales, etc.) en las que unos tratan de orientar, influir en la conducta de los otros. Las relaciones de dominación son por el contrario, permanentemente disimétricas en las que la libertad de los participantes se ve limitada o anulada.

Esta obra *-Foucault y la Educación-* es una compilación dirigida por Stephen Ball, Catedrático de Educación en el Centre for Educational Studies, del King's College, de la Universidad de Londres.

Como en toda compilación, las contribuciones son diversas, lo que hace que en ocasiones aparezcan, para el lector, algunas contradicciones de interpretación. Esto último, más que un empobrecimiento, muestra que estamos ante cuestiones que no admiten fácilmente respuestas unívocas, y al mismo tiempo evita que el resultado sea un libro que pretendiese hacer de la obra de Foucault una ortodoxia.

El texto se divide en tres partes. La primera, bajo el título general Foucault y la Educación, comprende dos ensayos. El primero, *Foucault y la investigación educativa*, por J.L. Marshall. El segundo se titula *Foucault a examen* por K. Hoskin.

Una segunda parte denominada Historia, Poder y Saber, comprende los aportes de D. Jones: *La genealogía del profesor urbano*; de R. Jones: *Las prácticas educativas y el saber científico*; y de Goodson y Dowbiggim: *Cuerpos dóciles*.

La tercera parte del libro Discurso y Política reúne los siguientes: *La desconstrucción de la hegemonía* por Knight y Sachs; *La gestión como tecnología moral* por S. Ball (comp. de la obra) y *La educación y el discurso político de la Nueva Derecha* por Kenway.

En el primer ensayo de la obra: Foucault y la Investigación Educativa, Marshall se detiene en Valerie Walkerdine, quien examina la obra de Piaget en un apartado dedicado a los efectos de prácticas psicológicas en la regulación social de las prácticas y la construcción de las ideas en el individuo.

Adopta un enfoque Foucaultiano afirmando que la psicología evolutiva de Piaget y la pedagogía centrada en el niño forma parte de un conjunto de prácticas legitimadas normalizadoras, pero parece que no reconocen que el niño en evolución es un "objeto" producido por esas mismas prácticas.

Lo que más le preocupa a Foucault es "la filosofía del sujeto". Su proyecto filosófico consiste en investigar las formas por las que los discursos y prácticas han transformado los seres humanos de un tipo determinado.

Según Foucault, a partir del estado moderno, la población y su bienestar se

convierten en el tema central del gobierno. El control de poblaciones para asegurarse la obediencia política y una fuerza de trabajo dócil y útil -léase productiva- en relación con las demandas del capitalismo, constituyen las preocupaciones centrales del arte de gobernar.

Del ejercicio violento y público del poder sobre el cuerpo, se pasa a la indulgencia, un poder ordenado y privado en donde la institución de "asistencia" se convierte en un escenario silencioso; en concreto la cárcel, el hospital, el manicomio, el ejército y la escuela.

En la segunda contribución: Foucault a Examen, K. Koskin realiza una historia acerca del examen como técnica de poder, disciplina y saber.

En este análisis el autor coloca al propio Foucault bajo la lupa, intentando develar el misterio que él mismo nos legó en la historia de la educación.

En *Discipline and Punish* -obra clave, ya que casi todos los autores de este texto se sirven de ella- Foucault afirma que la escuela se convierte en un aparato de examen ininterrumpido, incluyendo además el examen de conciencia, en donde uno se convierte en "observador de sí mismo y secreto censor".

Hoskin dice que esta obra *-Discipline and Punish-* debe leerse al mismo tiempo que *Centuries of Childhood* de P. Aries (1960).

Aries sostiene que el examen como práctica educativa fue una invención del siglo XII, mientras que Foucault se equivocó al decir que el examen fue una invención del siglo XVIII.

En la Genealogía del Profesor Urbano, D. Jones, a través de la genealogía del maestro en la historia de la educación, sigue la curiosa línea de transformación de "tecnologías morales". El maestro es una figura sospechosa que precisa un examen continuo dentro de una tecnología examinadora -la escuela- que trata de establecer una utopía disciplinaria basada en un cálculo creador de felicidad.

Se pasa de la concepción del maestro como padre ideal y racional a una madre buena y acogedora.

De esta manera el maestro se configura como un elemento de un complejo tutelar que ejerce un biopoder para orientar a la familia urbana y examinar el grado de su patología.

R. Jones dedica un capítulo denominado Las prácticas educativas y el saber científico, donde propone que hay una íntima relación entre la educación y la ciencia en el contexto de la Francia post revolucionaria.

En relación a la ciencia se pasa de un interés por la estructura superficial y clasificadora (siglo XVIII) a la biología del siglo XIX centrada en la organización interna y la fisiología.

Al mismo tiempo que la industrialización, nacen nuevas disciplinas: criminología, psicología, medicina clínica, ciencias de la vida, que operan de manera ilustrada para controlar la conducta humana.

En el capítulo siguiente, Cuerpos Dóciles, los autores Goodson y Dowbiggim realizan un ensayo similar al anterior, demostrando esta vez que existen semejanzas entre la psiquiatría y la enseñanza.

Tanto el manicomio -donde se legitiman las relaciones de poder entre el médico y el paciente- y la escuela -donde se legitiman estructuras de saber socialmente aceptadas- son escenarios de "vigilancia constante", para crear cuerpos dóciles.

La obra citada de Foucault vuelve a ser en esta oportunidad *Discipline and Punish*.

Foucault dice que el poder produce saber, por lo tanto ambos se implican necesariamente.

En la última parte del libro el capítulo La Desconstrucción de la Hegemonía es una versión modificada de una comunicación presentada en la Conferencia inaugural del Institute for cultural Policy Studies, de la Griffith University, en 1988.

Los autores presentan una pugna entre dos versiones opuestas: el monoculturalismo frente al multiculturalismo en Australia.

"A pesar de las aparentes diferencias, comparten continuidades epistémicas significativas, de modo que su oposición ideológica mantiene y celebra las condiciones de desigualdad y las relaciones de poder y subordinación en la formación social de Queensland y Australia", concluyen los autores.

En la Gestión como Tecnología Moral, S. Ball presenta a la gestión como una "microfísica del poder". La escuela como institución no escapa a ella. El trabajador, el técnico, el profesor quedan constituidos en esa red de discursos.

En el último capítulo: La Educación y el Discurso Político de la Nueva Derecha, J. Kenway analiza la enseñanza privada frente a la enseñanza estatal, centrado en el período crítico de 1983-1984, en Gran Bretaña, donde se impulsó una política educativa hacia la Nueva Derecha. El nuevo enfoque educativo es instrumentalista, intervencionalista y privatizador. La escolaridad y el conoci-

miento están relacionados a la restauración económica nacional y a las necesidades de los empresarios.

*Foucault y la Educación* se trata de un libro original y desafiante, de gran interés para profesionales del área de la educación, así como para todos los imbuídos por la teoría crítica y la historia del pensamiento. Es un libro que invita a leer la obra de Foucault a quienes aún no han tenido acceso a ella, y en especial a aquellos estudiosos de la educación que han pasado por alto a dicho autor.

Gabriela Spina

DESCARTES es una revista internacional que aborda el análisis en la cultura. A través de sus páginas se despliegan saberes provenientes de distintas disciplinas (filosofía, educación, psicología, literatura, etc.).

He de centrarme en dos de sus artículos para realizar un breve comentario acerca de ellos.

El primero referido a la clase inaugural a cargo de Jacques Alain Miller en oportunidad de la creación del Centro Descartes en la ciudad de Buenos Aires. El segundo escrito por Gabriel Lombardi titulado "Técnica y Ética: dos clínicas diversas en la terminación del análisis".

La creación del Centro Descartes configura la primera realidad institucional del Instituto del Campo Freudiano en Argentina dedicado a la investigación del psicoanálisis.

Miller se interroga sobre los principios o virtudes que animarán tal empresa. Y habla de una "virtud fría, quizá cartesiana: la precisión; como la virtud de las ideas claras y distintas".

A su vez, esas ideas tienen una función especial, cual es la de ser guía que oriente la búsqueda de la certeza. Descartes toma como modelo a las matemáticas y es a partir de él que se produce "la novedad de matematizar el mundo", como modo de lograr ideas claras y precisas.

Desde este marco referencial es que Miller propone "como virtud máxima de la investigación, la enseñanza y la práctica de psicoanálisis: la precisión". Proscribir lo flou, la vaguedad. Nutrirse de los detalles, la palabra justa que en sí misma es un dato.

Exigir temas cernidos, seguir un movimiento de aproximación, de acercamiento cada vez más fino; cernir lo que se escapa, en la medida, dice Miller, en que nuestra práctica tiene que ver con algo que se escapa.

Dar preferencia al detalle antes que a la síntesis, "preferir el trozo a un cuerpo imaginario". "Producir algo nuevo, por pequeño que ello sea".

El Centro Descartes "para ser digno del apellido que porta debería ser un lugar donde se valorara el saber nuevo, aunque sea un detalle nuevo, saludar el

detalle".

Estimular el deseo por lo nuevo en vez del goce de la repetición que significa encontrar lo mismo una vez más...

El artículo de Lombardi: Técnica y Ética: dos clínicas diversas en la terminación del análisis (a propósito del libro del Dr. Etchegoyen: "Los fundamentos de la técnica psicoanalítica") marca las diferencias teóricas y epistemológicas que distinguen a los analistas de la IPA y los lacanianos "como dos maneras de fundamentar la práctica psicoanalítica que son incompatibles entre sí".

Trataré de resumir los aspectos relevantes del texto que permitan apreciar las diferencias que Lombardi va explicitando.

Tékhnē "es la habilidad para hacer algo, pero no cualquier habilidad, sino la que sigue determinadas reglas. Es así que quien elige escribir sobre la técnica psicoanalítica piensa la experiencia a partir de reglas. Es la vertiente opuesta a la que tomó Lacan, quien se deshizo más bien de ellas para sostener la experiencia psicoanalítica a partir de sus fundamentos estructurales". "Mi tesis -dice Lombardi- es que en el manual de Etchegoyen hay un defecto central en la consideración de los fundamentos estructurales del psicoanálisis: faltan al menos una *noción* y un *registro*. Falta la noción de acto y falta el registro en el que el acto se realiza precisamente, el de lo real, lo real lacaniano".

Etchegoyen en su libro sitúa a Lacan en los registros de lo imaginario y lo simbólico. Se centra en la importancia de la técnica; sustituye la orientación por el acto y la certeza que éste engendra la reemplaza por vacilaciones, opiniones, opciones.

La clínica queda reducida al "buen uso de la técnica" a partir de indicadores que den cuenta de la "modificación de los síntomas" (normalización de la vida sexual satisfactoria y no demasiado conflictiva, modificación de las relaciones familiares, disminución de la angustia y la culpa, etc.).

A su vez esos indicadores no tienen demasiada validez, ya que sostiene "que el paciente puede estar haciendo buena letra, es decir estar mintiendo".

Etchegoyen habla de la necesidad de instrumentar "reaseguros" para poder pensar en un fin de análisis: entrevistas posteriores de seguimiento al paciente.

O sea que en definitiva, sostiene Lombardi, el texto de referencia muestra que en realidad no hay salida, que ningún reaseguro técnico es lo suficientemente eficiente para saber o detectar si efectivamente se trata de un fin de análisis.

Para Lacan, el fin de análisis, se da cuando el analizante detenta un saber

que no es el del analista. Ya no hay Otro a quien engañar: ha ido desujetándose del campo del Otro y el analista asiste (“aún sin saberlo”) a la realización del saber más singular y menos generalizable que pueda concebirse: el del analizante que concluye su análisis.

“El problema estructural de los indicadores de la IPA, es que surgen de una clínica inclinada del lado del analista, de un analista que hasta el final sustenta una posición de saber (una posición ideal)”.

Estos indicadores no indican otra cosa que las dudas del analista, a falta de haber fundado su práctica donde debe.

Lacan, expresa Lombardi, mostró que el psicoanálisis pasa por la certidumbre de una acción en la que el sujeto está comprometido. De la lógica a la ética. “No hay garantías divinas”. Ese déficit en los fundamentos es su fortaleza. “No hay indicadores ni técnicas posibles que guíe al psicoanálisis en el punto inaugural y conclusivo que es el acto analítico”.

María Elena Kessler

*COLOFON*. Boletín de la Federación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano. Ed. en Barcelona, junio de 1993, N° 7.

*COLOFON* es un boletín distribuido a todas las Bibliotecas de la FIB de Campo Freudiano. La dirección está a cargo de Judith Miller. En el editorial de este número se anuncian nuevos proyectos de trabajo que incluyen: la informatización de cada Biblioteca a los fines de tener (en un plazo de 5 años), una red informática. El objetivo a que responden, ésta y otras propuestas allí anunciadas, es evitar la superposición de esfuerzos para facilitar una mejor coordinación entre todas las Bibliotecas.

El índice de este número, incluye un listado de Bibliotecas de la FIBCF (pág. 4); Noticias de distintas Bibliotecas (pág. 5); Panorama de las publicaciones Belgas (pág. 7); Novedades editoriales (pág. 8); Segundas conferencias Oscar Masotta (pág. 10); Drama de mujeres en los pueblos de España (pág. 12); La engañada (pág. 15); La cuestión de la mirada en la teoría de Lacan (pág. 17); Las credenciales filosóficas del discurso del amo (pág. 20); Leer a Althusser (pág. 22); Seminario sobre Hamlet, notas de lectura (pág. 26); Libros & Libros (pág. 35); Reseña presentación de estudios psicoanalíticos (pág. 38).

Entre los trabajos publicados me interesa comentar, “Las credenciales filosóficas del discurso del amo”, escrito por Cayetano Aranda Torres, profesor de Filosofía del Colegio Universitario de Almería y la Universidad de Granada. El autor intenta articular una triple discusión entre Hegel-Kojeve-Lacan; tomando el Seminario 17, “*El reverso del Psicoanálisis*”, como referencia en algunos puntos por considerarlo el texto en el cual Lacan reconoce a Kojeve y otorga importancia a la Fenomenología del espíritu de G. W. F. Hegel.

Aranda Torres destaca a Kojeve como el reintrodutor de Hegel en Francia, a cuyas clases habría asistido Lacan en un período de gran efervescencia teórica, cultural y política. Kojeve murió en el año 1968, y su enseñanza va ligada indisolublemente a lo que Lacan llama el discurso del amo. En el presente trabajo el autor tratará de hacer distinciones entre el discurso del amo y el discurso del analista que se encuentra en el polo opuesto de aquel, para ello partirá de la formulación cartesiana del *cogito ergo sum* como la primera verdad de todo saber y hacer humano, que en Hegel sería pensado como autoconciencia o conciencia



de sí mismo y que Lacan presenta como la "figura inaugural del amo", cuya sistematización científica deviene en saber absoluto.

Desde este punto de vista, el Psicoanálisis es el desenmascaramiento de la verdad del discurso del amo; su verdad es el reverso del cogito cartesiano: "allí donde pienso, no me reconozco, no soy, es el inconsciente. Allí donde soy, está demasiado claro que me extravió". Menciona aquí la diferencia entre enunciado y enunciación en la que aparece el sujeto como dividido, entre lo que dice y la verdad de la enunciación; introduce así la noción de Yo (moi) desde Kojeve como aquello que se revela originalmente por la palabra. Fundamenta porqué el Yo (moi) del deseo es un vacío, la presencia de la ausencia de una realidad; el deseo humano nos lleva al deseo del otro, al deseo inconsciente freudiano.

Continúa mencionando que en la dialéctica hegel-kojeviana aparecen dos formas de autoconciencia: una absoluta -el amo- que quiere la muerte de su contraria; la otra no arriesga su vida y satisface el deseo del amo: el esclavo. A partir de estos términos, el autor desarrolla las implicancias histórico-sociales en la interacción de señor y siervo, para finalmente introducir a Lacan, quien repara en la angustia inspirada por el amo como origen del saber, y en la insistencia repetitiva y neurótica del esclavo, en esa ansiedad sin que pueda dar paso por ella a la reflexión y al pensamiento libres. Se trata para Lacan de interpretar el sentido del amo hegeliano como lo negativo y lo negador de la conciencia del esclavo, como la instancia inconsciente que deniega e insiste en un goce que satisface la pulsión de muerte inscrita en el trabajo del esclavo.

Otro descubrimiento del discurso del amo es que "no hay relación sexual", de la que tampoco da cuenta el mito. Kojeve había afirmado que en la relación hombre-mujer el deseo no es humano hasta que no se deja de desear el cuerpo para desear el deseo del otro. Para Lacan, el amor tiene que ver con el cuerpo, pero con el cuerpo fragmentado, mutilado, signado por la falta.

Concluye Aranda Torres, afirmando que el abordaje lacaniano desde esta perspectiva filosófica sirve para plantear el problema del saber absoluto ligado a la ciencia moderna, como aquel dispositivo que no consigue domesticar el deseo, dejando restos o fragmentos de saber de los que se hace cargo el discurso analítico.

Norah Pérez

*Cuadernos Europeos de Psicoanálisis -Nº 5- La "Adolescencia"-* Publicación del Grupo de Estudios Vasco de la Escuela Europea de Psicoanálisis.

De la excelente publicación que nos llega desde el País Vasco, vamos a comentar los dos apartados que creemos centrales.

### *¿De que sufren las mujeres hoy?*

Hablar del malestar en las mujeres es el tema que en forma puntual y muy clara plantea Carmen Gallano.

Para poder responder a la pregunta de su artículo, relata las posturas de distintos enfoques como la psiquiatría y la psicología. Pero como el psicoanalista es psicoanalista, el sufrimiento va a estar planteado de otra manera. En primer lugar, el psicoanalista no puede responder a una pregunta formulada así, porque, como es sabido, un analista no recibe mujeres, recibe a una mujer. Por lo cual se podría decir que las mujeres sufren de inhibición, de síntomas y angustia, pero el psicoanalista no da una respuesta a de qué sufre.

Sucede que el sufrimiento es la manera de responder del sujeto ante una pregunta, y cada mujer, cada uno, tiene un modo particular y es lo que toma el analista.

Oímos que las mujeres se quejan porque sufren y también oímos que los hombres se quejan menos, pero ¿acaso los hombres no sufren?. A partir de esto, abordará dos cuestiones ejes: la existencia- o no- de un sufrimiento específicamente femenino a diferencia de un sufrimiento específicamente masculino; y en segundo lugar, si se sufre de algo distinto de lo que se sufría antes.

Continúa diciendo que la mujer es lo imposible en el universo del discurso y, para presentificarlo, pude hacerse imposible, justamente para hacer valer el enigma insondable que ella es y que ninguna palabra del Otro podrá resolver.

También escuchamos la queja histórica, y ésta quiere decir que lo que una mujer padece es de falta de amor, de no ser amada suficientemente, de no ser amada por ella misma. Ella quiere ser ella misma y valer ella como mujer; entonces pide otro amor, porque del misterio del ser que se encierra en ella, ciertamente, lo ignora como otra parte de sí misma.

Por lo tanto, la trampa de esa queja, es que una mujer le dirige a un hombre el reproche de lo que él tendría que saber, cuando ella misma también lo ignora. Una mujer para ella misma, es también Otra.

En otras palabras, esa trampa lógica de la queja histérica es: pedir al Otro lo que el Otro no puede dar, que responda de su ser, cuando no existe Otro que sepa qué es la mujer. Cuando para ella misma lo que es como mujer no tiene predicado, ¿qué es lo imposible de acceder a lo que es como mujer en ella misma?. La castración.

Se puede nombrar algo de la mujer, si bien no existe como..., y es que la histeria denuncia esta verdad: que el Otro -el padre, la madre, el marido, el hombre- no sabe nada de lo que ella es como mujer; entonces ¿qué valor le reconoce el Otro como mujer en ese universo del discurso?

En diferentes ítems C. Gallano plantea las cuestiones de esa misteriosa mujer, inscribiendo que la posición femenina es una división incurable, que no enferma. Un desgarramiento del ser. Lo que hace la ligereza del ser de las mujeres es, precisamente, esa parte de ser enigmático no identificable.

Concluye así, mostrando lo que el psicoanálisis le permite descubrir a una mujer y es que, en todo caso, es vano sufrir por querer identificarlo.

### *La adolescencia*

Hoy en día, siglo XX, el marco que define la relación de los adultos con los adolescentes es, por un lado, la fascinación y la seducción, y por otro lado el considerarlo como algo peligroso.

Parece que hay algo en el estatuto social del niño o del adolescente que implica un poquito más de malestar que el que generalmente se admite como malestar en la cultura del mundo adulto. ¿Qué causa este malestar?

Pubertad es un término que forma parte de diferentes ciencias o discursos, y por lo tanto, distintos enfoques a tener en cuenta para su abordaje como son el biológico, social y psicológico, pero nos interesa saber qué dice el psicoanálisis de la pubertad.

La pubertad es un momento lógico, no necesariamente cronológico, que no se puede situar precisamente en una edad. Sí se puede hablar de un encuentro, un punto de encuentro entre lo que es la sexualidad infantil y la sexualidad adulta. Es un momento de encuentro con una nueva forma de abordar la cuestión del placer y el sufrimiento sexual. Por lo tanto es una lógica subjetiva que va a tener en cuenta dos ejes: la problemática de las pulsiones y su satisfacción; y la

problemática de las identificaciones. Se perfila entonces que en la pubertad se presenta la necesidad de concluir en la vida de un sujeto sobre una identificación o del lado masculino o del lado femenino, ya que no se nace hombre o mujer más que a nivel anatómico. Pero ¿cuál es el problema?. Es que justamente en la adolescencia hay una reactualización de las identificaciones y construcciones de objetos de la infancia pero fuera del ámbito familiar.

Es así que la crisis de la adolescencia se produce cuando hay que salir de la estructura misma de la sexualidad infantil, cuando un joven se pregunta ¿qué es ser un hombre? ¿qué es ser una mujer? o ¿qué hago yo con este cuerpo?.

Se advierte en la actualidad que un adolescente es cada vez más joven; sus problemas típicos aparecen a los 10-15 años, incluso antes, problemas como la toxicomanía por ejemplo.

Con respecto a la incidencia del consumo de drogas, la tendencia general es abrumadora, y en relación a la utilización del tiempo libre en tiempo asignado a los bares, pool, confiterías, kioscos donde se suministran bebidas alcohólicas, lo que sumado a otros entretenimientos tales como juegos electrónicos, da mayoría absoluta a los lugares de pasatiempo en detrimento de opciones creativas. También la falta de manejo del tiempo libre puede leerse desde la falta de propuestas atractivas del sector adulto como la baja receptividad para las mismas del propio sector juvenil. ¿Por qué se aburren los adolescentes?.

Los adolescentes siempre lo pasan fatal con la imagen porque el paso de un ser a un querer ser, ahí donde está situado el cuerpo -no ya el cuerpo afectado por los deseos y las pulsiones en el lado del tener, sino en el cuerpo del lado de la imagen para el otro- siempre hay una fractura. La fractura no entra entre los criterios de belleza y es que de un ser de niño tiene que pasar a un cuerpo diferente y de nuevo ese quiero ser que se coloca con un cuerpo diferente, no saben cuál es. Esta fractura la entablillan con los significantes del Otro, del Otro del código, ante el que testimonia su propio ser. En esta dificultad de combinar imagen y ser, es donde se sitúan todos los elementos del ideal, y estos se escogen de lo que el Otro propone.

Lo que se plantea fundamentalmente en la adolescencia es el problema de las identificaciones, es decir, se le proponen identificaciones que tienen que ver con ciertos ritos de iniciación culturales. Pero lo que sucede también, es que del lado de la mujer no hay ritos de iniciación que puedan funcionar a partir de la mujer, es un problema estructural, hay significantes para la madre pero no hay significantes de la mujer que puedan dar un punto de identificación.

Una de las características de la adolescencia es su deriva, su estado de

flotación en el momento en que las teorías infantiles de la sexualidad ya no sirven de respuesta al enigma. Y quizás, la forma más habitual de responder ante este encuentro, es el paso al acto en una amplia gama, por ejemplo desde la inhibición, fracaso escolar, anorexia, toxicomanía e incluso el suicidio.

La adolescencia no es en sí patológica y la existencia de una patología no es suficiente para caracterizar la crisis sino que más allá de las urgencias de la crisis, hay que establecer la estructura del sujeto.

Silvina Puigjané

### *RISUS PASCHALIS*

María Caterina Jacobelli - Editorial Planeta - 1991 - Buenos Aires

---

María Caterina Jacobelli, es antropóloga y teóloga de la iglesia católica.

Como antropóloga, es una pertinaz interesada en definir el rol del hombre y la mujer, en las diversas estructuras de la sociedad.

Es una estudiosa de los grandes temas de la vida humana, y en este trabajo, rastreando una costumbre enraizada en la iglesia desde los primeros siglos de su existencia, intenta redescubrir un fenómeno que merece su atención.

Se trata del "Risus paschalis", que hoy ya no tiene vestigios en la liturgia, pero que en su momento fue introducido a partir "del sentimiento y vivencia de la alegría de los cristianos...", al reconocerse y ser reconocidos como hijos de Dios.

La pascua recuerda la presencia del redentor después de haber vencido a la muerte y al pecado; recuerda y presentifica la resurrección, y ésta brinda la verdadera alegría de vivir a los cristianos...

Lo interesante y novedoso de esta investigación que hace Jacobelli, es la manera como la comunidad eclesial primitiva, cultivaba el sentimiento de alegría salvífica, utilizando el chiste, la ironía y la referencia concreta a la sexualidad, como fuente de alborozo y entusiasmo.

La autora relata y fundamenta su trabajo a través de citas y ricas vertientes bibliográficas, así como históricas y testimoniales. Como en la misa pascual, en la que se recuerda la resurrección de Cristo, el oficiante, en su prédica, en medio de la ceremonia, intercalaba cuentos de elevado tenor erótico.

Inclusive el sacerdote utilizando recursos histriónicos, hasta gestualizaba escenas sexuales, provocando la risa de los fieles y reasegurando así la adhesión y atención de su auditorio.

La vida religiosa está cargada de sentimientos sacrificiales, de permanente renuncia, con el fin de conseguir la vida eterna. Esto hacía que la piedad y el cumplimiento de los mandamientos derivara en una vida triste y temerosa de los castigos eternos y también temporales.

Sin embargo, el Risus Paschalis es un fenómeno que la antropóloga rescata y hace pensar que los religiosos de aquellos tiempos -un clero aún poco instruido-

asociaban el placer que brinda la sexualidad, a Dios. Esto es fuente de la alegría.

Los recursos bibliográficos, que muestran por otro lado la erudición de la autora, -y que nos recuerda a Ecco en aquella novela monumental que es "El nombre de la rosa"- provienen desde la antropología con nombres como Bevel (1561), Escolampio (1518), Rechtmeyer (1777), etc..

Documentos eclesiásticos, conciliares, integran con otros las obras de consulta recurriendo en lo teológico fundamentalmente a la *Summa Theologiae* y otros.

Jacobelli concluye su trabajo diciendo que el análisis de un fenómeno como el "Risus paschalis", más allá de las apariencias desconcertantes, "permite adivinar el rostro del Dios de la vida y del gozo".

Hace una referencia a los teólogos y les reprocha el hacer de su trabajo algo distante de lo vital, lo que nos recuerda una reflexión lacaniana sobre el ateísmo de los teólogos...

Juan C. Liotta

*HILO 1* - Abril/Mayo 1993

Publicación de la Asociación del Campo Freudiano de Colombia.

El Correo *Hilo* comprende tres apartados: A - Sobre la Dirección de la Cura, apartado Clínico por excelencia; B - Sobre Grupo-Escuela; C - Sobre el Campo Freudiano.

A.- A partir de los comentarios sobre *La agresividad en Psicoanálisis* hechos por J. A. Miller, Eric Laurent y C. Soler, su autor Mario Elkin Ramírez intenta expresar algunas conclusiones sobre la Disciplina del Comentario de textos de Freud, ejercicio al que Lacan estuvo dedicado durante diez años en sus Seminarios. Disciplina del Comentario que tiene su estatuto y rigor en la formación del analista y que consiste en elevar el texto en su valor de transferencia, ubicarlo en una historia, en relación a otros textos con los que establece una polémica interna. Ubicarlo también dentro del recorrido mismo de Lacan para dar cuenta de sus continuidades y discontinuidades, incluida la disciplina de la letra, etc.. Procedimiento que, lejos de ser categorizado como standard, su aplicación queda sujeta "a lo que cada quien pueda hacer de estas coordenadas de un texto de Lacan."

F. Morales, en su artículo "¿Quién analiza hoy?" cita a A. Green presidente de la S.P.P., quien explica la "verdadera práctica analítica" para diferenciarlas de otras desviaciones y retornar a la ortodoxia freudiana, posición que traduce la línea de fuerza de la I.P.A. en oposición a las enseñanzas de Lacan.

En "Sobre la Situación Analítica", su autora Laura Arciniegas toma el texto de Lacan *La Dirección de la Cura* (1958) para desalojar las imposturas de la práctica analítica a partir de definir "la situación analítica" tal como la aplican los representantes de la Psicología del Yo y diferenciarla de la nueva topología lacaniana; topología que da cuenta de la verdadera naturaleza de la transferencia anudada a la posición del analista y a sus responsabilidades en la dirección de la cura. Topología inaugurada por Freud y fundada en una Ética.

Para finalizar este apartado, R. Rojas y C. M. Holguin toman el texto de *La Dirección de la Cura*; el primero para diferenciar los ordenamientos de la misma, según la I.P.A., cuya secuencia es: Consolidación de la transferencia -

interpretación - desarrollo de la transferencia - rectificación subjetiva y, según la secuencia lacaniana: Transferencia primaria (SsS) - interpretación inicial - rectificación subjetiva - desarrollo de la transferencia - interpretación y, la segunda autora, trata de definir los manejos de la transferencia que requiere según Lacan, una estrategia "logicizable".

B.- El artículo de J. E. Correa U. trata de dar cuenta de la posición de Lacan con el significante Escuela que implica: un permanente cuestionamiento de sus fundamentos, una actividad fundada en la iniciativa y la investigación, en la producción y sostenimiento de una dialéctica contradictoria que privilegie la elaboración y garantice la existencia de la disciplina.

C.- Varela aborda "¿Qué es un analista?". Se interroga también sobre el deseo del analista y la "docta ignorancia", así como sobre la cuestión del pase en virtud de un proyecto de crear una Escuela con Ecuador, Venezuela y América Central.

H. Gallo tomando el artículo de Freud *Análisis finito e infinito* reafirma que el fin de la práctica analítica no es la cura (si se da, será por añadidura) sino la verificación del inconsciente.

C.- Apartado en donde aparece un calendario actualizado de Encuentros Internacionales, Seminarios itinerantes, Convocatorias, Actividades de carteles, publicaciones y listas de miembros.

## UN ESTRAGO. LA RELACION MADRE-HIJA

Autores varios

Editorial Anáfora-Abril 1993

---

"Y una no se mueve sin la otra, pero no es juntas que nos movemos. Cuando una viene al mundo, la otra muere y eso espero de ti, en que dejándome nacer tú permanezcas también viva.

Con tu leche, madre mía, tu me has dado el hielo y, si yo parto tú pierdes la imagen de la vida, de tu vida. Y si yo permanezco, ¿no soy el depósito de tu muerte?.

A cada una su representación hecha pérdida, su rostro, la animación de su cuerpo, falta..."

Con esta referencia a un texto literario de Luce Irigaray: "Y una no se mueve sin la otra", los autores de: "*Un estrago. La relación madre-hija*" elaboran un trabajo de investigación que suscita e inquieta a todo lector interesado en la práctica analítica.

El prólogo realizado por J.C. Indart introduce el tema de dicha publicación refiriéndose al "nudo difícil de resolver en análisis, que presenta una mujer cuando se sitúa por relación con su madre y/o con su hija". Es a través de la perduración de ese amor infinito en la que se sostiene este estrago, cuyos personajes se los podría caratular como: "un singular dúo en el que se envían por espejo la pregunta por el ser".

Los autores son: Elba Batla; Juan J. Criscaut; Ennia Favret; Sara Freid; Ana C. Nemaric; Liliana Rossi; Diana Valla, analistas argentinos iniciados en la problemática psicoanalítica del Campo Freudiano. Realizan en una primera parte un recorrido teórico a través de las obras de S. Freud; M. Klein; M. Burin y colaboradoras; y J. Lacan.

En la segunda parte, la propuesta es la presentación de casos clínicos, en la que se construyen hipótesis en torno a la dirección de la cura. Desde la enseñanza de J. Lacan se establecen posibles salidas para estos aparentes impasses. Uno de ellos está referido a la función paterna como condición ineludible de un análisis, es decir, reintroducir lo que se ha puesto en cuestión.

El enigma del deseo, los lleva a la pregunta hecha por Freud (y retomada por J. Lacan) ¿qué quiere una mujer?. Esto marca el primer paso que conduce a los autores a investigar en la obra freudiana.

Es pertinente destacar que es S. Freud quien plantea una diferencia esencial en la conformación y resolución de la problemática edípica entre la niña y el varón. Y con respecto a la temática de la femeneidad debe ser observada desde la perspectiva de la ligazón a la madre pre-edípica. Desde donde queda enunciado que ese "deseo materno" es sin respuesta. Es por ello que se hace insoportable y determinante en esa vuelta a la madre.

Luego realizan una relectura simplificada de la posición kleiniana, donde se destaca el super-yo materno como bisagra entre la ligazón a la madre arcaica o pre-edípica propuesta por S. Freud, y el concepto de "Deseo de la Madre" lacaniano en su vertiente de goce. Este "Deseo de la Madre" funciona a modo de un significante que enmascara un vacío, una ausencia. Es en el inicio del proceso de subjetivación, que el niño se identifica a un significante opaco(x). En el Seminario V J. Lacan habla de la ley de la Madre asignándole una dimensión significativa a ese Deseo de la Madre. Pero la cualidad de ésta es la de ser una ley que interpela sin fundamento, una "ley incontrolada", que funciona como "imperativo caprichoso".

Mabel Burin y colaboradoras -es otra de las lecturas que los autores se proponen en relación a este tema- abordan la problemática de la subjetividad femenina con una terapéutica destinada a superar la "devaluación del género femenino" y a evitar la castración.

Los textos de referencia en lo que respecta al recorrido teórico en J. Lacan son el Seminario IV, V y colocan el acento fundamental en *L'etourdit (El atolondradicho o las vueltas dichas, 14-7-72, Revista Escansión N°1, Paidós, Buenos Aires, 1984)*. Allí J. Lacan no hace más que responder y reconocer los estragos causados por el error que implica situar el enigma de deseo como resoluble en la relación madre-hija. Concluyen con la discusión clínica. Es lo que marca el interés que este libro despierta en sus lectores y la posibilidad de seguir investigando "caso por caso"; rastreando los límites de la función paterna como operador; como así también los alcances de estructura en la teoría edípica.

Rosa Mabel Pietrani  
Marcela Froidevaux

## ANAMORFOSIS-PERSPECTIVAS EN PSICOANALISIS

Año I Número 1-

Publicación de PERSPECTIVA LACANIANA- La Plata, Junio 1993

El término Anamorfosis hizo su aparición en el siglo XVII y podemos referirnos a él como un jeroglífico. La Anamorfosis es como una destrucción que tiende al restablecimiento, una invasión que implica un retorno.

*Anamorfosis* es una revista Argentina editada en La Plata. Su director es Enrique Acuña, consta de un Consejo editorial y corresponsales en París y Madrid. En este primer número, su director manifiesta que Jacques Lacan en los años 60 leía "*Anamorphoses*" de Jurgis Baltrusaitis, refiriéndose en su seminario de los cuatro conceptos fundamentales, a un efecto del arte, para realizar una ilustración sobre el campo de la mirada. "En el cuadro, el detalle anamorfótico (...) incluye el vacío que mantiene toda significación en suspenso" (digamos que ahí donde falta el significante nos encontramos con la castración, con la muerte).

Este número es la apertura que concierne a los analistas que están tanto en el cuadro como pintándolo.

Anamorfosis presenta diferentes trabajos bajo títulos de: Conexiones e Interferencias, Clínica y Conceptos y por último Lecturas.

El primer trabajo que pertenece a la serie de Conexiones e Interferencias le pertenece a Colette Soler, traducido por Adrian Vodovosoff, el título de este trabajo es "La histórica en el discurso de la Ciencia".

Este es el texto que vamos a analizar.

La histeria "es el inconsciente en ejercicio" puesto que el inconsciente depende del hecho de ser hablante; sin duda los sujetos histéricos no son los únicos que le prestan su voz, pero más que otros sostienen el leit motiv.

El discurso del amo encuentra su razón en el discurso de la histeria, dice Lacan. La histeria no es privilegio de la mujer, hay hombres que también son histéricos y es necesario no confundir histeria con femeneidad.

Freud distinguió los dos sexos por el TENER: uno lo tiene y el otro no, de lo que resulta que el que lo tiene puede perderlo y el que no lo tiene desea

adquirirlo. Freud ha mencionado diversas posiciones femeninas: una elude el sexo y la otra desmiente la falta fálica en la ilusión de obtener un sustituto (complejo de masculinidad) y, la tercera posición, donde existe una renuncia en función del amor del padre con la esperanza del hijo compensatorio (sustituto fálico). Esta es también una posición de espera pero con la mediación del hombre.

Para Freud la verdadera mujer es aquella que acepta su no tener y además dice "gracias", mientras que la otra que pretende adquirirlo por sí misma, rechazaría con un "no gracias" dejando fuera al hombre.

Lacan en contraposición a Freud acentúa la falta en ser, que es común para todos, hombre y mujer, por lo tanto combina en relación al sexo la problemática del SER y del TENER.

Lo que distingue al hombre de la mujer a diferencia de lo planteado por Freud, es que el hombre poseedor del falo, compensa la falta en ser con el tener, la mujer no combina la falta en ser con el tener, pero esta falta de entrada le permite según Lacan extraer un efecto de ser en su relación al hombre, de lo que puede desprenderse una formulación posible de la diferencia de sexos: por la oposición de no tener un ser: tener o ser el falo, en un primer lugar y más tarde tener o ser un síntoma. No son fórmulas equivalentes, son más bien opuestas.

Lacan diferencia la posición de la histérica con la de la mujer. Una mujer se caracteriza por ser un síntoma, una histérica se interesa por el síntoma del otro, la exigencia histérica no es su síntoma único, la histérica no hace pareja hace triángulos. Por lo tanto la histérica no consiente en ser síntoma y es por ello que se interesa en el síntoma del otro.

La tercera posición (no ser mujer ni hombre) es tener un síntoma, por así decir por procuración del hombre. Dora se interesa por la señora K, como síntoma, pero no quiere a la señora K.

Se va esclareciendo, en este recorrido, histeria y posición femenina. La femeneidad implica la relación al Otro, al hombre, para realizarse como síntoma, a diferencia de la histérica que sustenta su deseo en el síntoma del Otro, deseo de saber, no porque el deseo de saber la anime sino porque quisiera inspirárselo al otro.

¿Cómo referirnos al *hacer el hombre* en la histeria?. Esta expresión puede ser un desafío, una identificación al hombre pero no cualquier identificación, puede ser identificación a su saber fálico o por el contrario a su falta.

La identificación propiamente histérica que encontramos en Lacan es la identificación al hombre en tanto que él también está insatisfecho, que no está colmado y que su goce es castrado -como lo encontramos en el caso Dora, en la

Bella Carnicera- se hace agente de la castración del otro.

El texto concluye preguntándose: ¿qué es lo que necesita la histérica?

Podríamos responder; el psicoanálisis, puesto que este acepta abordar el enigma del sexo.

Para llegar a esta formulación el autor hace un recorrido por los textos de Charcot, Freud y Lacan.

Partiendo de Charcot, la histérica necesitaba un artesano del amor, Freud lo reformula y excluye a este artesano del amor afirmando que la histérica necesitaba un saber sobre el sexo...

El anhelo histérico, dice Lacan queda insatisfecho una vez más, porque se esperaba que el inconsciente otorgue una ciencia del goce en tanto que sexual pero no dice nada acerca de esto, porque de lo que conoce es del goce fálico.

"Queda pues en suspenso para el futuro -expresa la autora- la cuestión de saber si la histeria se contentará con esta árida respuesta".

Saludamos a los colegas de La Plata el haber dado origen a esta nueva revista.

Liliana Talamé

## *DOSSIER*

*Analítica del Litoral*, a partir de su Nº 4 introducirá un nuevo apartado: **Carta Freudiana**. En él se solicitará a algunos colegas que expongan sus *conclusiones, ideas y problemas* acerca de un tema que será propuesto por la revista.

Para esta primera instancia, el tema escogido por la Dirección de *Analítica es autismo*.

Quienes quieran enviar una colaboración deberán hacerlo al domicilio de la revista, no excediendo de 8 carillas a doble espacio y ateniéndose, en lo demás, a lo especificado en *Sobre envíos de trabajos* (página 109).



### **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: *ANALITICADELLITORAL* -Diagonal  
Maturó 778 - 3000 Santa Fe - Argentina - Fax: 54(0) 42- 551974

Se terminó de imprimir en Imprenta Todo Graf, en noviembre de 1993.