



Analítica del Litoral

una revista sin fronteras

N°8 | 2004

Analítica del Litoral una revista sin fronteras
N° 8 / Santa Fe / República Argentina / 2004

Analítica del Litoral (*)

DIRECTOR

Jorge Yunis

ASESOR GENERAL

Germán L. García

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Daniel De Greef

Norah Perez

Silvia Puigpinós

Guillermina Ritsch - Coordinación

Liliana Talamé

COLABORADORES

Alicia Herrera

Stella Maris Hoffman

Aníbal Mendiburo

Marta Penedo

Laura Puccio

Gabriela Spina

Maricarmen Zoco

CORRESPONSALES

Guy Trobas (París, Francia)

Estela Paskvan (Barcelona, España)

Vilma Cocoz (Madrid, España)

Juan Felipe Arango (Miami, América del Norte)

María Hortensia Cárdenas (Lima, Región Andino-Caribeña)

Mirta Zbrun (Río de Janeiro, Brasil)

(*) es propiedad de *ediciones apeiron* y está en relación con la EOL
Sección Santa Fe

Talcahuano 6650 - 3000 - Santa Fe - Argentina

Teléfono: 54 - 342 - 4691519

e-mail: jyunis@arnet.com.ar

ISSN n° 0327-8069

RNPI n° 293846

La revista no comparte necesariamente las opiniones expresadas en
los textos que publica.

Participan en este número

Legajo
Esthela Solano Suárez (Francia)
Estela Paskvan (España)
Ricardo Seldes (Argentina)
Silvia Ons (Argentina)
Shula Eldar (España)

Conjunciones
Patricia Tagle Barton (Perú)
Jorge Yunis (Argentina)
Mario Goldenberg (Argentina)
Osvaldo Delgado (Argentina)

Territorios
Silvio Maresca (Argentina)
Manuel Navarro (Argentina)
Pierre Lepape (Francia)

Tramas
Guy Trobas (Francia)
Daniel Cena (España)
Jorge Baños Orellana (Argentina)

Relecturas
Germán García (Argentina)

Escuela de Orientación Lacaniana

Qué es la Escuela

La EOL (Escuela de Orientación Lacaniana) fue fundada en Buenos Aires el 3 de enero de 1992.

Unos meses antes –precisamente en octubre de 1991– Jacques Alain Miller fue invitado a dar una conferencia en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. El tema para aquella oportunidad no fue elegido al azar: el concepto de Escuela en Lacan.

De este modo, Miller comienza su conferencia situando ambos términos –Escuela y Universidad– explicitando para ello que, tanto el uno como el otro, califican una relación al saber aunque en modo diferente.

"En la antigüedad, una Escuela –y eso es lo evidente para Lacan cuando considera su concepto– era un agrupamiento de gente alrededor de alguien que pensaba bien, hablaba bien. Alguien que la gente quería escuchar de manera que trataba de encontrarlo." (1)

Sin embargo –continuará diciendo– lo que ha triunfado o prevalecido como modo de transmisión del saber ha sido el universitario. Éste, se distingue del otro en tanto exige como necesario para enseñar una licencia docente, un permiso.

"Licencia significa 'se permite'. Hay pues la cuestión de la libertad o del permiso para enseñar. Un Sócrates no tenía la licencia en Filosofía, Platón tampoco. O sea que esos docentes de las Escuelas antiguas se autorizaban de sí mismos y del interés que podían despertar en la gente (...)." (2)

Lo que se esperaba al final no era precisamente un diploma, más aún –dirá Miller– es discutible que hubiese un final.

De este modo, la Escuela –tal como la pensara Lacan– no debe ser confundida con una entidad educativa donde algunos saben y otros aprenden, aunque *"(...) hay que saber algo para reconocer el saber"* (3) como así también lo que precisamente se ignora.

La escuela no comprende únicamente al grupo de los analistas sino también a aquellos que no lo son. No fue pensada como un lugar seguro donde sentirse cómodo con los pares sino precisamente como un lugar que permita interrogar y conmover las certidumbres de un saber ya establecido, a través del intercambio y la disputa cortés con otros saberes o áreas del saber (un ejemplo de ello es que esta revista, *sin fronteras*, no comparte necesariamente las opiniones de los trabajos que publica).

Cómo es la Escuela

"La Escuela de la Orientación Lacaniana es Freudiana. Se refiere a Jacques Lacan en tanto es a él a quién le debemos haber renovado los fundamentos del psicoanálisis situándolos en el campo del lenguaje y haber acrecentado su eficacia por la elucidación de sus principios y sus medios." (4)

La Escuela de la Orientación Lacaniana es argentina. Declara la voluntad de hacerse cargo de la enseñanza y transmisión del psicoanálisis en el territorio de la Nación contando para ello con la sede de Buenos Aires y tres secciones -Córdoba, Rosario, Santa Fe- además de numerosos grupos asociados en todo el país.

La Escuela de la Orientación Lacaniana es internacional. Integra la Asociación Mundial de Psicoanálisis que nuclea a las Escuelas del mundo.

La Escuela de la Orientación Lacaniana es Una: en cuanto a sus principios y su causa aunque cada sección posea su rasgo singular.

EOL Sección Santa Fe

Fue creada en mayo de 1998, partiendo del trabajo realizado por la Biblioteca Freudiana, institución que difundió y transmitió el psicoanálisis en nuestra ciudad desde julio de 1991.

Entre las actividades que allí se realizan podemos mencionar las siguientes: seminarios, cursos, coloquios, debates, jornadas, presentaciones clínicas, consultorías.

La Escuela propicia el trabajo en Carteles: dispositivo inventado por Lacan en donde un pequeño grupo se reúne a investigar -a partir de un tema en común- para luego de un cierto tiempo y en función del rasgo elegido por cada integrante, poder concluir con un trabajo particular.

Cuenta además con una Biblioteca -integra la Confederación Internacional de Bibliotecas del Campo Freudiano con sede en París- que, además de textos psicoanalíticos, posee material referido a filosofía, sociología y ciencias humanas en general. Periódicamente se realizan presentaciones de libros.

La Escuela, atenta a los impasses crecientes de la civilización y en permanente intercambio con lo cotidiano de su tiempo, intenta cada vez, responder.

De este modo, frente a la catástrofe hídrica acaecida en nuestra ciudad, a través del inestimable apoyo de la EOL Buenos Aires y de las demás secciones, creó en la oportunidad, la Red Psicoanalítica de Asistencia ante la Emergencia, con atención gratuita en centros de evacuados, consultorios propios habilitados al efecto y consultorios privados de los integrantes de dicha Red.

La Escuela está abierta a todos aquellos interesados en el psicoanálisis y sus consecuencias: en lo pedagógico, jurídico, filosófico, epistémico etc.

Realiza un trabajo sostenido y continuado, todo el año, cada año, por el porvenir del psicoanálisis.

EOL Sección Santa Fe

Siete Jefes 4321, 3000 Santa Fe

Tel - Fax (54 342) 4564506 - eolsantafe@arnet.com.ar

Notas

(1) Miller, J-A. *El concepto de Escuela*, Ed. EOL y otros, pág. 7.

(2) Miller, J-A. *Ibidem*, pág. 8.

(3) Miller, J-A. *Op. cit.*, pág. 17.

(4) *Anuario y textos estatutarios*, EOL Buenos Aires, pág. 5, octubre del 2001.

Presentación

Donde, empero, el hombre ya no considera en modo alguno a uno de los lados como uno, ha perdido de vista al otro. Martin Heidegger. ¿Qué significa pensar? Ed. Nova, Bs. As., pág. 37.

Analítica del Litoral retorna luego de un no deseado tiempo de ausencia, quizá *un tiempo para comprender* que sin el trabajo y el esfuerzo de algunos –es imposible requerir todo de todos– las dificultades siempre se imponen.

El azar de las colaboraciones a este número conjuga una serie de materiales que confluyen y que, desde *pensar lo imposible* hasta *narrar lo inenarrable* no hablan sino, precisamente, del *no hay metalenguaje* –tantas veces planteado por Jacques Lacan como así también tantas veces denegado por aquellos que se han nutrido de su enseñanza sin haberla aprendido–.

Porque justamente, el *no hay metalenguaje*, es la condición de posibilidad de la existencia del psicoanálisis –o, si queremos, *no hay lo verdadero sobre lo verdadero, o, no todo puede ser dicho*–.

Sin embargo, no sólo de ciertas corrientes filosóficas proviene el embate contra el psicoanálisis –esto, en el peor de los casos, lleva a un debate que no hace sino dulcificar sus mieles– ya que estamos asistiendo hoy –Francia es el presente, mañana será España, Europa y luego el planeta– a la presión del Estado –aquel que Hardt y Negri soñaban desaparecido–.

Jacques Lacan decía que la ira despierta cuando las clavijas no entran en los agujeritos. ¿Qué ira particular atormenta a aquellos que tratan de posesionarse de la subjetividad poniendo cruces sobre la cuadrícula de parámetros ya trazados? Es la *secta de los que hacen crucesitas en los cuadrículados* –tal como en términos parecidos los ha definido nuestro amigo Jacques Alain Miller–, la secta de aquellos que precisamente quieren creer en el metalenguaje, en la clasificación cuantitativa, en el conjunto de todos los conjuntos, en el Todo...; y dicha secta es hoy el instrumento de un Estado dispuesto a regular la escucha... para que todos callen. *Ergo*, la gran beneficiada será la industria de la droga.

La axiomática de la burocracia, compuesta de definiciones, evaluaciones y medidas estadísticas, podrá silenciar a algunos con sus fatigas e intimidaciones, pero difícilmente podrá acallar las voces del malestar y, obviamente, las de aquellos que lo tratan.

Para ello se requiere el esfuerzo que planteábamos al comienzo; el trabajo de Escuela va en esa dirección: *cum dignitate et studio* –al decir de Freud– no esperar resignadamente el lugar que se nos asigne.

Hemos tratado de mantener el formato y las características con que *Analítica* se presentó en los años precedentes. Se ha decidido agregar un apartado, "Relecturas", que en cada número transcribirá un trabajo importante que, por razones temporales, de lengua o de edición, sea difícil de encontrar en nuestros días.

Damos la bienvenida a nuestros viejos y nuevos lectores.

Jorge Yunis

Legajo

Acerca del Seminario
Las formaciones del inconsciente
Comentario a los Capítulos VIII y IX (*)

Esthela Solano Suárez

Tenemos que considerar hoy dos capítulos del Seminario V *Las formaciones del inconsciente*; el capítulo ocho "La forclusión del nombre del padre" y el capítulo nueve "La metáfora paterna". En realidad, el capítulo nueve podríamos ponerlo en el lugar del ocho, puesto que "La metáfora paterna" sería el concepto que en Lacan rinde cuentas de la función del nombre del padre en este momento de su enseñanza, y la "Forclusión del nombre del padre" sería el concepto que rinde cuentas de las consecuencias estructurales, para el sujeto, de la falla de la metáfora paterna.

De todas maneras estamos aquí introduciéndonos en este momento del Seminario de Lacan, en la segunda parte. Es decir, ahora atravesamos una especie de umbral. Estamos en un umbral, y al mismo tiempo estamos en una bocacalle, en la medida en que estos dos capítulos constituyen el momento de elaboración de Lacan de lo que será el núcleo de la diferencia estructural entre neurosis y psicosis. Vamos a asistir a un momento de creación. Es decir que estamos estudiando un momento creacionista en la obra de Lacan, ya que en este momento Lacan está fundando una nueva axiomática del psicoanálisis. Con "la metáfora paterna" y con "el nombre del padre" Lacan está produciendo las fórmulas de conceptos, que ya estaban en Freud, pero no de la misma manera. Podemos decir que Lacan está releendo la teoría freudiana del complejo de Edipo, y tratando de sacar conclusiones estructurales de esta teoría del complejo de Edipo, para explicar en la clínica qué es lo que caracteriza a un sujeto psicótico, diferenciándolo de un sujeto neurótico. Vale decir que es lo que caracteriza la posición del sujeto en la estructura, a partir del síntoma, a la luz de esta columna central del edificio que es la función del nombre del padre.

En este momento asistimos a una creación muy rica en la enseñanza de Lacan. Esta creación es la creación del período de su enseñanza de los años 50. Podemos señalar rápidamente que esta inmensa creación que lleva el nombre de "la metáfora paterna", es una creación provisoria, que va a servir a Lacan para elaborar con mucha más precisión la clínica diferencial de psicosis, neurosis y perversión, que servirá para poner orden en el campo de la clínica; para crear instrumentos teóricos que sirvan de brújula en la experiencia del psicoanálisis. Pero al mismo tiempo, esta conceptualización, va a ser reelaborada por Lacan mismo en el curso de

su enseñanza porque la "metáfora paterna" es una construcción que Lacan mismo va a poner en cuestión. Estamos entonces confrontados, con estos capítulos del seminario V que nos toca comentar hoy, a un momento importante de la enseñanza de Lacan. No obstante, para comprender las incidencias mayores de ese momento de elaboración, debemos poder leer estos capítulos a partir de las elaboraciones y rupturas que tienen lugar más tarde en la enseñanza de Lacan, como lo pone en evidencia en su curso "La orientación lacaniana" Jaques-Alain Miller, semana tras semana, después de veinte años. Podemos diferenciar entonces, a partir de los aportes de Jacques-Alain Miller, un momento fundamental de ruptura en la enseñanza de Lacan, que se produce en 1963-64, momento en que Lacan iba a dictar un seminario sobre el nombre del padre, seminario del cual hará solamente su primera lección. A este seminario interrumpido, Jaques-Alain Miller lo ha llamado "El seminario inexistente". No obstante es un seminario inexistente que puede ser leído por Jacques-Alain Miller, a partir de los efectos de esa inexistencia misma y de los trazos que encontramos en Lacan a partir del año 1964.

El acontecimiento que condujo a Lacan a no hacer ese seminario fue la excomunión, el proceso de expulsión del cual Lacan fue objeto por parte de la Asociación Psicoanalítica Internacional. No obstante, el seminario inexistente sobre "El nombre del Padre", fue reemplazado por otro seminario, el de "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", publicado como el Seminario XI.

Si leemos el Seminario V a partir del Seminario XI nos damos cuenta de qué manera esta construcción operada en el Seminario V fue un momento necesario en la conceptualización y en la axiomática de Lacan, que lo condujo a deber corregirse él mismo a fin de trazar una línea de diferenciación importante entre religión y psicoanálisis. En efecto, Lacan mismo revisará la teoría del nombre del padre, ya que está cargada de una connotación y de una semántica religiosa, heredada de Freud. A partir de 1963, la ambición de Lacan es articular el psicoanálisis en el campo de la ciencia y tratar de extraer el psicoanálisis de toda connotación hermeneútica religiosa. Esto lo conduce a reformular su teoría del inconsciente y a estudiar la articulación estrecha que existe entre la teoría freudiana del complejo de Edipo, la creencia de Freud con respecto al padre, estrechamente vinculada al deseo de Freud, y las incidencias de esta posición de Freud a nivel del tipo de institución psicoanalítica que nos legó.

Esta reflexión profunda implica en Lacan momentos de ruptura, no solamente con la Asociación Internacional que lo expulsó, sino de ruptura con el sueño de Freud, el sueño de Freud de unificarse en el amor al padre. Esto tuvo sus consecuencias a nivel teórico, clínico y sobre todo institucional, porque a partir de allí Lacan elabora un nuevo concepto de institución psicoanalítica, que lo lleva a fundar un nuevo tipo de lazo analítico en términos de Escuela de Psicoanálisis, como un lugar donde puede llevar adelante la formación del psicoanalista. Esto se articula también con la invención de Lacan del procedimiento del pase.

Hay aquí algo fundamental, ya que ningún padre puede autorizar a un analista, no hay padre que pueda dar garantía de lo que es un analista. La garantía de lo que es un analista no se desprende, de una nominación

en el nombre del padre, proveniente de una institución que garantiza, sino que la garantía proviene de la experiencia misma del análisis, del recorrido que se ha operado en el transcurso de un análisis, recorrido que se supone que ha trasmutado la posición del sujeto y que lo ha llevado a una modalidad de ser, propicia para asumir el lugar de ser causa de deseo para otros en la experiencia analítica. Por eso el pase va a ser el dispositivo que Lacan pone en funcionamiento para evaluar ese pasaje del analizante a esta nueva posición que consiste en asumirse como objeto-causa del deseo para otros, para que otros puedan descifrar su relación con el inconsciente.

Vemos que esto va justamente a llevarnos a considerar que la función del nombre del padre es un concepto sobre el cual Lacan no ha cesado de interrogar a la experiencia y teoría psicoanalítica, porque es un concepto que anuda la práctica, la experiencia misma, la clínica, la teoría y la institución. Según la conceptualización que demos de este concepto fundamental, según la lógica o la axiomática con la cual tomemos este concepto fundamental, nos encontraremos en un tipo de psicoanálisis o en otro, en un tipo de institución o en otra.

Sabemos que Lacan lleva hasta sus últimas consecuencias el cuestionamiento del nombre del padre. Primero lo inventa y después dice no. Como Jaques-Alain Miller nos lo recuerda siempre, Lacan ironiza permanentemente sobre él mismo, reformulando lo que dijo diez años antes, pero dejándonos a nosotros encontrar qué es lo que él mismo acaba rectificando. Lacan contra Lacan lo encontramos permanentemente en esta posición de llevar al psicoanálisis cada vez más allá de sus propios límites. Hay una reformulación en Lacan que dice que un nombre del padre es precisamente lo que nos propone una institución tal como la iglesia, pero en el psicoanálisis vamos a tratar de ubicarlo en otro espacio; de allí que propone la pluralización de los nombres del padre en un momento dado de su enseñanza, hasta reducir el nombre del padre, tal y como Miller nos lo dice, a no ser nada más que un tapón que viene a inscribirse allí donde no hay ningún significante del Otro. Y más allá de eso, la función del padre va a venir a hacerse equivalente a la función del síntoma; en la última enseñanza de Lacan, la función del padre será equivalente a la función del síntoma, que sirve para anudar en el sujeto el registro de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario. Hay una reducción absoluta de la función, hasta llevarla a hacerse homóloga al síntoma.

Esto era para plantear rápidamente, de una manera elemental, el contexto de estos dos capítulos que vamos a estudiar hoy.

En lo que ha precedido, la primera parte, se trata para Lacan de sacar consecuencias de la función del significante en la posición del sujeto en el inconsciente. Se trata de explicar la articulación inconsciente y deseo a partir de la lógica del significante; es decir, se trata de dar al inconsciente un fundamento de razón.

Este fundamento de razón tiene como núcleo el algoritmo S/s. Este algoritmo es el algoritmo de Saussure (aunque invertido), que es el que abrió un paso nuevo en la lingüística y explicó que de lo que se trata en la lingüística es de la relación del significante con el significado. Es de Saussure que Lacan toma este algoritmo, que se escribe "S" para el significante, sobre "s", para el significado. Entre uno y otro hay una barra, que indica la presencia de una barrera infranqueable, en el sentido de

que no hay una correlación unívoca entre un significante y un significado. No podemos pasar del uno al otro, sino que por el contrario el significado siempre va a deslizarse bajo el significante, llevándonos a decir siempre algo más sin que jamás podamos decir exactamente ni todo, ni exactamente lo que queremos decir. Es lo que hace que el significado nos lleve siempre un poco corriendo, y que nos tenga siempre en una carrera; cuando creemos que lo hemos atrapado él ya nos ha sobrepasado, y llegamos siempre tarde. Cuando creímos haber comprendido, es demasiado tarde. Es decir, hay una relación temporal entre el significante y el significado que es fundamental. Entre estos dos términos hay algo fundamental a nivel del tiempo, que se juega en el momento en que se anudan el uno y el otro. Porque si bien uno se desliza siempre bajo el otro, hay un momento en que hay un efecto de anudamiento.

Esta relación del significante y el significado, teniendo en cuenta que es el significante quien determina al significado, lleva a Lacan a estudiar a partir de Roman Jakobson, las leyes de determinación del significado a partir del significante. Es decir, para que haya efecto de significación es necesario que el significante se articule. Esto puede hacerse en una relación de sustitución; el significante, aquí s' , se sustituye al significante s , el cual al ser sustituido queda bajo la barra en el lugar del significado y en estas condiciones, lo que puede producirse es un efecto de sentido que se escribe con una pequeña notación $+$, es decir, un más de sentido, un sentido nuevo. Esto lo indicamos de esta manera:

f s's ----- +s

Hay un efecto de sentido, un nuevo sentido, que emerge cada vez que hay un procedimiento de sustitución de un significante por otro.

El signo "+" indicaría en Lacan que hay como un efecto; que esta sustitución da como consecuencia el que pareciera ser que la barrera ha sido atravesada, esa barrera infranqueable que separa el significante y el significado pareciera ser que ha sido franqueada y hay un sentido nuevo que emerge, que es lo que se produce en todo efecto de poesía, de lapsus o de chiste. Es la creación del sentido nuevo, que se produce precisamente maltratando al significante en su versión Real Academia. Es ir en contra de lo que está cristalizado como sentido, formalizado por la lengua; cristalización que resulta del uso de la lengua a través de los siglos. Hay una decantación de una semántica, que se considera como la semántica oficial. La poesía transgrede esta oficialidad de la semántica, como lo hace el sueño para producir un sentido, o el chiste, o el lapsus; es decir, cualquier creación del inconsciente. El efecto creador implica la creación en contra del sentido oficial.

La otra función es la articulación de un significante con otro. Aquí tenemos la conexión, la cual no produce un franqueamiento de la barra, sino que la barra se mantiene, y la significación se desliza en el orden de lo que se ha identificado como la metonimia de la significación:

f s...s' ----- -s

En el caso primero teníamos el orden identificado como la metáfora, que nos permite acceder a una nueva significación.

O sea que Lacan estudia en este seminario, las incidencias en el sujeto de las leyes de las funciones lógicas del significante. A partir de este algoritmo y de estas fórmulas de la función del significante que él ha desarrollado en su texto "La instancia de la letra...", que es anterior a este seminario, va a tratar de llevar su elaboración más allá, a fin de dar cuenta del deseo inconsciente y de su relación con la demanda, porque de lo que se trata en ese momento es de corregir una desviación psicoanalítica. Esta desviación consistía en considerar que toda demanda proveniente del paciente debe ser frustrada, lo cual introducía una serie de dificultades en la dirección de la cura. Por eso Lacan va a estudiar precisamente, cuáles son las condiciones formales de la diferenciación entre deseo y demanda, y luego va a escribir su texto "La dirección de la cura", donde aplica los desarrollos que ha llevado adelante en el Seminario V, sobre todo los desarrollos del grafo del deseo.

En este momento atravesamos los primeros pasos de su formulación del grafo del deseo, el uso que hace de las funciones del significante en su relación con el significado, para estudiar los sueños, la construcción del lapsus, del chiste, etc. Ahora salimos de las formaciones del inconsciente y vamos a considerar con Lacan lo que sería la función que en el inconsciente tendría como el lugar de la columna vertebral. La función eminente que hace que en unos casos haya formaciones del inconsciente, y en otros casos haya alucinaciones; función eminente que hace que en un caso pueda haber chiste, y en otro caso, otro modo de hablar determina otra relación con el inconsciente y entonces no se trata de chiste, sino de voces que hablan al sujeto. ¿Porqué se produce esta diferenciación entre modo de hablar, modo de escuchar, modo de decir...? Son modos que caracterizan posiciones diferentes con respecto a la palabra y al lenguaje. Lacan explica que hay allí una posición del sujeto, que es un efecto de una inscripción o de una no inscripción, de esto que él va a definir más tarde como "metáfora paterna".

Lacan retoma a partir de este umbral que atravesamos, su elaboración del Seminario III "Las psicosis", para llevarla mucho más adelante. En el Seminario III, Lacan ha dicho cosas muy importantes, y fundamentalmente ha llevado a cabo su exploración de las psicosis, para demostrar que cuando se trata clínicamente de psicosis, en ese caso estamos ante un tipo de mecanismo, de procedimiento, de funcionamiento del inconsciente que responde a lo que a partir de Freud, Lacan llama la forclusión (*verwerfung*).

Pero Freud no ha hablado de forclusión en el caso Schreber por ejemplo. Freud habla de forclusión en el caso del hombre de los lobos; en el recuerdo infantil, alucinatorio, que el hombre de los lobos le confía a Freud. Le dice que recuerda que cuando era pequeño estaba jugando, tenía en la mano una navajilla, estaba introduciendo su navajilla en el tronco de un árbol, cuando de repente mira su mano y ve que le falta un dedo; se lo ha cortado. Es decir que hay en la mano un menos. No dice nada a nadie. (Supongamos que en ese caso el niño se hubiera realmente seccionado un dedo, a punto de perderlo; el niño se hubiera desmayado, hubiera llamado...). Hay un sentimiento de horror profundo. A la nurse que estaba a su lado, él no le dice nada y pasa.

Freud se pregunta de qué índole es ese recuerdo; ese recuerdo nos indica que hay allí una alucinación y Freud da cuenta del proceso de esa

alucinación del dedo cortado en el hombre de los lobos, usando el término forclusión. Es decir, hay algo ahí que nos indica que para ese sujeto la castración no está inscrita en lo simbólico, y al no estar inscrita en lo simbólico aparece por intermedio de la alucinación en lo real del cuerpo, como alucinación del dedo que falta.

Lacan se sirve de este aporte freudiano, de este concepto freudiano de forclusión, para hacer de la forclusión el eje del funcionamiento en la psicosis. En el Seminario III dice que se trata de la forclusión de un significante primordial, el significante del nombre del padre, que no está inscripto, que falta, que nunca se inscribió, que condiciona todo ese tipo de fenomenología sintomática que hace que lo que no está inscripto en lo simbólico retorna desde lo real. Ahora va a retomar esta cuestión de la forclusión, para reforzarla un poco más. Es decir, ¿qué quiere decir la forclusión del nombre del padre? ¿Cuáles son los términos? ¿Cuál es su condición de posibilidad? Va a tratar de extraer esta forclusión de la fenomenología y de construir un concepto que explique el porqué de la forclusión, o de la no forclusión.

Hay que tener en cuenta que en este momento en que Lacan está hablando para desarrollar estos dos seminarios, que hoy llamamos capítulos 8 y 9, está escribiendo un texto fundamental. Lacan está escribiendo "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", que es el texto principal para entender la psicosis. O sea que estamos asistiendo aquí al momento en que Lacan está inventando este concepto nuevo, que es el concepto que va a estructurar su texto de "De una cuestión preliminar...".

Capítulo VII: "La forclusión del Nombre del Padre"

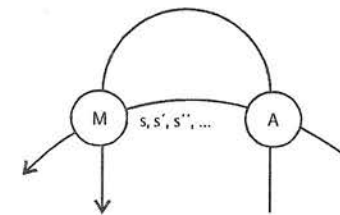
Encontramos de entrada en este capítulo, una definición del inconsciente como un espacio tipográfico, constituido según líneas y cuadraditos, respondiendo a leyes topológicas. Vemos en Lacan de qué manera trata de llevar el inconsciente, a algo del orden de la escritura. Ya está en Lacan en este momento de su enseñanza, esto que va a ser desarrollado mucho más tarde, que el inconsciente es un escrito, un escrito a descifrar. De repente en esto que está escrito, se le da al inconsciente el carácter de un espacio tipográfico donde hay líneas, y cuadraditos, que dan al inconsciente el carácter de una escritura que no tiene ningún sentido; es decir, un lugar donde hay una inscripción que puede ser descifrada, su sentido puede ser elaborado. Para eso están los sueños, para elaborar esa escritura. Y de repente, en esa escritura encontramos un espacio en blanco, donde no hay nada escrito, no hay ningún signo; el signo que falta.

Vamos a considerar la psicosis, como marcada por esa no inscripción de un signo fundamental que falta en la escritura. Esto es el signo que Lacan identifica como el significante del nombre del padre. Esto hace decir a Lacan que el nombre del padre inscripto o no en el inconsciente, es un significante; es un símbolo. Por lo tanto es un operador estrictamente simbólico. Es decir, se trata del padre muerto, en la medida en que el padre muerto es el símbolo del padre. ¿Por qué el padre muerto? No es el padre que se murió. Es la función simbólica del padre, en la medida en que un símbolo no está acordado a una realidad viviente. Los símbolos

nos preceden, están allí desde antes que nazcamos y estarán allí hasta mucho más tarde de cuando nosotros no estemos aquí. Las generaciones se suceden, y los símbolos perduran. En este sentido, un símbolo podemos entenderlo desde Lacan, como disjunto de la cuestión de estar vivo o muerto. Un símbolo es algo muerto, y perdura en ese estatus.

Hay aquí ya un primer paso; vamos a tratar el nombre del padre, en tanto que significante, es decir, vamos a formalizar el padre muerto. Tenemos dos puntas freudianas que Lacan está tratando de anudar: la punta del Edipo, donde en Freud la función del padre es muy importante, porque se trata de un padre que está ahí, que está al lado del chico, que está al lado de la madre, que dice que no, que dice que sí... Es decir, que tiene una función encarnada. Y por otro lado, tenemos el padre de "Tótem y tabú" de Freud, que es el padre muerto. Lacan, a través de la función del nombre del padre anuda las dos variantes freudianas del padre: Edipo y "Tótem y tabú".

Hay aquí algo interesante que tenemos que considerar, que Lacan lo introduce como un preliminar a su desarrollo. No nos lleva directamente a lo que trata esto del nombre del padre. Antes de decirnos nos hace pasar por otros caminos; vuelve al grafo del deseo, analiza qué pasa entre significante y significado, qué pasa cuando hablamos...



Hay una dimensión horizontal, un vector horizontal que indica que toda frase comporta una articulación de palabras, de significantes, y que este vector de la frase, en su recorrido va a encontrar un lugar, que Lacan escribe con una "A", que es lugar del Otro como tesoro de los significantes. En la retroacción de ese encuentro de la frase con el lugar del Otro, se produce en este punto, la creación de sentido, que Lacan escribe como "s(A)" en el grafo, una vez que el grafo está elaborado, pero en este momento que estamos estudiando, Lacan escribe "M", es decir, mensaje. El mensaje se constituye en la retroacción de la cadena significante. Cuando la frase se ha terminado el mensaje se constituye de manera retroactiva, articulándose en un punto en el que se cruzan los dos vectores; este punto Lacan lo ha llamado, "punto de capitón". Indica de qué manera el vector del significante y el vector del significado se cruzan en un punto donde emerge la significación.

Tenemos estos dos polos, que son el polo del lugar del Otro donde se inscriben los significantes y el polo del código de la lengua. Si no respetamos el código del Otro, estamos fuera de sentido, por lo tanto el sentido proviene del Otro. Lo que se articula como sentido, como significación, es el sentido del Otro. El que escucha es el que crea el efecto de sentido. Lo que yo digo tiene sentido en función de vuestra escucha. Es decir, el efecto de significación no está en mí, no está en vosotros; está en el vector que yendo de mí hacia vosotros, retorna de

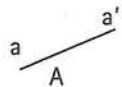
vosotros hacia mí. Esto hace que yo, teniendo en cuenta vuestro sentido avanzo, retrocedo, me quedo aquí, voy allí, porque estoy dejándome llevar por vuestro efecto de sentido. Esto es lo que ocurre cuando hablamos con alguien. Si tenemos mínimamente en cuenta al otro a quien estamos hablando, tratamos de explicarle algo, y si vemos que el efecto de sentido no se ha producido en nuestro interlocutor, tratamos de ser más precisos, de darle más elemento, para que de él provenga el efecto de sentido. De allí la importancia de la posición de la escucha. Es el interés de nuestra escucha que hace que uno sienta que no esté delirando. Me ha ocurrido hablar delante de un auditorio, que no me remitía ningún efecto de sentido, y les aseguro que había en mí un momento de angustia. Sentía que estaba hablando en el mismo código, pero al mismo tiempo no hablaba en el código del Otro. El idioma era el mismo, pero el código del Otro no admitía los elementos que ustedes admiten como dentro del sentido, porque ya están instruidos y formados a escuchar y a querer saber sobre esta axiomática que de otro modo podía parecer "chino".

¿Qué pasa cuando se articula el mensaje? Cuando se articula el mensaje, hay un mensaje y el lugar del Otro y el deseo del Otro. Hay algo de la significación que hace que del Otro que queremos captar en nuestra intención de significación, recibamos la impresión de que verdaderamente nos escuchó, cuando se produce el mensaje. Hay en toda interlocución, un "yo me dirijo a vosotros". Cuando hablamos con alguien, tratamos de captar en el Otro el "tú". Pero, ¿qué es el "tú"? Lacan diferencia aquí por un lado el "tú" que podríamos escribir con una pequeña "t", donde yo te hablo a ti; estamos en una relación de espejo:

a-----a'

Yo te hablo a ti, mi semejante, y participo en esta relación en espejo del eje imaginario, que implica toda relación de reciprocidad, que es fundamentalmente agresiva. Es el eje donde se produce el transitivismo. Se puede observar en los niños pequeños, como Lacan lo recuerda; un niño pega a otro niño, y el que pegó es el que llora y dice: "me pegó". Ese es el eje en que estamos atrapados en nuestra propia imagen reflejada en el otro.

Pero hay un "Tú", que es mucho más fundamental, que lo escribimos con la "T" mayúscula. Este "Tú", nos indica que a y a', el eje de la relación imaginaria, está articulado sobre el fondo de la presencia del gran Otro, como lugar tercero. Esta es la idea de Lacan en este momento.



En el último apartado del Seminario sobre Las psicosis, Lacan ha desarrollado dos capítulos sobre "La función del tú", que retoma ahora, en este capítulo 8. ¿Qué tiene que ver el Tú, y la función del nombre del padre? El Tú es esencial en toda palabra verdadera, porque toda palabra verdadera implica el reconocimiento del Otro. El ejemplo que da Lacan es "Tú eres mi amo" o "Tú eres mi mujer". Implica el reconocimiento del sujeto en el lugar del Otro, y regresa a esta diferenciación que ya ha

establecido en el Seminario de La Psicosis, entre la frase "Tú eres aquél que me seguirás", y "Tú eres aquél que me seguirá". En estas dos frases el Tú está presente, sin embargo no del mismo modo. Las dos frases son un llamado al Otro, pero hay una diferencia fundamental, en la medida en que la primera frase suscita en el Otro la respuesta "sí, yo soy ése que te seguirá". En cambio el "Tú eres aquél que me seguirá", implica un poco el rechazo, en tanto que vendría a decir: "de aquí hasta el final de mis días te tendré que aguantar".

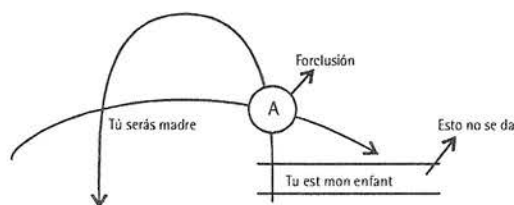
Por lo tanto vemos que el Tú implicado en cada frase no es el mismo, ni el lugar del Tú tampoco es igual, ni lo que responde desde el lugar del Otro como mensaje a esta frase. Tenemos "Tú eres aquél que me seguirás"; en este lugar del mensaje se constituye el "Sí, yo lo soy; te seguiré". Es la respuesta del sujeto como aquél que condesciende al deseo del Otro. Nos dirigimos a eso que llamamos "Tú en el Otro", para que ese "Tú en el Otro" sea propicio a nuestro deseo. Más tarde Lacan va a definir qué es el "Tú en el Otro", pero hay que tener cuidado con esto. O sea que este Tú, está en una zona límite; es el Tú del "sí", si está bien atrapado, y si no está bien atrapado la respuesta es "te sacaré los ojos", como aquellas hermanas... El caso de las hermanas, estas delirantes sirvientas que mataron a la patrona, a la hija de la patrona le arrancaron los ojos..., fue un caso célebre de los años 30 que dio lugar a muchos trabajos interesantes; Lacan escribió un texto, y otros se ocuparon porque vieron en ese caso el ejemplo de la rebeldía de clases a seguir, y después tenemos a Jean Genet, que hizo "Las sirvientas", la pieza de teatro, y ahora ha vuelto a la moda con dos películas que han aparecido en París.

Entonces, ¿cuándo tomamos o no tomamos bien este "Tú"? Es el punto en el que si nos ubicamos mal con un psicótico, nos arranca los ojos. Es el punto en que si no nos ubicamos bien en una entrada del análisis no obtenemos el consentimiento del sujeto a la función del deseo. Lacan indica que este punto en que el Otro es invocado, en que el Tú sirve para identificar al Otro, y al mismo tiempo para engancharlo como al pescado con un anzuelo, es al mismo tiempo una puntuación. Esta puntuación que llamamos Tú, que es esencial en la frase de invocación, es una puntuación en la que estamos invocando en el Otro, a través del Tú, el Nombre del Padre. Lacan explica de qué manera la buena relación con el Tú, estaría correlacionada a la función del Nombre del Padre, y cuando no está instalada la función del Nombre del Padre, la relación del sujeto con el Tú es una relación de lo más inquietante, porque desde el lugar del Tú provienen todas las amenazas de una voluntad de goce dirigida contra el sujeto. El Tú es pacificado, porque la función del Nombre del Padre articula el Tú del vector imaginario, a la función simbólica.

¿Qué ocurre cuando hay un desencadenamiento de psicosis? Yo estoy estudiando ahora en la Sección Clínica, el caso M de Lacan, por eso tengo un ejemplo que me hace reflexionar precisamente sobre esta pregunta. M desencadena su psicosis en el momento en que queda embarazada, es decir, en el momento en que se ve confrontada a la función de la maternidad, a deber asumir las consecuencias del sexo en términos de reproducción, y a esta reproducción poder asumirla a partir de la función madre; ser madre. Ser madre, para los seres que habitan el lenguaje, no es una función natural. Estamos disjuntos de la animalidad,

en la medida en que para ser madre, no solamente se trata de traer un niño al mundo, se trata de poder asumir subjetivamente la posición de la asunción de este nombre "madre". Madre es un nombre que califica un nuevo estado en la vida de una mujer. Madre es un nombre que implica una nueva relación de una mujer con su cuerpo y con el ser que resulta de su sexualidad, en tanto hijo.

Entonces, M. queda embarazada. A partir de aquí se producen para ella una serie de trastornos y un desencadenamiento de psicosis. Puede ser también que se produzca un desencadenamiento de psicosis cuando un hombre se enfrenta al hecho de ser padre. No hay una voz que desde el cielo le dice "tú vas a ser padre". En ese momento no se rasga el velo del tabernáculo para hacer escuchar "tú vas a ser madre", sino que la posición en sí del sujeto lo lleva, pensado desde Lacan, a cómo invocar en el lugar del Otro el significante del Nombre del Padre, porque "tú vas a ser madre" es una nominación, y toda nominación implica el llamado al significante del Nombre del Padre.



Entonces, este "tú vas a ser madre", es como "tú eres la que será madre". Si el sujeto en ese momento convoca la función simbólica que le va a permitir investirse de la función "madre", encuentra en ese momento que responde desde lo simbólico un vacío. Es decir, en el lugar del Otro, hay algo que no está inscripto, está un significante forcluido. Hay una no inscripción, de manera tal que la retroacción del mensaje no se constituye en el sentido de "sí, seré madre". ¿Qué es lo que aparece en ese momento? Aparece la alucinación delirante, o la certeza delirante.

En el caso de M., ¿qué es lo que pasa cuando ella se desencadena? La certeza de M. es que quieren matar a su hijo; la voluntad del Otro es matar a su hijo. De eso ella tiene que defenderse. En francés, "tu es mon enfant". Esta es la certeza delirante. Es extremadamente interesante este ejemplo, porque "tu seras mère" (tú serás madre), implicaría la respuesta "yo lo soy". Si la función simbólica está inscrita, la respuesta es ésta. Aquí la forclusión impide que se constituya el otro tiempo del mensaje; una vez que yo puedo decir "sí, yo lo soy", esto implica que una vez que el niño nace yo puedo decir "tú eres mi hijo", reconocerlo legítimamente en este lugar. Tendría que producirse el "tu es mon enfant". Pero como hay forclusión, esta asunción simbólica del niño no puede inscribirse, y lo que retorna desde lo real es el mismo mensaje homofónicamente ("tu es mon enfant"), con la significación de que van a matar a mi niño ("tuer mon enfant"). Es decir, esto se juega en el equívoco de la lengua. Es un mensaje delirante, proviniendo de todos los otros imaginarios en función de la no inscripción de la función simbólica

del padre, en el lugar de lo simbólico. Por eso Lacan en esta parte nos enseña que cuando hay forclusión del Nombre del Padre, no se produce este punto de capitón; en la psicosis nos encontraríamos frente al defecto del punto de capitón, en la medida en que el Nombre del Padre es lo que permite, desde el lugar del Otro, que exista ese punto de capitón, que es el punto en el cual se constituye la significación.

Por lo tanto, el mensaje en la psicosis, en la sintomatología alucinatoria a la cual están sometidos los sujetos psicóticos, se encuentra perturbado de dos maneras, como indica Lacan. O bien desde el lugar del Otro, desde el lugar del código, el código emite por sí mismo; es decir, la lengua se transforma en algo totalmente exterior al sujeto. Es un idioma que se pone a hablar solo, sin sentido, en el fenómeno de la lengua fundamental. O bien el fenómeno es lo que Lacan llama, fenómeno del código, o bien los fenómenos del mensaje, que son el tipo de frases interrumpidas: "Ahora voy a...", y la frase se interrumpe. En una frase interrumpida, vemos que le falta el término que constituye a la frase en su efecto de sentido. Esto indica que una frase interrumpida no encuentra su punto de capitón. Por lo tanto, en una frase interrumpida, falta el efecto del capitonaje, un efecto de significación, y entonces testimonia este no anudamiento del significante y del significado.

Una vez que Lacan ha planteado la importancia de la función del Padre en la construcción del mensaje, donde está indicando la importancia de esta función para que el sujeto se instale o habite en un mundo de significaciones, en un mundo de sentido, vemos que la no inscripción de la función del Padre viene a romper las condiciones de posibilidad de la creación del sentido. Excluye al sujeto a un mundo en que la significación es delirante; es delirante en la medida en que hace un esfuerzo al verse confrontado al no sentido; el sujeto psicótico va a hacer un esfuerzo a través del delirio para reconstituir la trama de sentido que se ha roto. Y logrará reconstituirla, pero al precio de haber creado una significación delirante.

Lacan dice: ¿Cómo funciona finalmente el padre que funciona? Nos introduce rápidamente en una tipología irónica, de lo que los psicoanalistas creen que es un padre que funciona. Nos dice que ya basta de hablar de carencia paterna, porque cuando se habla de carencia paterna estamos designando algo que es del orden de la realidad del personaje del padre; o porque está trabajando, o porque está de viaje, o porque se murió y no estaba. Lacan piensa que de esa manera no vamos a atrapar la cuestión de la que realmente se trata. Se dice que el padre ha sido muy bueno y que tendría que haber sido un poco más severo, para caracterizar la carencia paterna. O bien se dice que era demasiado severo, que debería haber sido más bueno. Es decir, siempre se está en esa apreciación que es psicologizante de la función del padre.

Lacan trata de explicarse lo que ocurre con un padre que funciona correctamente. Primero hay que tener en cuenta, que ese padre que funciona correctamente, se inscribe no en la realidad de la vida familiar, sino a nivel del inconsciente. Es una inscripción inconsciente, cuyos efectos son normalizantes en la posición del sujeto, con respecto a su identidad, con respecto a su sexualidad y con respecto a las significaciones que lo habitan. ¿Cómo vamos a conseguir esto si no tenemos en cuenta algo que sea del orden de una estructuración matemática de esta función?

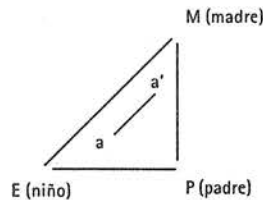
Lacan saca una frase impresionante, que ahora para nosotros es una vanalidad, de lo mucho que se ha repetido y se ha dicho; es la parte de la enseñanza de Lacan que más éxito tuvo, que ha sido admitida durante muchos años como evidencia. La frase es "el padre es una metáfora". Es una frase que hay que imaginarse en el contexto de la época, que condicionaba a aquellos que escuchaban a Lacan a captar el peso de esta frase. "El padre es una metáfora" es el resorte esencial y único de la intervención del padre en el complejo de Edipo. Con esta frase Lacan termina con años de malentendido con respecto al famoso complejo de Edipo freudiano.

Resorte esencial y único de la intervención del padre en el complejo de Edipo. Es en ese lugar que tenemos que ir a buscar las famosas carencias del padre. Dejémonos de psicologizar, de construir romances; en psicoanálisis se trata de buscar al padre como función, dejándonos guiar por lo que se puede matematizar de la función del significante. Se trata de una función, y que esa función está estrictamente articulada a un modo de funcionamiento del significante. Es decir, cuando hay padre, se trata de una operación lógica, de una operación simbólica que consiste en la sustitución de un significante por otro significante.

S/s

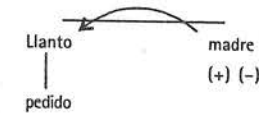
f S/s ----- +s

Esta es la función del padre; una operación de sustitución de un significante a otro. Eso se escribe. Para eso tenemos que recordar que estamos haciendo trabajar esta fórmula, y que a partir de ella estamos teniendo en cuenta que una de las funciones del significante es la función de sustitución que implica la creación de sentido. A partir de allí Lacan va a crear esta metáfora del padre, la metáfora paterna, que es nada más y nada menos que el matema del Edipo freudiano. ¿Cómo se anudan los tres términos del Edipo freudiano madre, padre y niño? Tenemos que tener en cuenta también, que esta construcción de la metáfora paterna se hace sobre el fondo de la conclusión de un esquema, que es el esquema R.



Aquí tenemos un eje que es el eje M---E, que es el eje madre-niño. Para que esto sea posible de escribirse, han pasado ya muchas cosas entre la madre y el niño, porque M y E son dos significantes. Es decir, tenemos el significante M de la madre y el significante E del niño. No estamos en una relación imaginaria entre la madre y el niño. Lacan escribe M y E, y esto implica la inscripción simbólica del lugar madre y del lugar niño. Esta inscripción simbólica recubre la inscripción imaginaria a-a', que es la relación del yo con su propia imagen.

¿Qué pasa cuando un niño aparece en la vida? Un niño primero llora. Hay un primer momento que Lacan califica en el momento inaugural del orden simbólico, que es el momento en que el llanto del niño recibe la respuesta de la madre, y en estas condiciones la respuesta de la madre al llanto de niño, transforma, hace pasar al llanto a la condición de pedido.



Es decir, la madre atribuye una significación al llanto, y en el lugar de la respuesta de la madre se constituye como mensaje "tú me has pedido algo". Esto hace que el niño pueda entrar en una relación a la madre, que hace pasar al niño del orden de la necesidad al registro de la demanda. Así el niño demanda esta presencia fundamental, y lo que solicitará a partir de la introducción del llanto en el registro de la demanda, es la presencia, independientemente de lo que ella traiga o no traiga junto con esa presencia. Lo que se convoca es la presencia, y se hace la experiencia de que es una presencia que se inscribe sobre un fondo de ausencia. Está o no, viene o no.

Esta alternancia de presencia/ausencia de la madre, es lo que Lacan califica como madre simbólica, la que inscribe la primera alternancia, que sería la primera pareja de significantes, en términos de presencia/ausencia. Esto es lo que Lacan llamaría deseo de la madre. Esta alternancia que es una función simbólica, es lo que Lacan llama el deseo de la madre, en la medida en que dice "el deseo de la madre es un significante", es decir es una función simbólica que inscribe la primera simbolización de la ausencia. Esta función simbólica es la que abre al mundo del símbolo. El deseo de la madre es equivalente a la función del cero. Es el principio inaugural de lo simbólico, que hace que algo pueda ser representado allí donde no hay nada; que algo pueda existir a partir del símbolo.

Si el deseo de la madre es un significante, entonces ¿cuál es su significado?

$$\frac{DM}{x}$$

En este lugar escribimos una X porque ese deseo de la madre para el niño es un enigma. ¿Porqué ella está o no está? ¿Porqué ella viene o va? ¿Qué es lo que la atrae cuando no está conmigo? ¿No soy yo el centro de su existencia? ¿Porqué no está aquí presente todo el tiempo?. El enigma del deseo de la madre en el lugar del significado Lacan lo escribe con una X, y nos indica que este enigma es una ecuación que se va a resolver para el sujeto, en la medida en que el deseo de la madre como significante sea sustituido por otro significante, que Lacan llama el Nombre del Padre, y que de esta sustitución se produce como consecuencia la resolución de esta ecuación en términos de significación fálica.

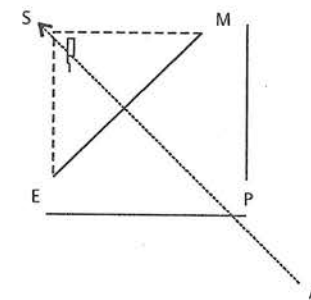
$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \rightarrow \frac{A}{\phi}$$

Es decir, aquí puede inscribirse lo que Lacan escribe como *fi* minúscula, que en la escritura de Lacan es el signo de la inscripción subjetiva de la significación que encierra el deseo de la madre. Pequeño *fi* es como Lacan ha desarrollado, a lo largo del Seminario IV, el elemento que permite imaginar la significación de lo que ella desea. Es un término imaginario. Por ejemplo: "yo me imagino que ella quiere que yo sea buen estudiante"; "y me imagino que ella quiere que yo cuando sea mayor sea presidente de la República" etc. Son las significaciones interminables del deseo de la madre; interminables en el sentido en que cuando se es neurótico no hay sólo una significación, porque eso sería ya una certeza psicótica. ("Ella quiere esto de mí"). No hay certeza, es decir, sobre un fondo de enigma es un sinfín de significaciones que contaminan la realidad, los proyectos y sobre todo el deseo del sujeto.

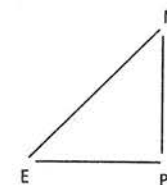
Estas significaciones solamente pueden articularse si la inscripción de la función del padre opera. Ahora bien, ¿qué es el Nombre del Padre en estas condiciones? Es cualquier significante que venga a inscribirse en ese lugar. Esto nos indica que no hay un único significante que se inscribe en ese lugar. Es cualquier significante que viene por una contingencia a ocupar ese lugar, y a sustituir a la primera simbolización del deseo de la madre. "¿Porqué ella no está aquí?" Una vez que la simbolización de su deseo ha operado, "ella no está aquí porque está en la escuela trabajando". Escuela puede ser un significante del orden del padre.

Lacan va a tener que trabajar muchísimo para poder acordar esta función del padre como significante al hombre que está al lado de la madre. Finalmente también es una función simbólica, es un puro símbolo que se sustituye a otro. Pero hay que tener en cuenta que es necesario que todo eso pase por y a través de un agente, un agente que es un medio de aplicación de la función. Es necesario que entre el reino de los cielos y de las ideas, y el niño que está construyendo su identificación sexual, haya un operador que reúna el símbolo en el cuerpo. Ese operador Lacan va a tratar de ubicarlo de distintas maneras, siempre a través de lo que él llama el padre real, que le ha dado muchos dolores de cabeza: esta función del padre como aquél que permite la inscripción del Nombre del Padre; cualquier padre que permite la inscripción del Nombre del Padre. En el seminario sobre Las Psicosis, Lacan va a indicar que el padre que permite la inscripción del Nombre del Padre no es un padre como el padre del presidente Schreber. Este era un padre que se había identificado a la función del padre. Es decir, el padre en la medida que se identifica a la ley, hace caer la función del padre en la impostura. Ningún padre puede identificarse a la función simbólica del padre; uno de los aspectos del padre forclusivo es el padre que se cree, que se toma por la función del padre.

Lacan va a llevar esto hasta sus últimas consecuencias, y al final de su enseñanza nos va a dar una versión de padre que posibilita la inscripción de la función del padre, diciéndonos que es el padre digno de respeto y amor; es aquél para quien su mujer, la madre de su hijo, es causa de su deseo. Implica una articulación muy íntima entre el lugar que ocupa para ese padre como hombre una mujer, que es la madre de sus hijos, y la posición de este hombre con respecto al otro sexo y al goce. Tendríamos que considerar, si volvemos al Lacan de los años 50, que Lacan está construyendo esta metáfora al mismo tiempo que está construyendo el esquema R.



Entre la madre, el padre y el niño, como términos simbólicos, se inscriben los tres ángulos de lo que Lacan llama el triángulo simbólico. Este triángulo simbólico, cuya diagonal es compartida con lo que Lacan llama el triángulo imaginario, cuyo vértice es pequeño *fi*. Este pequeño *fi* es el que resulta de la operación de la metáfora paterna, como significación del deseo de la madre. El cuarto término simbólico que Lacan escribe con una *S* mayúscula es el lugar del sujeto, que en este esquema R no está escrito como sujeto tachado. El sujeto, como el término que resulta de la relación simbólica entre los términos padre, madre y niño. La posición del sujeto en *S*, en tanto que neurótico o psicótico, resulta de lo que se inscribe en el lugar del Otro, en la medida en que en el Otro deben de inscribirse los términos simbólicos del complejo de Edipo, que son *M,P,E*. El niño que está escrito con la letra *E*, no es el sujeto que se escribe en el otro ángulo con *S*. El sujeto tampoco es el padre, ni la madre. El sujeto es una consecuencia de la inscripción simbólica de esos tres términos que intervienen en el complejo de Edipo; es decir, de la inscripción simbólica de los tres lugares en juego en el complejo de Edipo freudiano.



Con esto, Lacan quiere decir que hay allí una triangulación que es extremadamente compleja. Porque por una parte la función del padre debe ser inscrita. Esa función del padre comporta de que haya inscripción simbólica de la función de la madre, y eso implica que ha hecho una inscripción simbólica del lugar niño. Esto puede leerse de distintas maneras. Para una madre el niño debe estar inscripto simbólicamente antes de que nazca. Para un niño la madre debe estar inscrita simbólicamente, como también el padre, para que este niño pueda asumirse un día como hombre, o para que la niña pueda asumirse como mujer, y que puedan asumir el niño a venir en esta especie de lugar lógicamente preestablecido por una función simbólica. En estas condiciones, el sujeto, que es una función simbólica, por lo tanto no tiene nada que ver con la vida (el sujeto que se inscribe aquí, poco interesa que haya nacido o que ya se haya muerto), solamente va a

poder jugar su partida como viviente, en la medida en que desde las posiciones simbólicas podrá articularse un abanico de posiciones imaginarias, desde donde él pueda asumirse como viviente a partir de la función del *fi* minúscula. Al punto que Lacan inscribe en este *fi* minúscula, lo que él llama la forma más íntima del sentimiento de la vida. Esto va muy lejos; quiere decir que si podemos identificarnos además de como hombre o como mujer, pudiendo asumir una relación con el cuerpo, en tanto cuerpo de hombre y cuerpo de mujer, en una identificación con un cuerpo que está vivo; no como el cuerpo de Schreber, que era un cadáver leproso arrastrando a otro cadáver leproso. Si tenemos esta relación con el cuerpo en el marco de una identificación y en el marco de lo que podemos considerar el apetito de la vida, es porque esta relación de cuerpo se construye a partir de un armazón simbólico que sostiene una estructura imaginaria, donde la imagen y la relación al otro están estructuradas en función de las significaciones de la vida y pacificadas en función de la armonía simbólica.

En este esquema R, que es un derivado, una complejización del esquema L, Lacan escribe el Edipo freudiano en una articulación de la relación simbólica imaginaria, y es una forma de desplegar la topología de la metáfora paterna. Ésta es la fórmula que Lacan despliega en una topología geométrica en este esquema R. Me parece que estos elementos son los que están en juego fundamentalmente en estos dos capítulos que teníamos que estudiar hoy. Sin duda quedan muchas más cosas por decir, pero no se puede decir todo en una sola vez.

Sólo quedaría por decir que estas condiciones, la forclusión del Nombre del Padre implica una falla en la metáfora paterna, implica que este término no se produzca. Entonces tenemos Deseo de la madre sobre un X enigmático, que da como resultado una significación connotada de un pequeño 0, quiere decir que es la significación que no se constituye, y esto responde al Nombre del Padre con valor cero. Quiere decir que cuando el Nombre del Padre no se inscribe, lo podemos hacer equivaler con Lacan a una inscripción que no tiene valor, cuya consecuencia es la no resolución de la ecuación del enigma del Deseo de la Madre, en términos de significación fálica.

NP = 0

Preguntas

—A veces se dice que el Nombre del Padre no existe, está forcluido. El Otro, es el Otro del lenguaje; entonces, la distinción importante entre lenguaje y discurso: el psicótico no está en el discurso, pero sí en el lenguaje. Si está en el lenguaje, el Nombre del Padre como significante está presente, lo que ocurre es que es un Nombre del Padre que no opera, y no produce significación fálica, pero sí produce significaciones locas, no compartidas. Por lo tanto hace que en el psicótico al no operar, aunque esté presente, no produzca la significación fálica, y por lo tanto le saca al psicótico del discurso.

—Nunca Lacan ha dicho que en la psicosis el Nombre del Padre está presente. Siempre, desde el principio hasta el final de su enseñanza ha dicho "el Nombre del Padre en la psicosis, no hay".

—Mi pregunta es: ¿el psicótico está fuera del lenguaje?

—El lenguaje en Lacan no es el mismo lenguaje en el año 50, 60 y 70. El lenguaje en un primer tiempo es una estructura. Es una estructura, y esto implica un lugar topológico donde se articulan elementos que se relacionan entre sí. La estructura se determina por los elementos que se incluyen en esa estructura, y la relación que esos elementos guardan entre sí. Los elementos de la estructura del lenguaje son los significantes. Los significantes se articulan entre sí, según las leyes de la sustitución o de la conexión. Éste es el Lacan que estamos considerando ahora. En esa estructura del lenguaje, para que esa conexión y esa sustitución se circunscriban al orden de la significación del sentido, es necesario que en ese lugar del Otro, supongamos un conjunto que incluye en su interior, como tesoro de los significantes, todos los significantes de la lengua. Y para que esta relación entre los significantes sea sensata, es necesario que en el interior de ese conjunto se inscriba un significante fundamental que es el Nombre del Padre, que es el que posibilita que estos significantes se conecten, se sustituyan, de que eso constituya la trama del sentido y de la significación.

Es un significante que está en el Otro, en el lugar del Otro. Pero al mismo tiempo, es un significante que sostiene el lugar del Otro, o sea que está fuera del Otro. A tal punto sostiene el lugar del Otro, que este significante es el lugar del Otro. Es decir, todo lugar del Otro lo podemos llamar Nombre del Padre. Y tal es la importancia de este significante, que es el Otro del Otro, en la medida en que sin este significante Otro este Otro no se sostiene. Esto trae realmente un problema lógico que Jaques-Alain Miller ha planteado muchas veces, que es la paradoja de Russell.

En este momento estamos en ese problema; está adentro y es esencial, pero al mismo tiempo está fuera porque sino todo lo que está dentro no puede estar. Es lo que luego Lacan va a resolver, diciendo que el lugar del Otro es un lugar donde hay una falla fundamental. Es decir, al lugar del Otro no podemos escribirlo como un conjunto cerrado; es un lugar donde para que funcione, tiene que inscribirse una función que es -1. Están todos los significantes, menos uno, porque en el lugar del Otro opera el significante del Otro que falta. Este es un matema que Lacan va a construir después, porque no está en este momento que estábamos tratando.

El matema del significante del Otro tachado indica que en ese lugar del Otro, hay inherentemente una función que es -1, es decir, esto abre al Otro al infinito; nunca vamos a poder decir lo que queremos decir. Esto hace que el lugar del Otro, como el lugar del inconsciente, es un lugar donde siempre va a haber un significante que falta, porque está la represión primordial. Por muy lejos que llevemos el desciframiento del inconsciente, nunca vamos a poder analizar todo el inconsciente; hay una parte del inconsciente que será siempre otra. Hay una integridad radical del inconsciente que ningún análisis puede agotar.

En este lugar Lacan va a decir "...lo que sustituye a este significante que falta en el Otro, son los Nombres del Padre, que vienen a suplir ese imposible radical del Otro". Esta sería una fórmula normal de la relación del sujeto con el lugar del Otro, que permite que allí donde no se puede nombrar, se invente un nombre; permite que allí donde ya no se puede decir más, aparezca un sueño. Es decir, permite que allí donde ya lo simbólico no llega porque es lo puro real, siempre sea posible inventar un

significante nuevo. Los Nombres del Padre que pueden ser el significante nuevo, por ejemplo el chiste, que viene a nombrar con una palabra que es una pura creación de la lengua, ese lugar donde no hay ningún significante para decir lo que queremos decir.

¿Qué pasa cuando hay forclusión del Nombre del Padre? En este primer tiempo, esto no está. Si esto no está, quiere decir que toda relación de los elementos entre sí no marcha. Las conexiones y las sustituciones se enloquecen. Eso altera la relación del sujeto con el orden de la significación, pero como el sujeto mismo es un efecto de la significación, eso hace que el sujeto mismo no sea el mismo; eso hace que junto con Schreber podamos calificar ese momento de muerte subjetiva que se produce en la psicosis.

La forclusión del Nombre del Padre indica que hay, en este lugar del Otro, una no inscripción. Es una falla esencial, que no es equivalente al significante que falta en el Otro, porque aún en esta segunda axiomática no hay ninguna equivalencia entre el significante que falta en el Otro y la forclusión, sino que la forclusión hace que el psicótico se encuentre sin recursos delante del significante que falta en el Otro; sin recursos, a no ser que emplee los recursos delirantes, que también es una forma de restablecer, de poner algo ahí donde no hay nada. Ahí donde no hay un Nombre del Padre para permitirle al sujeto asumirse en su función máxima a nivel de la justicia, ante esa carencia de la función que le impide asumir subjetivamente su función, el sujeto Schreber se inventa un nombre, el nombre inminente de la mujer de Dios. A través de ese nombre delirante, dice Lacan, trata de restablecer la homeostasis rota entre el significante y el significado.

La construcción psicótica es una manera de hacer con el significante que falta en el Otro.

—Entonces sabríamos de su existencia cada vez que estaría convocada a una significación fálica. Mientras no estuviese convocada a esa significación, a la responsabilidad de sostener a la significación fálica, no sabríamos si existe o no existe.

—En este momento Lacan dice: ¿qué es lo que hace que un sujeto desencadene como Schreber una psicosis a los 48 años, y no antes? Antes no había ni sombra de psicosis; era un sujeto que había tenido una vida más que normal, una vida exitosa, a nivel de su trabajo, a nivel intelectual, estaba casado... ¿Cómo se sostuvo ese sujeto hasta la edad de 48 años, si a esta edad se manifiesta, con el desencadenamiento de la psicosis, que había forclusión? La forclusión no aparece a los 48 años, la forclusión estaba ya. La hipótesis de Lacan es que el sujeto Schreber se sostenía gracias a una identificación simbólica, que no era cualquier identificación simbólica. Schreber se sostenía en la identificación simbólica que Lacan sustituye más tarde en el esquema R al lugar E del niño, y que escribe con una I mayúscula, que es el Ideal del yo. En esta identificación ideal, que no es tampoco el Ideal del Yo del cual habla en el Seminario V Las formaciones del inconsciente como resultado identificatorio del trayecto edípico, porque el Ideal del Yo como resultado identificatorio del tercer tiempo del Edipo, supone fundamentalmente la relación al padre, a un padre que opera como función del padre. Aquí se trata del lugar que ocupa el niño simbólico en el deseo de la madre, a

través de una identificación simbólica del ideal. Este significante ideal procede del deseo de la madre. Entonces el sujeto puede asumir la significación del deseo de la madre, gracias a esta identificación ideal que da una razón, que le permite mantener homeostática esta X enigmática del deseo de la madre. Mientras que él pueda hacer este ideal, esta ecuación no plantea problemas. El problema aparece cuando por la función de un padre, es decir, una pura contingencia, un elemento exterior se introduce en este eje rompiendo la armonía de la pareja imaginaria a-a', y de la pareja simbólica E---M.

A partir de esta posición el sujeto podía ser brillante, eficaz, realmente lo era en su profesión. Pero se vio llamado a asumir una función eminente que lo coloca en una posición de autoridad máxima, incluso con respecto a colegas que eran mucho más mayores que él; es decir, tenía que asumir un equivalente de la función del Padre en la justicia, estaba llamado a ocupar ese lugar de autoridad máxima. Lo convoca a Schreber a decir "padre, no me abandones". Y es en ese momento en que no se puede sostener más como niño ideal, como niño brillante, y tiene que responder como autoridad máxima. Es en ese momento en que se abre ante él el agujero invencible de la forclusión, en la medida en que ese significante no podía responder como el nombre que se había inscripto.

Esto da como consecuencia que a la carencia del padre, responde en el lugar del falo, el desastre imaginario. Esta armonía se rompe, y al agujero de lo simbólico responde el agujero de lo imaginario. En este atravesamiento que se produce en el sujeto psicótico, como todas las significaciones de su realidad pierden sentido, aparece este fenómeno de crepúsculo del mundo, de pérdida del sentimiento de identidad y de pérdida absoluta del sentimiento de la vida, la hemorragia libidinal fálica, que hace que a partir de ahí el sujeto se considere un cadáver leproso, arrastrando a otro cadáver leproso.

Notas

(*) Seminario dictado en San Sebastián en otoño del 2001.

El deseo de Rubicón (*)

Estela Paskvan

El deseo del analista no es el deseo propio de un analista, es decir, de alguien en particular. Es por eso que intentar definirlo no es ajeno a tratar de responder a la pregunta qué es el analista. Es este deseo el que Lacan calificó de "inédito".

Nosotros podríamos jugar con sus diferentes acepciones, las de "inédito". Por el momento, digamos simplemente: no existía antes. Entonces, ese deseo tiene una historia –con la pequeña "h" o la gran "hacha" como Lacan decía en *Encore*-. Si pensamos en el primer caso, nos referimos al pasante que en el dispositivo del pase intenta transmitir cómo ese deseo le ha advenido en tanto el analizante que él fue. Si pensamos en la Historia, con mayúsculas, es necesario buscarlo en Freud. Al respecto tenemos la suerte de poder referirnos a un excelente texto sobre esta cuestión. "Freud y el deseo del psicoanalista", es el título del trabajo de Serge Cottet. Este libro fue publicado en 1982. (1) Es decir, tiene 20 años. Se ha dicho y escrito mucho desde entonces. Sin embargo, si ustedes leen las preguntas que él formula al fin de su texto, se percatarán de que no son muy distintas de las que nos convocan hoy. Por lo tanto, la pregunta por el deseo del analista permanece marcada por una falta fecunda, es decir, causa nuestro trabajo.

Del recorrido de Freud que hace Serge Cottet elegiré ese momento inaugural que es el sueño de la inyección de Irma. Ustedes saben que Lacan en su *Seminario II* le dedicó dos sesiones. Ambas son extraordinarias, incluso, emocionantes. Lacan recoge el sueño de Freud y su interpretación como si fuera una carta "en *suffrance*" y la lee haciéndose su destinatario. Para lo que me interesa hoy, quisiera remarcar de la lectura de Lacan un momento del sueño. Y adelantaré por qué: hay un franqueamiento, alguna cosa que es necesario atravesar y que interrogaré.

Ese momento del sueño es donde aparece esa imagen del fondo de la garganta, "...ese espectáculo horroroso", "...imagen terrorífica, angustiante, verdadera cabeza de Medusa", son las palabras de Lacan. Este es el primer momento culminante del sueño y es el punto que señala o lo divide en sus dos partes. No voy a repetir todo lo que Lacan dice, simplemente señalaré una pregunta y una respuesta.

Lacan recoge una observación de Erik Erikson (2) que él califica de excelente. "...normalmente, un sueño que desemboca en algo así debe provocar el despertar. ¿Por qué no despierta Freud?". Es la pregunta. La respuesta: "Parce que c'est un dur". (3) Yo no sé las resonancias que

esto tiene en francés. La versión española, bonita, dice: "Porque tiene agallas". Debo decir que esto me hizo buscar no sólo en el Petit Robert sino también en los diccionarios españoles. Y en esa búsqueda también encontré que las "agallas" en ciertos animales equivalen a las "amígdalas" en el hombre. Me he reído porque el traductor logró un buen chiste, un Witz.

"Être un dur" es alguien con coraje. Entonces, ¿de dónde extraía Freud ese coraje para no detenerse en el sueño "...en el punto en que la hidra ha perdido sus cabezas"; para poder atravesar este punto y encontrar después la fórmula, la clave? No de sus amígdalas, supongo. En mi opinión eso venía de lo que Lacan no duda en llamar "un deseo de saber", pero... también dice, "pasión de saber", "la ambición era demasiado apremiante". Podríamos decir, es un deseo de saber no esclarecido.

Para mi intervención de hoy, para precisar de qué coraje se trata, hice una búsqueda. Traté de encontrar en los Escritos y Seminarios de Lacan cuántas veces aparece mencionada la palabra "cobardía". Debo decir que los resultados pueden no ser del todo fiables dado los medios de que dispongo, pero son orientativos. Pues bien, aparece pocas veces. Y tuve la suerte de constatar que estaban concentradas en la última sesión del Seminario *La lógica del fantasma*. (4)

En la reseña de enseñanza que corresponde a ese Seminario se puede leer: "...la palabra cobardía nos la procura, como la más propia para fijar lo que designa, el mismo discurso de nuestros pacientes", y después agrega, "No es de extrañar que el término tenga sus títulos de nobleza por haber sido consignado por Freud como digno de destacarse de lo que salió de los labios del hombre de las ratas". (5) Sin embargo, en el Seminario, Lacan se pregunta dónde está la cobardía si el discurso es el discurso del Otro, si el neurótico ha tenido el coraje de jugar el juego del deseo del Otro, "...dar la prima por alguna cosa que es quizás la cobardía del Otro el que la contrajo y encontrarse al fin allí". (6) Nosotros podríamos decir, el coraje de la alienación, el coraje del *dupe*, del incauto, ¿por qué no?

Evidentemente queda por considerar otra operación, aquella de la separación, un "paso" dice Lacan. No olvidemos que esta lección del Seminario transcurre en el mes de junio del año 67. Y en la reseña encontramos una indicación. En efecto, Lacan escribe: "Pues en la actuación del neurótico se observa que al fantasma no lo aborda sino desde lejos, por estar enteramente ocupado en sustentar el deseo del Otro, manteniéndolo sobre ascuas, en muy diversas formas. Al psicoanalista le sería fácil no convertirse en su oficiante". (7) Luego, el analista se haría oficiante del impase al no propiciar el paso necesario por el cual el sujeto pueda llegar a separarse, como conviene, de la cautividad del Otro. Una de las maneras de contribuir a sellar ese impase es desconocer el lugar que ocupa por haberse prestado a la transferencia. Es decir, frente al fantasma donde él se encuentra alojado de alguna manera, él no puede decir: "Yo no tengo nada que ver".

Y es precisamente en este punto que Lacan pone el ejemplo de una observación: el caso Florrie de Havelock Ellis. Ustedes pueden leerlo en la publicación que se ha hecho en *Navarin* con una buena presentación de Lilia Mahjoub. Lacan lo comenta así: "...no hay una línea de esta observación célebre que no lleve las marcas de la cobardía de su profesor".

Lo interesante del caso es constatar que a pesar de que Ellis diga expresamente que se trata de una "observación" científica, - lo que nosotros podemos leer como "no es una cura, no uso la transferencia" precisamente para defenderse de ello-, él no puede suprimir los efectos de eso que quiere evitar. Y Lacan, en las páginas de este relato, detecta la frase que resume con toda claridad la posición cobarde de Ellis. Cuando Florrie confiesa que hace entrar en sus fantasma una persona real, ella dice: "Es necesario que sea alguien que yo conozca, que ame, que respete y que adore en secreto". Y H. Ellis escribe: "¿Cuál es la persona que Florrie eligió como actor? Ella nunca me lo dijo y yo no se lo he preguntado". (8)

Es decir, H. Ellis revela en el caso su posición: "De hacerme el destinatario de más de sesenta cartas de Florrie, a mí, el especialista en desviaciones sexuales; de eso que yo puedo haber provocado, de todo lo que ocurrió, yo no quiero saber nada". Y nosotros comprendemos porqué Lacan no duda en calificar de *acting-out* ese franqueamiento que Florrie realiza de la prohibición, aquella que sus fantasmas constituyen para ella.

Creo que se entiende bien por qué si se trata del goce, la cobardía o el coraje no son para nosotros una simple cuestión moral. Yo trato de cernir lo que hoy me interesa transmitir: cómo están relacionados con el horror de saber.

En *El banquete de los analistas*, J-A Miller responde sobre qué es ese deseo de saber tal como Lacan lo formulaba en la "Nota Italiana": "No hay analista a no ser que ese deseo le surja...". Él vuelve allí en varias sesiones de su curso y con la claridad de transmisión que lo caracteriza. Citaré unas frases que en mi opinión condensan la cuestión que hoy me interesa: "El pase en cierto sentido es algo que cae...Lo que cae, para cada uno, es la causa de su horror al saber, la causa de su represión [...] cuyo nombre freudiano conocemos; es la castración. Se trata entonces de la causa de la castración". (9)

Intentaré transmitir mi experiencia en tanto analizante en este punto que yo considero un Rubicón. La pregunta "¿qué me quiere él?" no es solamente una pregunta por el deseo del Otro. El "me quiere" apunta también a un Otro gozador que quiere "mi castración". Es por eso que en la respuesta que el sujeto da con su fantasma está incluido su propio goce, es decir, en términos de pulsión.

Después del largo trayecto que significó para mí su construcción y decantación había podido cernir la frase, el axioma. Pero, si ustedes me permiten, diría: "no me reconocía allí". Eso era así por lo siguiente. La frase tal como la formuló Freud, "Pegan a un niño", supone la voz pasiva de la frase reprimida "yo soy pegado". Que el sujeto pueda sacarla a la luz es muy importante, puesto que revela en muchos casos el sentido gozado de sus síntomas, o también cómo él se ha dedicado a satisfacer a ese Otro. Por lo tanto hay un "reconocerse allí". Pero a mí me sucedía que yo aún sostenía a ese Otro ya que no quería saber nada de la voz activa de la frase, digamos, "yo pego". Por lo tanto, me faltaba dar un paso para barrar al Otro.

Sin saberlo, yo estaba en el Rubicón, incluso me bañaba en sus aguas esperando al cocodrilo, pero no pasaba a la otra orilla. El azar, la contingencia, me acercó. En ese momento busqué la complicidad de mi barquero, intenté distraerlo con el humor pero se negó. Y entonces tuve

el sueño donde, digamos, era yo el cocodrilo. Es tan simple como eso, de una ingenuidad que aún me sorprende. Sin embargo fue duro de soportar. La causa de la castración no es una falta de ser. No, ella está hecha del propio goce ignorado.

Llegado a este momento de un análisis ¿qué puede ocurrir?. ¿Que el analizante, como el personaje de Conrad, diga "¡El horror, el horror!" y calle para siempre? ¡No creo que sea para tanto! Él puede, como se dice, "cambiar de conversación". Esto quiere decir que él olvide con verdadera autenticidad o él deniegue con mucha sinceridad. Vislumbrar el propio goce, apercibirse de eso, no basta. En mi caso, necesité un tiempo de trabajo analizante para formular el mecanismo en que se fundaba esa causa. Que al fin de cuentas descubriera que este mecanismo reposaba en la negación, me parece un descubrimiento poco genial. Ya estaba formulado casi un siglo antes. Pero es necesario pasar por allí. Es por eso que dije en Bruselas respecto de este momento: "se puso en juego el deseo del analista".

También dije que este momento tuvo importantes efectos en mi práctica. ¿Por qué?. Diré qué es lo que aprendí de este franqueamiento y que se refiere a la famosa regla de abstinencia. Aprendí que estar en posición del Otro real de la demanda es estar identificado a la madre benevolente, la madre generosa. Eso tampoco es ninguna novedad. Pero lo que aprendí de esa posición es que si la madre satisface con esos objetos -sus senos generosos, su maravillosa mierda, etc.- ella es también la que se satisface con hacerse chupar, enmerdar, etc. Es su propio goce el que está en juego. Tampoco es un problema moral. Simplemente ocurre que alguien que practica el psicoanálisis y no puede dejar caer su propia causa del horror de saber, no propiciará en los análisis que conduce los atravesamientos que son necesarios hacer "de la buena manera".

Si este momento de mi análisis fue un Rubicón, no fue el último. Quedaba un resto que saber, faltaba aún otro acto. Puede ser que haya una ocasión para ese relato.

Notas

(*) Intervención en la Jornada de los AE de la ECF, París, setiembre de 2002.

(1) Cottet, Serge, *Freud y el deseo del analista*, Edit. Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984.

(2) Erikson, Erik H., *El espécimen del sueño en psicoanálisis*, en "Un modo de ver las cosas", Fondo de Cultura Económica, México 1994.

(3) Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre II, Éditions du Seuil "Points Essais"*, París, 1978, pág. 214.

(4) Lacan, Jacques, *Séminaire La logique du fantasme*, inédito, sesión del 21/5/67.

(5) Lacan, Jacques, *Reseñas de enseñanza*, Edit. Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984, pág. 46.

(6) Lacan juega con la homofonía entre: la compra del objeto "l'acheter" y cobardía "lâcheté".

(7) *Ibid*, pág. 45.

(8) Ellis Havelock, *Sur le mécanisme des déviations sexuelles*, Analytica 62, Navarin, París, 1990, pág. 60.

(9) Miller, Jacques-Alain, *El banquete de los analistas*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pág. 176.

Los caminos de la decisión

Ricardo Seldes

1. Decisión y certidumbre

Existe un acuerdo en nuestra comunidad de que el tiempo de las entrevistas preliminares, en donde la demanda se precisa, es también cuando se miden las indicaciones y contraindicaciones al análisis, así como la orientación que se le dará al tratamiento, en el caso en el que se acepte dicha demanda. (1) Como en la práctica lacaniana estamos acostumbrados a pensar en tiempos lógicos, este espacio de encuentros toma el carácter de un tiempo de comprender que debe desembocar en *la decisión de un juicio ... y se presenta lógicamente como la urgencia del momento de concluir*. (2) Es el lapso que abre a la expresión de una certidumbre, la que señala que se trata de eso y no de otra cosa: algo debe hacerse a partir de esa certidumbre alcanzada.

Tanto en la indicación como en la contraindicación se produce lo que llamamos una decisión. ¿De qué decisión se trata? No se trata de una mera decisión diagnóstica ya que no nos alcanza con las clasificaciones de estructura para dar una automática indicación de análisis. Hemos partido de la premisa, ya muy comentada, de que no hay contraindicaciones *a priori* al encuentro con un analista. Repetirlo permanentemente tiene algunos riesgos -como suele suceder con algunas ideas que verdaderamente tocan por su precisión- y es que se transforme en una especie de slogan, en el grito de guerra de un clan. El problema de los slogans es que se les otorga un sentido tan pleno que entonces nos haría decir, por ejemplo, ya que no hay contraindicaciones al análisis, ¿para qué investigar sobre esto? O al contrario, podría transformarse en un puro sinsentido, una máxima totalizante que tendría como consecuencia un empuje universal al análisis.

No hablaríamos de contraindicaciones si no tuviésemos en cuenta tal caso o tal otro de nuestra práctica o de la de nuestros colegas, en donde podamos mostrar si indicar un análisis fue o no un problema, fue o no lo que convenía hacerse y, dar cuenta, en lo posible, del por qué. Son los ejemplos los que nos permiten captar mejor los principios y, por supuesto, recordar que no estamos solamente hablando entre nosotros sino que intentamos entrar en diálogo con la sociedad y con el otro psicoanálisis, y que al demostrar nuestras diferencias con las psicoterapias, podamos probar qué se puede esperar de un psicoanálisis lacaniano.

En un artículo titulado "Lacan y la salvaguarda de las certidumbres en la clínica", (3) François Leguil ha señalado que la clínica implica que el saber está del lado del agente, porque con esta condición, la responsabilidad de lo que será elaborado, transformado, decidido, puede ser asumida. La certeza que se desprende a partir del discurso analítico se diferencia notablemente de la que surge del discurso universitario, el que reina en la clínica médica contemporánea. El planteo del discurso analítico es que la certeza depende de un acto y que no hay acto sin que un sujeto quede implicado. Subrayamos entonces la implicación del sujeto.

La primera certeza que tenemos en nuestra práctica y que concierne en especial a las indicaciones y contraindicaciones, es que no respondemos por la puesta en función de un saber que vale para todos, lo que daría una certidumbre sin sujeto. Sostenemos que hay una ignorancia en juego de parte del analista (docta, seguramente), que le dice que cada caso es un nuevo caso, y que si el analista ocupa la función de un supuesto saber, lo es en tanto vale para uno.

La contrapartida la tenemos en las clasificaciones del DSM IV, un saber englobante que se desentiende de que se capte o no la naturaleza de la certeza del sujeto que nos habla, de su goce, que desconoce el efecto subjetivo, es decir, homogeneiza el sufrimiento de cada uno.

2. El arte del diagnóstico

La *filosofía práctica*, uno de los dos hemisferios que la tradición filosófica reconoce, fue dejada de lado por mucho tiempo en pos de la teórica y por el avance de las ciencias exactas. En ella se plantea que "la filosofía teórica se siente como en su casa allí donde puede desentenderse de lo singular e individual en su contingencia, para concentrar su interés exclusivamente en leyes y estructuras". (4)

La aporía de la aplicación es la que designa al conjunto de dificultades que se generan a causa de la necesidad de aplicar normas generales a situaciones individuales y concretas, y que el acto nunca estará en libertad para desentenderse de la singularidad del caso concreto. Tal como lo plantea Wolfgang Wieland, la idea de que lo singular no puede nunca ser captado exhaustivamente en el plano del concepto pertenece al legado básico de la tradición ontológica. Finalmente señala que en el obrar (en la resolución práctica) no se puede estar jamás seguro de si es lícito aplicar la norma: "los sistemas de normas, tomados como un todo, prácticamente no resultan funcionales cuando se trata de regular hechos de la vida". (5)

J-A. Miller propone pensar el diagnóstico como un arte, más exactamente como *un arte de juzgar un caso sin regla y sin clase ya establecida*. (6) Sabemos del artificio de las categorías que tienen como fundamento la práctica lingüística de los que tienen que ver con lo que tratamos. No hay clases naturales, sino que en tanto son semblantes, deben ser muy conversadas, reina el artificialismo y se exige un constante pragmatismo, del cual nosotros no escapamos.

Sin embargo contamos con el elemento esencial que nos permite afrontar este problema y es estar advertidos de que *lo universal de la clase, nunca está completamente presente en un individuo*. El individuo

puede ser ejemplo de una clase pero siempre lo será con una laguna, nunca será un ejemplar perfecto.

Nuestro campeón en este certamen es el sujeto, ya que hay sujeto *cada vez que el individuo se aparta de la especie, del género, de lo universal*. Tratamos entonces de no aplastar al sujeto con las clases que utilizamos, ya que es lo que nosotros denominamos "el caso" el que hará surgir al sujeto en el apartamiento de la regla.

La fórmula universal para el psicoanálisis lacaniano es que sólo hay excepciones a la regla, y el caso particular no es nunca el caso de una regla o de una clase. La práctica no será la aplicación de la teoría, aunque precise de ella. *Es la práctica la que descubre o redescubre en cada caso los principios que podrán dominarlo. Se trata de redescubrir los principios del caso en cada caso.* (7)

Tenemos entonces que entre lo universal y el caso particular debemos insertar el acto de juzgar, es decir una decisión. Nada automático. (8)

3. El decisionismo de Schmitt y el de Lacan

En su curso de 1991/92, (9) Miller estudia especialmente la problemática en "Homogeneización y excepción" y "Dialéctica del todos y del Uno", y elige al controvertido Carl Schmitt para ubicar en qué consiste para Lacan la relación entre la norma y la excepción.

El problema crucial del derecho, para Carl Schmitt, no es la validez de un sistema jurídico sino su eficacia en una situación concreta. A esta conclusión lo conduce la existencia de "estados de excepción" o situaciones de peligro concreto para la vida del Estado. Dado que ninguna norma resulta aplicable a una situación normal, en el caso de extrema necesidad, el elemento decisional de lo jurídico "se libera de toda atadura normativa y deviene en este sentido algo absoluto" La decisión sobre la excepción, dice Schmitt, "es una decisión en el verdadero sentido de la palabra". (10)

En tanto el pensamiento constitucionalista liberal busca enmascarar el elemento personal de la soberanía bajo la ficción de que son leyes objetivas y no voluntades humanas las que gobiernan, Schmitt señala que esta ilusión se desvanece ante la emergencia del estado de excepción. El caso crítico destruye la norma revelando que "aquel que decide sobre la excepción" es el soberano dentro del estado.

Según Schmitt, la relación entre soberanía y decisión es típica de lo que él llama una filosofía decisionista del derecho. El representante clásico de este tipo de pensamiento legal es Thomas Hobbes para quien el derecho -contrariamente a la tradición aristotélico-escolástica- no es razón sino voluntad.

En su interpretación de Hobbes, Schmitt sugiere que la existencia del Estado podría fundarse en cierta verdad o valor trascendental. Esta verdad o valor, no obstante, sólo puede ser interpretada por el soberano. Lo que interesa entonces no es la existencia de una verdad que funde el Estado sino que alguien se halle investido de la autoridad suficiente para determinar lo que esa verdad es o significa. ¿Quién interpreta? sería así la pregunta esencial acerca de los fundamentos normativos del Estado. Schmitt hace de la guerra una amenaza permanente para la autoridad del Estado. En términos jurídicos, esto significa que la relación entre

decisión soberana y excepción también se halla invertida. En Hobbes, el estado de guerra -la excepción por excelencia- es parte de una existencia prepolítica y, por lo tanto, prejurídica. Para Schmitt, por el contrario, la excepción, siendo diferente de la anarquía o el caos, "permanece dentro del esquema de lo jurídico". En otras palabras, Schmitt incorpora la excepción dentro del orden político y legal. De la misma manera en que para el normativista la excepción nada prueba dentro de un orden legal, Schmitt busca demostrar que la excepción, no la norma, revela la naturaleza real del derecho. Lo que generalmente ocurre carece de interés. "La regla", dice Schmitt, "nada prueba; la excepción, todo: confirma no sólo la regla sino también su existencia, la cual sólo deriva de la excepción". (11)

Schmitt diferencia legalidad de legitimidad, la legalidad es lo que surge de la ley como la misma para todos. Mientras que la legitimidad resulta del hecho de hacer coexistir las dos fórmulas del régimen edípico, es decir que tenemos el para todos, los que debemos cumplir con las leyes, y la excepción, el al menos uno que no. En la lógica edípica, la del lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, cuanto más se apunte a la norma, más se pagará el precio del retorno al amo.

Las indicaciones y contraindicaciones nos permiten tratar de entender algunos principios del psicoanálisis, o mejor dicho cómo la práctica lacaniana es sin standards, es decir sin la normatividad llevada a su cenit, ya que eso sólo conduce a lo uniano.

Nuestra norma dice que todos los casos son diferentes.

Miller ha planteado que existe una solidaridad entre la homogeneidad y el surgimiento de lo heterogéneo de una excepción compacta, lo cual nos da el Edipo. Si nos planteamos una clínica que vaya más allá del Edipo apuntamos entonces a lo que se le opone, al lado derecho de las fórmulas, el *no hay que no*, lo femenino, lo que abre la serie, lo múltiple, la serie de los analistas inclusive. Lo interesante es que este lado no forma un todo y es a la vez cada uno para sí y precisa verificación.

En la lógica edípica si algo falta o sobra se señala el agujero, la castración que depende del Uno y hasta la enseñanza de Lacan, eso condicionaba la teoría y la clínica analítica.

Lo que Lacan plantea es que la decisión, la verdadera decisión, no se refiera al Todos y al menos uno (o el más uno) sino a lo que del lado femenino mismo aparece como lo verdaderamente no excepcional en tanto cada mujer es excepcional, lo que apunta a la serie, en tanto se trata de un conjunto abierto al que se le sustrajo la medida justa, el límite, la excepción y que empuja a perseverar, a enumerar sin fin, a inventar. En tanto no estandarizada ubicaremos a la función *deseo del analista*, como el ingenio del analista.

4. Decisión y responsabilidad

Podemos pensar las indicaciones a un análisis en cualquier momento en el que la experiencia tiene lugar. Conviene que lo hagamos al inicio, en donde constatamos la estructura del sujeto, captamos que tipo de demanda trae, intentamos forzar algo de su decir para que nos revele su posición de goce. Puede suceder que nos equivoquemos, claro está, y que después de algunos años de análisis el paciente traiga algunas "complicaciones" y por supuesto nos preguntaremos qué ha tenido que

ver el análisis. A diferencia de lo que sucede con otras disciplinas cercanas, por ejemplo con los psiquiatras, los analistas somos siempre responsables, quizás los más responsables. *Ser psicoanalista es estar en una posición responsable, la más responsable de todas, en tanto él es aquel, a quien es confiada la operación, de una conversión ética radical, aquélla que introduce al sujeto en el orden del deseo.* (12) Cuando el sujeto entra en acting out o hace un pasaje al acto, los analistas lacanianos nos preguntamos qué hemos hecho mal, mientras que los psiquiatras están, ante el mismo hecho, generalmente más tranquilos, como ha planteado oportunamente Leguil, pueden decir que no se encontró el buen tratamiento, que quizás no se previó lo que era necesario.

La responsabilidad va de la mano de la culpabilidad, y esta es ceder al deseo o sea a la responsabilidad, que es la aptitud de responder al caso, a la contingencia. Lo que cuenta no es sólo la responsabilidad subjetiva, principio freudiano, sino la responsabilidad del analista, que no es sujeto en el discurso analítico pero debe dar una respuesta.

Entre los lacanianos, una de las constantes es pensar que no se debe analizar a un canalla, que eso lo hace un tonto. Y no hay nada más peligroso que un canalla atontado, no mide nada. Lacan alertó sobre esta posibilidad especialmente en el caso de que se trate de un canalla-analista.

Tampoco se analiza a un débil. Sin embargo constatamos que hay débiles en tratamiento con un psicoanalista. El mismo Lacan lo plantea, "(...)cuando por inadvertencias, tomé en psicoanálisis, lo que Freud, no habría tenido el derecho sino, parecería, el deber de descartar de él, a saber un débil mental"....Concluye con una ironía: "...no hay psicoanálisis, debo decir, que marche mejor, si se entiende por eso la alegría del psicoanalista." (13)

Ajustemos un poco más los términos. Eric Laurent ha precisado cómo la función de la decisión es crucial con relación a la repetición neurótica que se anuda en la necesidad de culpabilidad. La guía de acción del neurótico no es la decisión sino la inercia. Es culpable y recomenzará todo el tiempo, la inercia es la guía de la elección. Mientras que, en el sentido contrario, Lacan ha realizado la acción analítica de provocar la decisión. (14) Lo cual ya nos conduce a la idea de que no se trata exclusivamente de la decisión del psicoanalista para arribar a la indicación o a la contraindicación al análisis. El espíritu del psicoanálisis es el de provocar la decisión en el sujeto. La decisión concierne al acto y a la prisa por concluir, funciona tanto del lado del analista como del paciente. Como ha escrito Silvia Tendlarz del lado del analista expresa una política de la dirección de la cura, del lado del analizante no opera sólo al final sino que también involucra los distintos momentos de atravesamiento del fantasma que se traducen en cambios de posiciones subjetivas. (15)

Las indicaciones y contraindicaciones de la práctica laciana, sin standards implica entonces aceptar y promover la decisión del tacto, el que depende de un acto que no es automatizable, en tanto la razón, la gran razón que nos guía, es que cada analizante debe inventar la manera según la cual él subsume su caso bajo la regla universal de la especie de los sujetos: cada uno tiene en su síntoma su sentido particular, producto incesante de la universal negativa que echa a andar al inconciente como

máquina de discurrir, en tanto la relación entre los sexos no puede escribirse.

Notas

- (1) Caroz, Gil. *Quatre portes d'entrée à la question des Indications et contre-indications au traitement psychanalytique*, (Compte-rendu du 1^{er} intercartel électronique de la NLS).
- (2) Lacan, Jacques. *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*. Escritos I, Siglo XXI, pág. 196.
- (3) Leguil, François. *Lacan et la sauvegarde des certitudes dans la clinique*, en Rivages N° 8, Bulletin de l'Association de la cause freudienne Estérel-Côte d'Azur.
- (4) Wieland, Wolfgang. *Aporías de la Razón práctica* en La razón y su praxis, Editorial Biblos, pág. 23 y sig.
- (5) Idem, pág. 28
- (6) Miller, Jacques-Alain. *El ruiseñor de Lacan* en Del Edipo a la sexuación, Paidós/Iciba, págs. 245 a 265.
- (7) Idem, pág. 259.
- (8) Interesa en este punto ver *El arte del diagnóstico*, trabajo del Colegio Epistemológico y Experimental en <http://www.eamericano.com.ar/simultaneas/colegioepistem/textos/elarte.rtf>
- (9) Miller, J-A. *De la Naturaleza de los semblantes*, Paidós, págs. 55 a 84.
- (10) Schmitt, Carl. *Teología Política*, en Carl Schmitt, Teólogo de la Política por Héctor Orestes Aguilar, Fondo de Cultura Económica, págs. 43 a 53.
- (11) Ver también *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Eudeba (compiladores: Jorge Dotti y Julio Pinto).
- (12) Lacan, J. Seminario *Problemas Cruciales para el psicoanálisis*, inédito, Clase del 5/5/65.
- (13) Lacan, J. Seminario *De un Otro al otro*, inédito, Clase del 12/2/69.
- (14) Laurent, Eric en el curso con J-A. Miller *Del Otro que no existe y sus comités de ética*, clase del 28/5/97.
- (15) Tendlarz, Silvia. *La objeción del tiempo a la neutralidad*.

El inconsciente como defensa epicúrea

Silvia Ons

El placer es pensado en el origen de la obra de Freud en términos fundamentalmente negativos: cesación de un dolor, sustracción de un estímulo, disminución de una cantidad. Los grandes descubrimientos freudianos parten de la formulación de los obstáculos hacia la realización de este principio y llevan a reformularlo.

El deseo introduce una nueva forma de satisfacción –el cumplimiento, la realización– que no coincide con el placer entendido como reducción de la tensión. Porque no conlleva la disminución de la excitación, ni conduce a la descarga. Enmarcándose en la búsqueda infructuosa de la identidad de percepción, abre repetitivamente la brecha entre la huella y el objeto, radicalmente perdido.

Así, el deseo hace caer el marco homeostático vinculado con la reducción de la cantidad. Se impone, en todo caso, una nueva forma de placer que no se iguala con el principio de placer: el placer de desear, la tensión del anhelo. El principio de placer es el placer como puro descenso, clara liberación, mientras que al deseo Freud prefiere nombrarlo como lo que impulsa el trabajo psíquico, como su más intrínseco motor.

Pero, el verdadero quiebre del principio de placer es introducido con el concepto de pulsión. El fracaso de la función del sueño ilustra de qué modo el deseo no recubre a la pulsión. Para Freud, el sueño cumple su misión cuando logra enlazar el deseo de dormir, con el cumplimiento de deseo inconsciente. Así, la labor onírica, realiza el trabajo de ligar la excitación a las huellas mnémicas desiderativas, al modo de la vivencia de satisfacción. Mientras esa tarea se realiza eficazmente, cabe pensar al sueño como guardián del reposo. La conjunción entre la pulsión y el deseo garantiza el dormir y atempera la perturbación. Y el placer, aún conllevando una cuota de displacer, no está cuestionado, las ficciones del anhelo suministran satisfacciones.

En la "29 conferencia" considera la falla de esta función y no es casual que esta formulación surja con posterioridad al explícito descubrimiento del *más allá del principio de placer*. "Al par que el durmiente se ve precisado a soñar, el relajamiento de la represión permite que se vuelva activa la pulsión aflorante de la fijación traumática, falla la operación de su trabajo de sueño, que preferiría trasmudar las huellas mnémicas del episodio traumático en un cumplimiento de deseo". (1)

Si el sueño mismo implica ya una modificación del principio de placer en la medida en que el deseo impone un nuevo placer que es el de

desear, la pulsión introduce un franqueamiento mayor, haciendo que el mismo deseo sea traspasado. La pulsión freudiana es un concepto que se articula, de modo privilegiado, con esta dimensión. Nunca fue pensada por Freud como puramente psíquica (sí, en todo caso, como concepto límite entre lo psíquico y lo somático) y siempre planteó exigencias a la tramitación representacional, haciendo caer cualquier pretensión de equiparar el psicoanálisis con el idealismo. Evoquemos esto con una contundente cita: "En la medida en que esta exigencia pulsional es algo real (Real) puede reconocerse también a la angustia neurótica un fundamento real". (2)

Lo real, entonces, quiebra el principio de placer como reducción de la excitación, y hace fracasar al placer articulado con las ficciones del deseo. La sexualidad es disarmónica, irruptiva, traumática y antihomeostática. En contraposición a ella, Freud vinculó siempre a la defensa con la ley de la constancia, es decir, ante la emergencia de la sexualidad, aquella intenta mantener "lo más bajo o al menos constante la suma de excitación". De ello se extrae una consecuencia capital, el principio de placer es la defensa frente a la sexualidad. Y su fracaso, el síntoma. Tal deducción conduciría a otra aún más sugerente, ya que si el inconsciente está regulado por el principio de placer, se infiere que el mismo inconsciente es defensivo respecto a la sexualidad. Recordemos que Lacan piensa la identificación al síntoma en el fin de análisis como una identificación que va más lejos que aquella dirigida al inconsciente.

La defensa es epicúrea ya que quiere la reducción del estímulo, la calma hedonista, la salud conservada y ella es movilizadora por una cantidad, proveniente de la vida sexual, que amenaza por su exceso disolver la ley de la constancia.

El síntoma como exigencia de la pulsión (Zwang) derrota a la defensa, indicando que la carga no puede ser debilitada por el placer negativo. Vuelve imposible a la ataraxia, subvierte el ideal de salud. La primer idea freudiana de la cura es bien diferente de aquella final, enunciada en "Análisis terminable e interminable" (1937).

Freud cree en una primera instancia en una tramitación completa, lograda gracias al lenguaje, mediante el cual la carga puede ser "abreaccionada", y la idea despojada de intensidad, olvidada. En este sentido, el tratamiento quiere lograr lo mismo que la defensa, que impere el principio de placer, liberación del afecto, ataraxia epicúrea. Abandonado este método por el del desciframiento inconsciente, el intento de todos modos se mantiene. Y así como el síntoma testimonia del fracaso de la defensa, las resistencias en el análisis testimonian del fracaso de la cura entendida como dominio de lo simbólico sobre lo real.

En "Análisis terminable e interminable", hay un Freud más advertido acerca del obstáculo, con una desconfianza relativa al fin de análisis apoyada en los empujes del factor cuantitativo que se pueden desencadenar, pudiendo entonces resurgir la neurosis. Lo que lo inquieta, es la pulsión. Afirma que no es deseable hacerla desaparecer, entonces habrá que pensar en un yo capaz de admitirla. No obstante, si éste se relaja, las pulsiones domeñadas presentarán sus exigencias, aspirando a su satisfacción por caminos anormales.

Reconociendo entonces " ...el poder incontrastable del factor cuantitativo en la causación de la enfermedad", (3) el punto crucial será

el de la relación entre el yo y la pulsión. Así, la temática del fin de análisis, no puede pensarse sin considerar la identificación y el goce.

Freud se pregunta si el análisis no producirá un estado que nunca preexistió de manera espontánea en el interior del yo, y cuya neocreación constituye la diferencia esencial entre un hombre analizado, y uno no analizado. Denomina operación genuina de la terapia analítica, a una modificación en el yo, que conduciría a una rectificación del proceso represivo originario.

Tal "rectificación" tendría hondas consecuencias en la economía del placer. Para comprender este punto subrayaré que la defensa es amiga del principio de constancia. Esta conclusión no se circunscribe a los primeros textos de Freud. En "La represión" (1915) afirma:

"...recordemos que la represión no tenía otro motivo ni propósito que evitar el displacer. Por tanto, si una represión no consigue impedir que nazcan sensaciones de displacer o angustia, [...] ha fracasado aunque haya alcanzado su meta en el otro componente, la representación". (4)

En "Inhibición, síntoma y angustia" (1925), profundiza el punto concerniente a la satisfacción. Afirmando que por obra del proceso represivo el "placer de satisfacción que sería de esperar" se muda en displacer, se pregunta cuál es el mecanismo por el cual una satisfacción sufra tal desenlace. A consecuencia de la represión, el decurso excitativo del ello es inhibido o desviado, para conseguirlo, al yo le basta: "...emitir una señal de displacer [...] con ayuda de la instancia casi omnipotente del principio de placer". (5)

Se infiere que la represión apela al principio de placer para inhibir o desviar ese "placer que sería de esperar" y que no cae bajo el imperio del placer negativo, la rectificación del proceso represivo mentada por Freud debería consistir en la posibilidad de admitirlo. Tal consentimiento implica una necesaria modificación en el yo que conduce a que pueda albergar el placer antihomeostático de la pulsión. Considero que este punto tiene una clara relación con la identificación al síntoma como identificación a lo más real, a su cara más rezagada, a su aspecto más pulsional. Este desenlace no sería posible sin la perturbación de la defensa a la que se refiere Miller como lo más intrínseco de la interpretación analítica. En el seminario *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (6) nos dice que tal turbación es la que introduce la presencia misma del analista, haciendo resonar la pulsión. Miller diferencia allí dos aspectos de la interpretación, aquel ligado al desciframiento y aquel ligado a contrariar la defensa. Ellos se articulan con el doble trabajo de la interpretación al que se refiere Freud en "Análisis terminable e interminable" cuando dice que en un caso se trata de hacer consciente lo inconsciente y en el otro, corregir algo del yo. Si tal rectificación es fundamental para que éste pueda conciliarse con la pulsión, ¿no nos anticipa Freud, acaso, la importancia de una nueva identificación en el fin de análisis?

Notas

(1) Freud, S. "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", 29ª Conferencia, *O.C.*, Tomo XXII, pág. 28, Amorrortu Editores.

(2) Freud, S. "La interpretación de los sueños", capítulo "Sobre la psicología de los procesos oníricos", op. cit., T.V.

(3) Freud, S. "Análisis terminable e interminable", *O.C.*, Tomo XXIII, pág. 229, Amorrortu Editores.

(4) Freud, S. "La represión", *O.C.*, Tomo XIV, pág. 148, Amorrortu Editores.

(5) Freud, S. "Inhibición, síntoma y angustia", *O.C.*, Tomo XX, pág. 88, Amorrortu Editores.

(6) Miller, Jacques A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003.

Dos tiempos de la transferencia (*)

Shula Eldar

Para exponerles unas secuencias clínicas, que he elegido en función del tema que nos reúne, tomo como punto de partida una afirmación de Lacan: "*La transferencia es una relación esencialmente ligada al tiempo y su manejo*". (1)

Esta afirmación proporciona una valiosa indicación sobre el modo de operar del analista quien espera la ocasión, el momento oportuno en que algo emerge para darle caza.

Para ello, debe ofrecerse como destinatario de la enunciación del inconsciente y ésta no puede separarse de su presencia.

Si es cierto que lo que es esencial captar en la cura es el lazo entre la satisfacción y la palabra es preciso, pues, que esta relación se inscriba, ya que sólo así el sujeto puede llegar a conjugar las determinaciones pasadas con esa dimensión a la que Lacan otorgó todo su valor: el futuro anterior y a la que dio el estatuto de "temporalidad radical". (2)

Nos encontramos, así, con que la presencia del analista no está ahí solamente para desvelar la relación del significante con el significado que lo subyace, sino, además y fundamentalmente, para aprehender lo que de este significado subsiste, infiltrando la palabra a la que hace callar. (3)

Si el origen de la interpretación está ligado a la satisfacción que se escurre hacia el silencio, su *timing* supone el acto, esbozado en el "abrupto lógico" que atrapa la muestra del cuerpo temperando su pasión (4) para que, así, su paso se revele en el dinamismo de un decir que sorprende. El tiempo incide, por lo tanto, de forma esencial en la técnica.

Cuando Lacan rechaza la imputación de no incluir lo dinámico en su topología, da un argumento que podemos tomar como una razón de peso en contra del *standard* en la doble vertiente de duración y de normas de interpretación: "*...vale más orientarlo antes que hacer de él un lugar común (lo más verbal no está donde a uno se le ocurra decirlo)*". (5)

O sea, la interpretación no puede ir en todos los sentidos.

Es preciso calcular no solamente dónde y cuando se introduce el corte sino hacia dónde apunta.

Vayamos, entonces, al material clínico.

1. El primer movimiento

El primer movimiento de la analizante se perfila en el registro de la

prisa. Siente que no puede esperar más. Si quiere, verdaderamente, tener un hijo no puede seguir entreteniéndose indefinidamente con la idea.

El tic-tac del reloj biológico se ha hecho audible y con ello la constatación de que la fecundidad del cuerpo femenino tiene un límite, *ergo*: deberá tomar una decisión.

No se le escapa que las condiciones particulares en las que se estableció su relación de pareja no facilitan las cosas.

Así, el deseo de un hijo se resignifica desde la referencia al cuerpo, – la Otra mujer ha aportado su granito de arena, sin duda– y de ello resulta el súbito reconocimiento de que hay un real.

Es este instante de ver en el que está sometida al tiempo, lo que hace que la pregunta sobre la maternidad se incluya en el campo mas amplio de la cuestión sobre la posición que ocupa como mujer. La apertura del inconsciente se plantea desde esta perspectiva.

"La idea de analizarme me rondaba desde hacia cinco años", explica.

Pero es el sobresalto ante la manifestación del deseo del Otro, en su coalescencia con la realidad del cuerpo, que permite dar la vuelta de tuerca que hace caer al sujeto de su larga gestación mental.

Así, la inhibición fructifica en movimiento cuando el yo pensante y el sujeto de la palabra trocan sus lugares.

a. La presentación del problema

La exposición de sus argumentos viene encabezada por una frase del marido que la dejó helada. Ella había creído a pie juntillas en su declaración de principios: no querría hijos, nunca.

Había dado fe y valor de verdad a la férrea regla que sostenía su relación a un Amo muy conveniente para ella.

Ahora, él decía que le gustaría tener una hija.

Pero, no sólo eso, sino que confesaba que era para darle el nombre de su hermana.

El filo del deseo del Otro que se introduce, abruptamente, entre esos dos fatídicos significantes afecta la juntura mas íntima de su identidad: siente dolor y aparece la angustia.

La siguiente fórmula, clásica y sencilla, da cuenta del punto en que se encuentra y la manera en que se reparten los términos de su alienación: "O tengo un hijo o me analizo".

La primera entrevista se dio, sin más, por concluida.

Creo que una respuesta que interpretara el deseo en este punto de intersección entre simbólico e imaginario podría haber resultado o bien en una restitución del sentido, reconociendo la vertiente fálica del deseo: falta en tener, o bien en un consentimiento a suplir la falta de sentido ofreciéndose al cuerpo a cuerpo de una relación transferencial que la acogiera, incondicionalmente, con los brazos abiertos: complementar la falta en ser.

Ambas vertientes estaban bien amarradas en la lógica de su historia, tal como se pudo ir demostrando posteriormente.

Pero, tanto en uno como en otro caso, se habría tratado de reconciliar el significante con un significado propiciando que la relación del sujeto a lo "no comprendido", al significante no incluido en el Otro, quedara resguardada.

Cualquiera de estas vías habría sido insuficiente para sancionar la

instalación de la transferencia y su perspectiva habría quedado limitada, quizás, a una simple elaboración del saber inconsciente sin incluir su revés: la de Otro saber al cual la incompreensión significativa alude. (6)

b. La mediación con el inconsciente

Al comienzo de la segunda entrevista dice que se da cuenta, "ahora, ante la presencia real de la analista, que he olvidado todo lo que había pensado".

De este borramiento queda, sin embargo, un resto.

No sabría explicar por qué pero una especie de convicción se le impone como una creencia propia que expresa en la frase siguiente: "Para hacer una demanda hay que estar al margen de la normalidad".

Antes de que el inconsciente se cierre y el sujeto se repliegue es preciso que el analista se sitúe en relación a ese lugar de receso del goce, que la histérica no pone en liza.

J. A. Miller señala (7) que Lacan corrige en el Seminario XI la concepción unilateral de la transferencia. Destaca la contradicción implícita en el propio concepto: facilitación de la comunicación con el inconsciente y a la vez medio por el cual ésta se interrumpe.

El sujeto supuesto al saber es la dimensión de alienación de la transferencia, soporte de la creencia, la mentira o el engaño. Pero, la transferencia-separación tiene su referencia en otro lugar donde no hay engaño, allí se juega la certeza a la que el sujeto puede llegar.

La estrategia de la analizante la conduce a apresurar el paso, cerrar el pacto de amor cuanto antes, mientras que la estrategia del analista se inclina a no precipitarse.

Aporta, entonces, un sueño en tres tiempos.

1) "Ud. se ríe de mí".

"Creo que ud. piensa que mis problemas no son para análisis", traduce. La negación cubre la enunciación que toma la forma de una emergencia errática, sin texto. La risa se produce a nivel del "no soy", señala Lacan. (8)

2) "Ud. se acerca demasiado." "El acercamiento contradice la conocida distancia entre el analista y el paciente. Sin embargo: ¿no sugeriría la emoción si el analista hablara?", propone. "Por suerte, eso no va a ocurrir...pero ¿si ocurriera?".

3) "Otra ocupa mi lugar en el diván".

El llamado del Otro, puesto de manifiesto en la dimensión inquietante de la proximidad del goce que aparece en los dos primeros episodios del sueño, se sitúa en el último en la escala invertida de la ley del deseo, a partir de lo cual el sujeto puede presentarse en la división entre cuerpo y semblante.

c. Punto de capitón

A la tercera entrevista llega con una actitud muy relajada, menos atenta a lo que dice.

De manera desenfadada comenta que ha vuelto a fumar. "Pensé que ahora que estaba en análisis podía hacerlo, que la analista me lo permitiría...."

Lacónicamente respondo: "¿Hacerse humo?"

Es, precisamente, cuando un borde se dibuja en el cuerpo que la

palabra de la interpretación introduciéndose en la brecha abierta atrapa la demanda inconsciente antes que el sujeto logre esfumarse.

La sorpresa tiene un efecto inmediato: la puesta en forma de sus síntomas.

Dice que se siente enferma.

Desde hace un año responde con frigidez a las relaciones con el marido, no puede tolerar el acercamiento sexual, se sustrae del placer y siente un dolor inefable.

Sentirse enferma es un buen punto de partida, señalo.

La sesión siguiente pide pasar al diván.

2. El segundo movimiento

Han transcurrido seis años. Ha habido un embarazo, el parto, tiene un hijo.

Se reanudan las sesiones; habla de la lactancia y el destete. El borde se dibuja con más precisión en un cuerpo y el agujero se hace legible por el corte que lo marca.

Le preocupa la separación de su bebé, ahora, que se reintegra a la vida laboral.

A continuación aparece la siguiente reflexión: "Me recuerdo sentada aquí, frente a usted, en la primera entrevista diciendo que o bien decidía tener un hijo o bien comenzaba un análisis. Sé que sin el trabajo que he hecho no hubiera podido atravesar la dificultad que me impedía tener un hijo. Pero, el problema de mi sexualidad, eso que definí como lo que queda al margen, no está resuelto. Si en ese momento quería el saber porque pensaba que usted lo tenía, ahora es diferente, lo que quiero es la interpretación".

¿Que se ha producido, entonces, en esta segunda vuelta?

La transferencia vira del tiempo del desciframiento, -valor de sentido-, al tiempo de la interpretación del modo de gozar del *parlêtre*.

En el análisis no se trata solamente del Otro que cada uno fabrica para comprenderse, sino de darse cuenta de lo que ex-iste como interpretación, es decir, que el efecto de sentido es real. (9)

Es porque la interpretación apunta a un decir que cuaja donde no hay correspondencia con el Otro, -"...mas allá incluso del charloteo que impone la regla analítica"- (10) que la sesión se hace corta.

Notas

(*) Exposición llevada a cabo en las Jornadas de la ECF y la ELP que tuvieron lugar en octubre de 2003 en París sobre "La sesión corta".

(1) Jacques Lacan. "Posición del inconsciente", *Escritos*, Siglo veintiuno, Barcelona, 1998, pág. 823.

(2) Jacques Lacan. Seminario XI: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, 1984, pág. 132.

(3) Jacques Alain Miller. *Silet*, curso inédito, Lección del 7 de diciembre de 1993.

(4) Jacques Lacan, "L'acte psychanalytique. Compte rendu du séminaire 1967-1968", *Autres écrits*, Editions du seuil, Paris, 2001, pág. 379.

(5) Jacques Lacan. "Posición del inconsciente", op. cit., pág. 823.

(6) Jacques Alain Miller. *La experiencia de lo real en la cura analítica*,

Curso 1998-1999. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003, Lección del 16-12-1998.

(7) Jacques Alain Miller. Ibid.

(8) Jacques Lacan. *La lógica del fantasma*, Seminario inédito, Lección del 11-1-67.

(9) Jacques Lacan. *RSI*, Seminario inédito, Lección del 2 de febrero de 1975.

(10) Jacques Lacan. "El fenómeno lacaniano", en *Uno por Uno* N° 46, pág. 17.

Conjunciones

Pensar lo imposible

Algunas aproximaciones desde el psicoanálisis en torno a los fenómenos extremos

Patricia Tagle Barton

El interés que mantiene el psicoanálisis por los fenómenos sociales, políticos y culturales del mundo actual nos fue inculcado desde sus orígenes por Freud. El legado psicoanalítico que encontramos en su obra no se limita al descubrimiento del inconsciente y a la invención del dispositivo analítico, sino que coloca al psicoanálisis como una praxis de la subjetividad, y en ese sentido invita a los psicoanalistas a permanecer siempre atentos a los signos de la época y a las nuevas formas del malestar.

Freud inauguró el psicoanálisis en una era que transcurrió entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, entre la revolución socialista y el Holocausto Nazi. Su posición como psicoanalista, frente a ese real de la época en que le tocó vivir, fue la de aportar algunas interpretaciones memorables que encontramos por ejemplo en *El malestar en la cultura* (1) y en *¿Por qué la guerra?* (2) A partir de su consideración de que en el sujeto del inconsciente habita la pulsión de muerte, nos presenta en esos textos la articulación entre esta inexorable condición humana y lo social; aportando una lectura del fenómeno a partir de datos de estructura.

Este modo de proceder es el que Lacan resaltó y retomó para pensar el psicoanálisis de ahí en adelante, aportando nuevos conceptos para dar cuenta de la realidad psíquica humana. Lacan también supo hacer algunos señalamientos importantes acerca de los signos de una época que, a partir de Hiroshima, permitía entrever las nuevas formas del horror, esta vez asociadas a la técnica planetaria puesta al servicio del amo moderno. Actualmente los psicoanalistas estamos llamados a responder a otro tipo de fenómenos que caracterizan a nuestra época, no menos terribles, ni menos extremos. La nefasta mañana del 11 de septiembre nos confrontó, entre otras cosas, a nuevas formas de violencia, a un tipo de guerra ciega que tiene como objetivo certero la aniquilación del otro antes que la victoria, aún cuando este objetivo suponga el propio sacrificio.

En efecto, constatamos la existencia en nuestras sociedades de una serie de fenómenos extremos que manifiestan esencialmente una violencia radical, entre los que podemos contar el terrorismo, la segregación y el exterminio. Las últimas décadas de la historia política de nuestro país son un testimonio más de esta realidad. Hoy en día el Perú acaba de ser estremecido –aunque no en medida suficiente– por la contundencia del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación que investigó los alcances y consecuencias de la violencia política acontecida en las dos últimas décadas. Dicho informe reveló una

cifra alarmante de muertes y desapariciones perpetradas por organizaciones terroristas y por los mismos agentes del Estado; señalando además, que esta violencia execrable se ejerció en la mayoría de los casos en contra de las poblaciones campesinas, las mismas que siempre habían permanecido marginadas y explotadas desde la época de la Colonia y a lo largo de toda nuestra vida Republicana. Que no echáramos de menos esas muertes, esas faltas, esas ausencias, corrobora la triste realidad de una sociedad sostenida sobre la base de la práctica asidua de la segregación, y por qué no decirlo también, del exterminio racial. Pero esta verdad recientemente revelada no ha sido expuesta para permanecer como un horror obscuro; no se han abierto tumbas, removido heridas, interrogado restos, únicamente por un afán de investigar y señalar hechos y responsables, sino para dar inicio a la tarea de refundar la Nación sobre otras bases. Aquí radica precisamente la tarea reconciliadora que se busca propiciar, y que, al margen de toda política orientada a la justa reparación de las víctimas, debe pasar necesariamente por una interrogación de lo real en juego en aquellos hechos. Pensar lo imposible, es una tarea a la que somos llamados los intelectuales de todas las disciplinas. Pensar lo imposible, no para intentar darle un sentido ni para procurar revestir el horror con sofisticadas interpretaciones, sino para señalar lo que ahí permanece intocado.

Para el psicoanálisis, lo real no es lo que se encuentra en el nivel de los hechos y de los acontecimientos, sino en el nivel de la estructura que los soporta y sobre la base de la cual hechos y acontecimientos se configuran de un determinado modo. Es así como para esta disciplina, toda interrogación del fenómeno pasa a ser rápidamente la interrogación de ese real que subyace al fenómeno y que lo soporta. Señalando una vez más datos de estructura, intentaremos examinar estos fenómenos extremos que hoy en día nos interpelan, y que pueden ser considerados, desde ahora, como nuevas declinaciones de la pulsión de muerte que habita en el cuerpo social. Dos son las herramientas conceptuales de las que nos serviremos para este desarrollo: el concepto freudiano de pulsión –esencialmente el de pulsión de muerte–; y la concepción lacaniana de lo real como articulado al campo de la pulsión, que él llama el campo del goce.

1. Pulsión y Malestar Social

En una conferencia pronunciada ante los Estados Generales del Psicoanálisis en julio del año 2000, (3) Derrida planteaba que el discurso del psicoanálisis sería tal vez el único discurso capaz de reivindicar el tema de la crueldad psíquica como propio. "Sin coartada" (4) es el término que Derrida utiliza para enfatizar el hecho de que, más allá de todo abordaje teológico, metafísico o de cualquier otra índole a la cuestión del mal, el psicoanálisis sería el único discurso capaz de dar cuenta de aquella dimensión irreductible del alma humana en donde gobierna la pulsión con su consiguiente carga mortífera.

El concepto de pulsión (Trieb) es uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, (5) y es utilizado por Freud en lugar del término "instinto" para designar aquello que, articulado al campo simbólico del significante, instaura y determina el psiquismo humano introduciendo una discontinui-

dad en la existencia biológica del individuo. La existencia del lenguaje determina el mundo humano como un mundo plagado de significaciones, donde todas las necesidades biológicas son tramitadas por la palabra e introducidas al campo de la cultura. Por efecto de esta operación la sexualidad y la muerte cobran una relevancia particular en la medida en que han sido extraídas de la continuidad biológica; en consecuencia, ahí donde venía a operar un saber instintivo y operativo aparece un vacío, un agujero, un no saber que, sin embargo, atraviesa lo real de la carne, de la vida, del cuerpo y de la existencia; vacío que se intenta recubrir de sentido, pero que no alcanza a ser totalmente cubierto por las significaciones que aporta la cultura. Esto produce, por un lado una serie de complicaciones que pueden ser apreciadas en toda la fenomenología de la vida amorosa y sexual de las personas, en las dificultades para tramitar la muerte, en el dolor y la angustia que esta causa, en fin; pero por otro lado, aquella operación del lenguaje sobre el viviente deja aparecer como resto aquello que no alcanza a recubrir. El psicoanálisis plantea que la existencia de ese aspecto residual y arcaico es inherente al psiquismo humano, y es este aspecto precisamente el que produce el empuje pulsional que gobierna la economía psíquica de todo sujeto empujándolo, además, a lo peor.

Este aspecto irreductible del psiquismo humano fue descubierto por Freud a partir de su práctica clínica, cuando en la escucha de sus pacientes en el dispositivo analítico se topó con un núcleo psíquico muy activo, pero que a la vez permanecía refractario a la acción terapéutica del análisis. Esta compulsión a la repetición, que es como se manifestaba este aspecto, lo llevó a suponer la existencia de una dimensión que empujaba a los sujetos más allá del principio del placer. A partir de este descubrimiento, ciertos hechos con los que Freud se venía topando, ciertas dificultades encontradas, adquirieron otra significación. Los síntomas neuróticos, por ejemplo, ya no fueron interpretados por él únicamente como un signo de displacer, sino como otra forma de satisfacción, precisamente la satisfacción de la pulsión de muerte. Esta es la razón por la que posteriormente Jacques Lacan denominó "goce" a la pulsión de muerte, haciendo énfasis en este aspecto de satisfacción lograda aun en el mismo sufrimiento. Dicho en otras palabras, lo que Freud había descubierto es que el psiquismo humano comprende una dimensión capaz de extraer placer del sufrimiento, capaz de satisfacerse en él. Freud no sólo plantea la existencia de un empuje tal sino que, además, lo pone precisamente en relación con la racionalidad, y el pretendido gobierno de las pasiones favorecido por la cultura.

Es en esta articulación entre cultura y pulsión donde radica una de las paradojas más importantes que el psicoanálisis revela, en la medida en que debemos a la exigencia de renuncia pulsional ejercida por la cultura la existencia de la instancia terrible del súper yo. Esta instancia psíquica –que tiene su génesis en la interiorización de los ideales y en la existencia de la conciencia moral– se torna en extremo voraz al exigir cada vez más y más renunciaciones pulsionales; lo que resulta imposible, en la medida en que el principio rector de la economía psíquica es el de no renunciar jamás a una satisfacción. De ahí que la cultura procure a su vez ofrecer subrogados, posibles satisfacciones sustitutivas; o que propicie las creaciones culturales en donde se torna posible la sublimación pulsional. Sin que esto signifique, por supuesto, que se consiga domeñarla

por completo. Por el contrario, aquello que de la pulsión consigue permanecer intocado es la causa, nos dice Freud, de la amenaza constante que pende siempre contra la cultura, y de la hostilidad secreta que esta despierta entre los individuos. Es por este sesgo que Freud nos muestra la articulación entre la pulsión, que toma características particulares para cada sujeto, y el malestar social. Cabe preguntarnos entonces por las características que nuestra época, profundamente marcada por la técnica planetaria, los procesos de globalización y mundialización, y la lógica del mercado, imprime al campo pulsional. Por un lado tenemos una vertiente que nos lleva a interrogarnos por los nuevos síntomas y por todas aquellas nuevas formas del sufrimiento subjetivo que los psicoanalistas escuchamos y tratamos en la consulta; por otro lado están las manifestaciones sociales que interrogamos bajo las formas de los fenómenos extremos que hoy nos interpelan.

Ambas vertientes forman parte de lo que Lacan llamó la política del psicoanálisis, y que no debe ser confundido con el así llamado "psicoanálisis de la política". Por "psicoanálisis de la política" entendemos la utilización nominalista de los conceptos y categorías del psicoanálisis que malversan su epistemología y degradan su empleo, produciendo discursos seductores, dadores de sentido, que se agotan, sin embargo, en la perspectiva del fenómeno. Por el contrario, la política del psicoanálisis, tal como la plantea Lacan, consiste en el señalamiento de lo real en juego, lo que supone un tratamiento del goce. (6) Esta perspectiva comprende una orientación que atañe directamente a la dirección de la cura, por un lado; y desde la vertiente del hecho social supone abrir una interrogación casta y responsable, pero no por eso menos subversiva en la medida en que alcance a revelar su lógica.

2. La lógica de lo terrible

Para iniciar esta parte de nuestro recorrido tomaremos una cita de Lacan acerca de los campos de concentración: "(...) nuestros pensadores, al vagar del humanismo al terror, no se concentraron lo suficiente. Abreviamos diciendo que lo que vimos emerger, para nuestro horror, representa la reacción de precursores en relación a lo que se irá desarrollando como consecuencia del reordenamiento de las agrupaciones sociales por la ciencia y, principalmente, de la universalización que introduce en ellas. Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación." (7)

De este modo Lacan señala la pista que nos puede llevar a la comprensión de los fenómenos extremos, y que él consigna como un efecto directo de la ciencia en el ordenamiento social. Son muchos los lugares en los que Lacan insiste en señalar al discurso de la ciencia –estructurado a su entender como un discurso amo–, como responsable de una serie de efectos como son, a saber: el aplanamiento de la subjetividad característico de nuestro tiempo, la formación de nuevos síntomas clínicos, y las deformaciones del lazo social. Para Lacan el discurso de la ciencia moderna se instaure como un nuevo amo, solidario del mercado y de la técnica planetaria. Es pertinente señalar que Lacan distingue la dimensión epistemológica de la ciencia de lo que es su

discurso. En la medida en que todo discurso es una forma de lazo social, de lo que se trata en este punto es del modo en que la ciencia opera socialmente con el saber que ella conquista, y lo que resulta de este modo de operar. Y este modo de operar está, como dijimos, íntimamente ligado a las exigencias del mercado.

La primera consecuencia de este modo de operar es la de una creciente homogeneización producida por la universalización que la ciencia propicia. Sociedad de masas y sociedad de consumo son, ambas, formaciones producidas por este discurso, en los que la particularidad y la singularidad tienen muy poco lugar. Se trata de una gran masa identificada a un único ideal, el ideal del consumo, pero a la vez tremendamente solitaria en la medida en que el consumo no hace lazo entre los seres, a no ser el lazo existente entre cada individuo y un determinado objeto de consumo. No hay que olvidar en este punto que Lacan señalaba en la cita mencionada líneas arriba que el efecto directo de la universalización es la segregación. Es así como la igualdad más absoluta se sostiene sobre la base de la segregación de todo aquello que pueda considerarse diferente.

A esto se agregan los efectos producidos por la declinación de la función paterna característica de nuestra época, que propicia una caída de los ideales necesarios para mantener el lazo social entre los pares. De este modo toda posible relación al prójimo aparece fácilmente en su faz más descarnada; ya no se trata de un otro amable, tampoco de un otro útil de cuya capacidad de trabajo puede uno servirse, sino de un otro amenazante que merece ser eliminado. Aquí radica la causa de los fenómenos más agresivos y radicales. Ya Freud había señalado que la pulsión de muerte suele expresarse también bajo la forma de impulsos agresivos, además de los autodestructivos; y no vaciló en señalar el hecho, resaltado por Lacan en su escrito sobre *La agresividad en psicoanálisis*, (8) de que el propio mandato del amor al prójimo no es sino un intento por amainar esta tendencia. "*En consecuencia –nos dice Freud– el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infringirle dolores, martirizarlo y asesinarlo*". (9) En ese sentido Freud señaló insistentemente, y de un modo particular en todos los escritos en donde abordaba las cuestiones relativas al lazo social, que la única solución posible a estas tendencias agresivas radicaba en la capacidad de ciertos ideales para propiciar lazos amorosos entre los hombres. De este modo Freud proponía una salida que consistía en el tratamiento de este real por la vía de lo simbólico. Pero en la medida en que la función paterna –que es para Freud la que se encarga de transmitir precisamente estos ideales– falla y declina, reaparecen estas tendencias virulentas que pervierten el lazo social.

El psicoanalista François Leguil afirma, (10) siguiendo a Lacan, que nuestra época se caracteriza más bien por el intento de tramitar esta falla de lo real por la vía imaginaria, y es así como en el intento por darle una imagen al carácter esencialmente impensable de lo real aparecen en las dialécticas sociales todas las figuras de lo monstruoso. De este modo, nos dice, la natural aversión por lo real, se torna en odio por el otro. Así la prevalencia de la dialéctica imaginaria en el campo social, trae como consecuencia la necesidad de eliminar al otro.

3. Consideraciones finales

Llegados a este punto tal vez podamos interrogarnos acerca de lo que el psicoanálisis ofrece para abordar, sin coartada, como señalaba Derrida, el problema de la también llamada por él "soberana crueldad". Crueldad que precisamente el psicoanálisis descubre como solidaria de la economía pulsional del goce. Como bien señaló Derrida, esa respuesta, ese modo de tratar ese real del mal, debe ser de un orden distinto al de otras respuestas ensayadas que sí encuentran alguna coartada posible en el campo de los ideales. Es verdad que para el psicoanálisis no hay coartada posible, en la medida en que la cuestión de la pulsión tal como se descubre en su praxis desenmascara precisamente todo ideal. Lo que el psicoanálisis descubre a final de cuentas, es el hecho de que todo odio, toda exclusión, toda segregación del otro, tienen su origen en lo insoportable de un goce que fantasmáticamente se le supone y del que uno se siente excluido. Pero en ese cálculo radica también la peor de las servidumbres que nos atan al otro, impidiendo el despliegue del deseo y el disfrute de la vida. Lo que el psicoanálisis descubre, a fin de cuentas, es que el odio es también una forma, quizás la peor, de lazo social.

Pensar lo imposible, desde la propuesta del psicoanálisis, es poder señalar la cuestión del goce como un hecho de estructura, es poder devolverle a lo real su dignidad, proceder como proceden los hombres de razón.¹¹ Sin ideales, sin ambiciones mesiánicas, sin utopías, sin pretender constituirse en una panacea universal, ni en otro "discurso verdadero" más. La casta reflexión sobre el goce, la humilde aceptación de este campo –una vez aislado– puede llevarnos a lo sumo a un punto de invención. Y esto es lo que el psicoanálisis puede ofrecer a cada sujeto, la posibilidad de inventar un modo soportable de hacer con el propio goce, y la posibilidad también de soportar al otro con las marcas que le haya podido dejar el exilio de su propio horror.

Notas

- (1) Freud, Sigmund. "El Malestar en la cultura", en *Obras Completas*. Bs. As., Amorrortu Editores, 2001. T. XXI.
- (2) Freud, Sigmund. "¿Por qué la guerra?", en *Obras Completas*. Bs. As., Amorrortu Editores, 2001. T. XXII.
- (3) Derrida, Jacques. *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Bs. As., Paidós, 2001.
- (4) *Ibidem*, p. 13.
- (5) Véase Lacan, Jacques. *El seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Bs. As., Paidós, 1994.
- (6) Cf. Lacan, Jacques. *Seminario XVII "El reverso del psicoanálisis"*. Bs. As., Paidós, 1992. pág. 83 y sgts.
- (7) Lacan, Jacques. *Proposición del 9 de Octubre de 1967*. Bs. As., Serie Mayor de Manantial, 1987, pág. 22.
- (8) Lacan, Jacques. "La agresividad en psicoanálisis", en *Escritos I*. Bs. As., Siglo XXI, 2002.
- (9) Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, pág. 108.
- (10) Leguil, François. *Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política*. Colombia, 2001, Editorial de la Universidad de Antioquia, págs. 12 y sgtes.
- (11) Cf. Leguil, François, op. cit., pág. 14.

Belleza global (*)

Jorge Yunis

Lo curioso en todo esto es que el analista en los próximos años dependa de lo real y no lo contrario. El advenimiento de lo real no depende para nada del analista. Su misión, la del analista, es hacerle la contra. Al fin y al cabo, lo real puede muy bien desbocarse, sobre todo desde que tiene el apoyo del discurso científico. (1)

—|—

Hay épocas en las que la separación entre aquello que aconteció con anterioridad y lo actual, está absolutamente marcada, como un corte transversal. Hay otras, donde a pesar de los cambios y modificaciones, pareciera mantenerse cierta continuidad, al menos en ámbitos y temas de importancia.

Precisamente, lo que viene sucediendo desde hace algún tiempo, es de tal índole que sólo puede ser incluido en el primero de los casos. ¿A qué nos referimos?. Muy sucintamente, y desde diversos enfoques, podríamos decir que lo que se ha cambiado repentina y abruptamente son las relaciones económicas, jurídicas, sociales y éticas. Esto ha traído consecuencias, desde la perspectiva psicoanalítica, que intentaremos despejar. Pero sin duda también las repercusiones se han extendido a los ámbitos que antes citamos.

Iremos por parte. Por un lado, el incremento inusitado de la globalización, pareciera requerir cada vez más un centralismo en cuanto a la autoridad y a la toma de decisiones, para afianzar, defender o extender su dominio. Es así –como lo vemos en nuestros días–, que el simple consenso –y no los tratados o acuerdos jurídicos internacionales históricos– legitima las medidas a tomar, aún aquellas que implican intervenir en territorios ajenos. No escapa entonces –a quien mínimamente observe tal estado de cosas– que dicha legitimidad se basa estrictamente en la efectividad con que utiliza la fuerza –ya sea de coerción, contención, o represión aplicada al castigo–. En este avance hacia el poder centralizado y global, lo que llama la atención es algo que a manera de contrapunto se va dando simultáneamente: la división o mejor dicho escisión o dispersión, en múltiples parcelas, de lo que antaño aparecía como la oposición al mismo. Hay algo así como la partición en esquirlas de los antagonismos, una especie de "deconstrucción" que abarca a todas las áreas; por ejemplo, problemas étnicos, grupos ecologistas, ahorristas, jubilados, deudores de créditos, gays, lesbianas, cartoneros, travestis, caceroleros, prostitutas, grupos religiosos, desempleados, gremios combativos, piqueteros, grupos de vecinos, asambleas barriales, los "inseguros", los familiares de muertos en accidentes, los damnificados del "gatillo fácil", etc.

Todo este florecimiento de diversidades –que no hacen sino reducir los conflictos a una pequeñísima expresión–, puede llevar a mínimas alianzas entre algunos de estos grupos, pero meramente contingentes y fugaces.

Lo que se esconde tras esta parcelación y dispersión al infinito, es que subyacente a ello –y tras la máscara de la democracia ampliada a las multitudes– el poder se reafirma cada vez más como UNO.

Esta creciente multiplicación de protestas y reclamos –que evidentemente no son antagonistas, por sí mismos, del poder– es absorbida globalmente por el sistema y sirven de mero señuelo.

En *Bienvenidos al desierto de lo real* de Slavoj Žižek, encontramos lo siguiente: “Es un hecho bien conocido que el botón de *cerrar la puerta* en muchos ascensores es un placebo sin utilidad, dispuesto en el lugar sólo para darle a los individuos la impresión de que participan de algún modo, contribuyendo a que el ascensor apure su jornada cuando apretamos ese botón. La puerta se cierra exactamente en el mismo tiempo que cuando apretamos el botón que indica el piso al cual vamos –sin que apretar el botón de *cerrar la puerta* acelere el proceso. Este caso extremo de falsa participación es una metáfora apropiada de la participación de los individuos en nuestro proceso político “postmoderno”... Por supuesto, la respuesta postmoderna a esto sería que el antagonismo radical emerge sólo a medida que la sociedad es aún percibida como totalidad. ¿No fue acaso Adorno quien dijera que contradicción es diferencia bajo el aspecto de identidad?. De modo que la idea es que con la era postmoderna, el retroceso de la identidad de la sociedad involucra simultáneamente el retroceso (o la desaparición) del antagonismo que parte en dos el cuerpo social, y aquello que recibimos a cambio de esto es el Uno de la indiferencia como el medio neutral en el cual la multitud (de estilos de vida, etc.) coexiste. La respuesta de la teoría materialista a esto es demostrar cómo, este verdadero Uno, este territorio en común en el que múltiples identidades florecen, reposa de hecho en determinadas exclusiones...”.

Entre las innumerables secuelas de esta cultura del capitalismo global –más allá de las consabidas consecuencias referidas a lo económico y a la exclusión de grandes grupos sociales–, no podemos no estar atentos –desde la perspectiva psicoanalítica– a los demoleedores embates contra el lenguaje; y me explico.

Conocemos, por un lado, el peso enorme que se ha dado a todo aquello que priorice la imagen, lo imaginario. El mismo nombre con que se designa –globalización– remite, por dos vertientes, a lo imaginario.

Por un lado, el globo, la esfera, fue considerada desde antaño la forma perfecta, la perfección de la imagen, el mundo cerrado que recién con Giordano Bruno, Nicolás de Cusa y otros, pudo abrirse a lo infinito. Tenemos entonces en el mismo término global la vinculación con la forma, con la imagen perfecta, las órbitas circulares que desmanteló Tycho Brahe con su hipótesis de la elipse.

Por otro lado, lo global también refiere a lo *total*: el saber como totalidad es precisamente uno de los rasgos del capitalismo sostenido por el discurso científico. Y sabemos que la idea de totalidad es introducida por la imagen del cuerpo. Por tanto, desde ambas perspectivas, se constata la vinculación entre el dominio de lo global y el cosmos imaginario.

Pero también conocemos la primordial operación que sostiene a una cultura consumista: la producción de objetos, el intercambio de bienes. El lenguaje, la riqueza del lenguaje, su cualidad de siempre decir más de lo que dice, sus equívocos, sus indeterminaciones, son un peligro para los amigos de lo concreto, del mandato o de la imposición. La estrechez estúpida y patética de las vías verbales o escritas de los medios –y también de la literatura best seller de la época– no es sino la mejor prueba del aplastamiento a que el lenguaje es sometido pues se sabe que en sus matices, en su riqueza, radica su mayor potencia crítica. Luego, veremos algunas consecuencias correlativas a esta degradación del lenguaje.

Hablaba antes de la producción de objetos. Aquí es donde juega su papel la ciencia. Cito a Lacan: “...¿qué nos procura la ciencia a fin de cuentas?. Algo para distraer el hambre en lugar de lo que nos falta en la relación, la relación de conocimiento, como decía antes. Nos procura en su lugar algo que para la mayoría de la gente, en particular todos los aquí presentes, se reduce a *gadgets*...”. (2)

Ahora bien, todos estos temas –más los que podrían agregarse: desastres ecológicos, manipulación de la información, bloqueos económicos que dejan en absoluto aislamiento y desamparo a poblaciones enteras o naciones, intromisión en las legislaciones de otros países, fuerzas de ocupación que exigen inmunidad para ejercer sus tareas, etc., toda esta gama de despropósitos que imperan con la anuencia global, tienen, como esbozamos al comienzo, otras consecuencias además de las apuntadas. Trataremos de señalar aquellas que el psicoanálisis nos permite despejar.

–II–

Hay una vieja leyenda de la mitología griega donde su personaje central es Procusto o Procastes. Éste era un bandido, un asaltante de caminos, que tenía una posada. En ella había dos camas: una muy corta y otra larga. Procustes acostaba a los altos en la cama pequeña, y cortaba la parte de piernas que excedían el tamaño de la cama. Y, a los más bajos, los acostaba en la cama larga, y como no llegaban a cubrirla toda, los estiraba hasta matarlos.

Evidentemente, el diván del analista no es el de Procustes.

Así, como Procustes, es la ilusión del discurso del Amo: que todos se avengan a su medida.

Ante esta disyuntiva ¿qué hacer desde el psicoanálisis?, ¿cómo transitar los caminos sin caer en el lecho de Procustes, es decir, sin que se nos recorten los fundamentos básicos o sin estirar al psicoanálisis para transformarlo en un recurso más del sistema? (como efectivamente sucedió con la Psicología del Yo en los Estados Unidos).

Freud fue muy cuidadoso en deslindar la especificidad del psicoanálisis y en apartarlo de otras prácticas (hipnosis, sugestión, medicina, etc.). Y Jacques Lacan, prácticamente a lo largo de toda su enseñanza, no deja de indicar la dimensión ética del psicoanálisis –incluso dedicando un año de seminario a dicho tema–.

En uno de sus *Escritos* tempranos –año 1957– plantea lo siguiente: “La heteronomía radical cuya hiancia en el hombre mostró el descubrimiento de Freud, no puede ya recubrirse sin hacer de todo lo que

se utilice para ese fin una deshonestidad de fondo". (3) Es decir, se requiere una condición *sine qua non* para aquel que practica el psicoanálisis: debe ser *honesto*.

¿Qué significa esto?

Daremos un rodeo para terminar refiriéndonos a ello.

Hemos visto que el discurso capitalista –coaligado al científico– procura completar, obtener con objetos –*gadgets*– la falta estructural, constitutiva, del sujeto humano. Lacan, en *El saber del psicoanalista*, plantea con todas las letras que lo característico del discurso capitalista es un rechazo –*verwerfung*– de la castración (a lo que hay que sumarle la exclusión del sujeto en el discurso científico).

Por otro lado, en *El envés del psicoanálisis*, va a plantear lo siguiente: "Toda canallada se basa en esto, en querer ser el Otro (...) de alguien, allí donde se dibujan las figuras que captarán su deseo"; (4) esto es, usufructuar el lugar del Otro para recubrir la falta en ser del sujeto.

Si el psicoanálisis –a partir de la lectura que J. Lacan hace de los textos freudianos– parte del presupuesto de que el ser humano está constituido por palabras, hay que proseguir el camino y plantearse sus efectos y consecuencias.

Primero: debemos admitir que este estar inmersos en un mundo de palabras, trae como correlato aquello que Freud descubre bajo el nombre de Inconsciente.

Segundo: aceptar lo inconsciente –como efecto de esa apropiación del organismo por la palabra– implica una constitución subjetiva caracterizada, entonces, por la *no adequatio*, es decir, una falta de acuerdo.

Esta falta de acuerdo se expande a todos los niveles y registros: ya no hay acuerdo entre el hombre y el mundo –como sí puede haberlo a escala vegetal o animal, o, desde la perspectiva religiosa– ya no hay acuerdo entre los sexos –toda la gama de desacuerdos puede ser expuesta–, ya no hay acuerdo entre la palabra y la cosa, por ende entre yo y el otro, y, para colmo de males, ya no hay acuerdo con uno mismo. Es decir, la hipótesis del Inconsciente –que es resultado de la inmersión del ser en el lenguaje– mina toda ilusión de completud, de plenitud.

Tercero: además de estas consecuencias, todo el estatuto de la verdad con que se ha manejado la filosofía y la lógica durante siglos, pierde consistencia. Toda verdad se constituye sobre un fondo de mentira; o, si quieren, aquel movimiento que lleva a Descartes a suponer un genio maligno que puede engañarlo y, luego, desestimar esta hipótesis pues Dios en su infinita bondad no podría aceptar que sea engañado, este movimiento –digo– queda totalmente subvertido: al suponer el inconsciente, al suponer la dimensión de la Otra escena –como la menciona Freud–, al suponer el deseo, entonces, siempre puedo ser engañado. La exclusión del sujeto como operación esencial, según Lacan, en la constitución de la ciencia, no es sino el intento de exorcizar esa dimensión subjetiva para que nada tenga que ver en las condiciones de formalización del saber.

De allí que, a partir de estas coordenadas, desde la perspectiva del psicoanálisis, la verdad tenga estructura de ficción.

Cuarto: esto implica la disyunción verdad / saber. Una de las consecuencias del cogito cartesiano es la coalescencia de verdad y saber:

si el razonamiento es correcto, consistente, formalmente coherente, no contradictorio, entonces, Dios es garante de que sea verdadero. En cambio, desde el enfoque que nos provee el psicoanálisis, es imposible tal conjunción. Podríamos pensar la dialéctica verdad / saber en términos de la teoría de la incertidumbre: allí donde se despliega el saber, la verdad queda excluida (es la *verwerfung* de la verdad de la que habla J. Lacan refiriéndose a la ciencia), y allí donde la verdad emerge, el saber es sorprendido, conmocionado.

Desde estas perspectivas, entonces –hemos mencionado sólo un mínimo de ellas– el discurso psicoanalítico opera en las antípodas de lo que caracteriza al discurso del amo sostenido por la ciencia: de allí que el Seminario 17 se titule *El envés –o el reverso– del psicoanálisis*.

Veremos ahora, entonces, las derivaciones que pueden extraerse de lo expuesto.

–III–

Partiendo de esta *repulsa de la verdad* –de la que hemos hablado– por parte de la ciencia, Lacan introduce la responsabilidad que le cabe al psicoanálisis –es decir, *qué puede responder*–.

El psicoanálisis debe recoger el efecto de verdad que responde a la producción de un nuevo saber. Freud ya había nombrado este efecto, de forma genérica, como *malestar*.

En su época, la represión característica de la moral victoriana era el fenómeno más constatable, y a partir de allí elaboró gran parte de su teoría y de su práctica.

Hoy, la producción masiva de objetos de recuperación de goce –los *gadgets* de que hemos hablado– es el recurso por excelencia del discurso capitalista. ¿Recurso ante qué? Ante la falta. Pero no sólo la falta entendida como falta en ser, a la que tantas veces se menciona, sino, más específicamente, como el intento de suturar la falta de relación sexual.

Allí donde es necesario inventar para soportar el encuentro entre los sexos –es decir, el paso por la castración– y en el territorio que nos es permitido como hablantes –el del goce fálico–, allí, precisamente, la operación del discurso capitalista –reiteramos, sostenido por el de la ciencia– nos provee de objetos tendientes a colmar el otro goce, el goce del Otro, taponando el deseo y coagulando lo fantasmático. Es decir, un goce no fálico, por fuera de los senderos del significante.

Este goce del Otro, ubicado entre lo real y lo imaginario –por fuera de lo simbólico– sabemos que es introducido o por las estructuras –cada una, a su manera, psicosis, perversión y neurosis tienen un tratamiento particular de este Otro goce–, o por el amor –como un intento de suplir la falta de relación sexual–, o, por último, inventado por la ciencia, que a través de los mencionados *gadgets* logra colmarlo –cosa que, gracias al psicoanálisis, sabemos que no sucede ni con las estructuras ni con el amor–. Pero colmarlo ¿a qué costo?

Este rechazo de la castración –pero no al modo de la represión sino manifiesto y explícito– no es tan difícil de comprender si lo pensamos desde la perspectiva del *todo puede ser mostrado, todo puede ser percibido, todo puede ser dicho*, o las múltiples variantes que a ustedes se les ocurran. ¡Es notable que los reality shows hayan aparecido en la época en que

hemos abandonado la realidad por la inclemente dedicación a la invisible red digital donde el orden virtual es, precisamente, el Gran Hermano! Nuestra vida misma –un viaje aéreo, la compra en un supermercado, el funcionamiento de los semáforos de una ciudad, la información bancaria, los trenes subterráneos, las comunicaciones, la iluminación, la provisión de agua potable– pende totalmente de un orden virtual objetivado. (Recuerden los grandes temores a los efectos catastróficos que podían producirse en los programas de las computadoras por el cambio de siglo). Y entretanto, pareciera que a través de los medios se nos lanza a una realidad sin semblantes, es decir, sin acotamiento del goce.

Estos objetos del bien vivir se nos prometen por doquier, la distancia al deseo parece fácilmente eliminable; se ha generado así un sujeto global, el consumidor ideal, el neurótico distraído por los bienes de consumo masivo, anegado por un goce no sexual, no fálico y por tanto no fuera-del-cuerpo pero sí fuera-del-lenguaje.

Ubicando su producción entre real e imaginario, fabricando objetos a la mano de todos, la ciencia obtura el lugar del síntoma, es decir, lo que clásicamente ha sido la respuesta –entre simbólico y real– ante la falta de la relación sexual.

Esto podemos rastrearlo también tomando la caracterización que da Heidegger de *lo matemático* como: "...introducir en el conocimiento aquello que ya es conocido de antemano", (5) es decir, aquello que encontramos no es sino lo que hemos puesto. Y, teniendo en cuenta que para el mismo Heidegger, la ciencia moderna es matemática en ese sentido, no es difícil entonces considerar que este *poner* de la ciencia condice con su no querer saber nada respecto de la falta (*verwerfung* de la castración, como hemos dicho que lo menciona Jacques Lacan). (No queremos extendernos en ello, pero a modo de referencia complementaria, vale la pena agregar que en 1938, en el texto "La época de la imagen del mundo" incluido en *Caminos de Bosque*, dicho pensador plantea que el accionar de la ciencia moderna se basa, precisamente, en que el mundo es comprendido como imagen, es decir, pasa a ser imagen).

Podemos apreciar con más contundencia, entonces, que lo característico del proceder científico, tal como lo plantea Jacques Alain Miller en *De la naturaleza de los semblantes* sea el *descubrir*; (6) es decir, descubrir, des-velar lo que ya ha puesto de antemano –a diferencia del psicoanálisis que sería *inventar* alrededor de la falta–.

Esto, obviamente, ha cambiado las formas del síntoma. Es constatable –más allá de la estructura– la enorme frecuencia, en las consultas, de trastornos ligados a consumos tóxicos, de anorexias, bulimias, pasajes al acto, fenómenos psicósomáticos, etc. donde suele estar fuertemente comprometido lo corporal.

Es muy distinto acudir a análisis por la conmoción sufrida en los Ideales, es decir, por el desfallecimiento, la vacilación padecida en los significantes amos, como un sujeto, en fin, del inconsciente, que hacerlo por un goce desbordado, un exceso o un defecto de sustancia –alimenticia, tóxica, etc.–, un rechazo del Otro –como en los pasajes al acto–, o una comparecencia de lo real del cuerpo –en los trastornos psicósomáticos–.

Las condiciones particulares de estas últimas formas, presentes con abundancia en la actualidad, hacen que varíe enormemente el tipo de modalidad en que se manifiesta el pedido de atención.

Hay dificultades para hacer pasar los padecimientos por la vía de los significantes y, por ende, para constituir una demanda de análisis. En muchas circunstancias, la demanda proviene de un familiar, de una institución o de algún amigo, pero sin que el sujeto sepa demasiado bien si quiere acudir.

Este déficit simbólico no es sino el correlato del desamarre del sujeto de la referencia fálica –hecho al que ya hemos aludido–, y se corresponde con la constatable degradación del lenguaje, de lo simbólico.

¿Qué hacer desde el psicoanálisis?

Aquí retomamos la pregunta que nos hicimos antes.

–IV–

Sabemos que el psicoanálisis está situado en el marco de lo que la ciencia deja fuera como imposible. Por ello mismo, tal como leíamos en el epígrafe citado al comienzo, Lacan se interroga sobre las perspectivas futuras del psicoanálisis y nosotros debemos preguntarnos cómo hacer frente a ese real.

Entramos así en la dimensión ética del psicoanálisis, una ética que no busca sustento en nada exterior a la praxis misma.

Hace pocos días, leyendo los ejes temáticos de las próximas Jornadas Anuales de la EOL en Buenos Aires, encontré resumido lo que podríamos considerar como los tres principios que rigen la práctica del psicoanálisis, en contraposición a los tratamientos psicoterapéuticos de otras corrientes psicológicas.

Por su sencillez y su rigor voy a citarlos:

1- La transferencia no se ejerce en el sentido de la sugestión.

2- El psicoanálisis promueve la desidentificación.

3- El psicoanálisis no desconoce lo real –y por ello no especula con el sentido–.

Tenemos allí una guía para responder al ¿qué hacer? –pregunta ética– con que nos confrontamos a diario en la práctica clínica.

No debemos retroceder ante lo real, aunque éste se presente al modo del horror.

Jacques Lacan, en el Seminario *La ética del psicoanálisis* (año 1960), dice lo siguiente: "...esta formidable elucubración de horrores (está hablando del Marqués de Sade), ante la cual flaquean, no sólo los sentidos y las posibilidades humanas, sino la imaginación, no es estrictamente nada al lado de lo que se verá efectivamente a escala colectiva si el gran, el real desencadenamiento que nos amenaza, estalla. La única diferencia que hay entre las exorbitantes descripciones de Sade y una tal catástrofe, es que ningún motivo de placer habrá intervenido en esta última. No serán los perversos quienes la desencadenarán, sino los burócratas, acerca de los cuales ni siquiera habrá que saber si serán bien o mal intencionados. Será desencadenada por una orden, y ésta se perpetrará según las reglas, los engranajes, los escalones, las voluntades doblegadas, abolidas, encorvadas, por una tarea que pierde aquí su sentido. Esta tarea será la

reabsorción de un desecho insondable, dado aquí en su dimensión constante y última para el hombre." (...) "Allí donde hay una acumulación de desechos, en desorden, hay hombres". (7)

Y en el último punto de su última clase dice: "Creo que a lo largo de este periodo histórico, el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias, se refugió, se reprimió muy sencillamente, en la pasión más sutil y también la más ciega, como nos lo muestra la historia de Edipo, la pasión del saber. Es ella quien está marcando un paso que aún no ha dicho su última palabra" (...) "La organización universal tiene que enfrentar el problema de saber que hará con esa ciencia en la que se despliega manifiestamente algo cuya naturaleza se le escapa" (...) "Acerca de aquel que comió el libro y el misterio que sostiene, se puede en efecto hacer la pregunta -¿es bueno, es malvado?. Esta pregunta aparece ahora sin importancia. Lo importante no es saber si en el origen el hombre es bueno o malo, lo importante es saber qué dará el libro cuando haya sido totalmente comido". (8)

Voy a finalizar con una breve digresión.

Quizá, a los aquí presentes que hayan visto la película *Belleza americana* de Sam Mendes, el título de este trabajo les pueda resultar familiar.

En dicha película se registra -a mi gusto- una de las imágenes más bonitas que el cine nos ha deparado: unos breves minutos dedicados a la proyección -dentro de la filmación- de un video que registra los vaivenes de una bolsita plástica vacía mecida por el viento. Es un momento de pausa, de equilibrio y cadencia entre la delgada transparencia -el semblante por excelencia de lo que envuelve todo objeto de consumo- y el vacío interior que le concede elevarse y volar al son de la brisa.

Es la imagen -precisamente con lo más banal- del último velo, la belleza, velando y desocultando precisamente lo que queda, el resto, el desecho, lo que quedará como testigo del paso del hombre cuando todos los otros semblantes hayan caducado.

Notas

(*) Seminario dictado en las Jornadas Anuales de la EOL, Sección Santa Fe, del año 2002.

(1) Lacan, J. "La tercera", *Intervenciones y textos*, Ed. Manantial, Bs. As., 1993, pág. 87.

(2) Lacan, J. Idem. pág. 107.

(3) Lacan, J. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", *Escritos I*, Siglo XXI editores, Méjico, 1976, pág. 209.

(4) Lacan, J. *El reverso del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Bs. As., 1992, pág. 64.

(5) Heidegger, M. *La pregunta por la cosa*. Ed. Alfa Argentina, Bs. As., 1975.

(6) Miller, J.A. *De la naturaleza de los semblantes*, Ed. Paidós, Bs. As., 2001.

(7) Lacan, J. *La ética del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Bs. As., 1988, págs. 280-281.

(8) Lacan, J. Idem, págs. 385-386-387.

Diálogo con Alain Badiou (*)

Mario Goldenberg

MG: *Hay dos formulaciones tuyas que me parecen importantes. Una es la muerte de Dios en su Breve tratado de ontología transitoria y la otra está en Lacanian ink n° 20 Of an Obscure Disaster - On the End of the Truth of State, la muerte del comunismo. Usted dice que una muerte no es un acontecimiento, pero sin embargo la muerte de Dios y la muerte del comunismo tienen consecuencias. ¿Cuáles son para usted estas consecuencias?*

AB: ¿De las dos muertes? Pienso que la consecuencia de la muerte de Dios es una diferencia definitiva entre el sentido y la verdad. Cuando Lacan dice que el sentido es religioso, se sitúa en la lógica de la muerte de Dios, donde la verdad y el sentido están separados. Porque en el fondo pienso que la definición más simple de Dios y de la religión es la idea acerca de que la verdad y el sentido son una misma cosa. La muerte de Dios es el fin de la idea que plantea que la verdad y el sentido son una misma cosa. Y diría que la muerte del comunismo es también la separación del sentido y de la verdad en la cuestión de la historia. ("El sentido de la historia" tenía dos sentidos: la orientación, por un lado, la historia va hacia una cierta dirección; y, luego, la historia tiene un sentido, es la historia de la emancipación de los hombres por el proletariado, etc). Entonces, en el fondo, toda la época del comunismo ha sido una época en donde existía una convicción de que era posible tomar decisiones políticas justas y que estábamos, en ese momento, llevados por el sentido de la historia. De modo que entre la verdad política y la verdad de la acción política, y el sentido de la historia, existía una coincidencia. Entonces la muerte del comunismo es la segunda muerte de Dios pero en el territorio de la historia. Por tanto existe una relación entre los dos acontecimientos y las consecuencias: debemos percatarnos que producir efectos de verdad (psicoanalíticos, científicos, etc.) es siempre un efecto de verdad local, jamás global o total.

Por otro lado no significa que produzca un efecto de sentido y mucho menos un efecto de sentido global. Entonces debemos arreglarnos con esto, debemos "hacer con" (faire avec) esto.

MG: *¿Podría darme un ejemplo?*

AB: Pienso en una cuestión política determinada, que hay una orientación justa y una orientación falsa. Usted puede pensar esto. Pero

vale para la pregunta y no está ligado a un sentido general de la historia y tampoco está ligado a una totalidad política representable. En mi opinión, en la cura psicoanalítica, se pueden producir efectos de verdad, pero esto no quiere decir que usted vaya a cambiar el sentido global del sujeto. Están separados; hoy podemos llamar oscurantismo a la tentativa de mantener pegados el uno sobre el otro, el sentido y la verdad. Es por esto que necesitamos, como dice Jacques-Alain Miller: *—Más luz!!!*.

MG: *¿No hay algún sesgo pragmático en esto?*

AB: ¿Pragmático o práctico? Si tomamos pragmático en el sentido filosófico, no; para mí. En el pragmatismo verdadero hay desaparición de la categoría de verdad y en realidad, no hay más que sentido. Hay regiones del sentido.

MG: *La formulación del pragmatismo es, que lo que es útil, es verdadero.*

AB: Sí, la utilidad es una noción relativa al sentido. La utilidad en sentido pragmático es siempre sentido. Es la posición Wittgenstein. Hay juegos del sentido que él llama juegos de lenguaje y la que cuenta es la capacidad de *performance* en el juego. Pero si razona así, empuja la separación del sentido y la verdad hacia la desaparición de la verdad. Pienso que es la gran división filosófica contemporánea. Podemos decir que todos trabajamos en el horizonte de la muerte de Dios, pero usted tiene dos posibilidades: o considerar la separación del sentido y la verdad o que no hay verdad del todo.

MG: *Lacan dice: "la verdad es no-toda".*

AB: Decir que es "no-toda" y decir que es "nada" no es lo mismo.

MG: *Pienso que es más segura la muerte del comunismo que la muerte de Dios. Porque usted habla de un horizonte de muerte de Dios pero puede ser un horizonte que dure muchos años.*

AB: Dios es más viejo que el comunismo. Entonces muere más lentamente.

MG: *Pero puede ser, como decía Miguel de Unamuno, "agonía"; hablaba de la agonía del cristianismo. Entonces, podemos hablar de la agonía de Dios. La muerte de Dios puede ser una larga agonía.*

AB: Sí, yo creo que es una larga agonía.

MG: *Pero en su Breve tratado de ontología transitoria, usted afirma: "Dios ha muerto".*

AB: Está muerto para mí, entonces está muerto.

MG: *Para Bush y Bin Laden parece que no.*

AB: A mí me parece que incluso para ellos ha muerto. Es la acción de un Dios muerto. Está muerto y todavía actúa. Se remueve un Dios muerto.

MG: *Me gustó la diferencia que hace entre el Dios vivo de Pascal y el Dios conceptual de Descartes. Es muy interesante la formulación de la apuesta que hace Pascal.*

AB: El Dios de Pascal es un Dios más moderno. Más subjetivo.

MG: *La apuesta es una operación no argumentativa.*

AB: Es una decisión subjetiva, no lógica.

Nota

(*) Este diálogo fue mantenido en Buenos Aires en noviembre del 2003.

El acto analítico y la tetradimensión heideggeriana

Oswaldo Delgado

—I—

Eric Laurent en el Capítulo IX de su texto *Posiciones Femeninas del Ser*, aborda la cuestión de la lógica del tiempo en psicoanálisis.

Introduce primeramente una referencia de Miller respecto de la oposición entre la serie (0, 1, 2) que aspira al todo; y la secuencia (0, 1, 0 1) que introduce un agujero.

La teoría de la secuencia será articulada a la lógica del tiempo tomando para ello el texto homónimo de Jean Louis Gardies.

Si el pasado es lineal -expone Laurent-, la suposición del sujeto implicará "encarar el futuro sobre el modelo de la linealidad del pasado" (...) "es una suposición lógica que admite que el eje del pasado y del futuro son homólogos, en espejo, como dicen los mismos lógicos.

Es una suposición que no admite que una contingencia haga posible algo distinto a lo que se impone como necesario.

Es desde aquí que se desprende la fórmula de que todo análisis debe hacerse en futuro anterior, en cuanto la modalización que éste implica permite que la clínica psicoanalítica se despliegue secuencialmente. Cuestión que pone en tensión el curso del tiempo y la dimensión del instante, tensión que introduciendo la contingencia futura hace caer la homologación pretendida.

—II—

El Futuro Anterior es en castellano el Futuro Perfecto, tiempo verbal que enuncia una acción venidera anterior a otra que también se cumplirá en el futuro. Su rasgo fundamental es que incluye el valor modal de probabilidad y su peculiaridad es que puede funcionar con un valor temporal similar al del Pretérito Perfecto Compuesto, ya que el acontecimiento, anterior al otro acontecimiento futuro, puede ocurrir en el futuro, estar ocurriendo en el presente o haber ocurrido ya.

Aristóteles ya estaba preocupado por este problema bajo el principio del tercero excluido, tal como es formulado en el capítulo nueve de "Sobre la Interpretación" en su *Organon*. Este principio sostiene que, dada una proposición y su negación, una al menos es necesariamente verdadera; y esto vale para todos los acontecimientos futuros como un determinismo absoluto.

Si esto fuera así, sostiene Aristóteles, ya no habría nada que deliberar ni de qué inquietarse.

Gardies argumenta que la preocupación por conservar en su lugar la capacidad de decisión humana obligaría, así, al Estagirita a limitar la validez del tercero excluido a los acontecimientos pasados o presentes, así como a los acontecimientos futuros únicamente en el caso de que fuesen efecto de un determinismo conocido.

Esta decisión es posible en lógica tomista, en tanto pasaje de la potencia al acto, ya que se presupone el acto en el agente que causa ese acto.

El acto analítico tiene su chance en lo posible de la caída de lo necesario, que se inscribió contingentemente, como una respuesta a lo imposible.

Lo necesario aspira a la serie, rechaza la secuencia, adora el determinismo, reprime el consentimiento.

El Futuro Anterior o nuestro Futuro Perfecto, introduce en la serie gramatical de los tiempos verbales, el agujero del valor modal de probabilidad, situando un futuro que puede valer como pretérito compuesto.

—III—

Martín Heidegger en *Ser y Tiempo* -parágrafo 68, llamado "La temporalidad del estado de abierto en general"-, aborda la temporalidad del habla: "Únicamente partiendo de la temporalidad del habla, es decir, del ser ahí en general, puede aclararse el origen de la significación y hacerse ontológicamente comprensible la posibilidad de la formación de conceptos".

Esta temporalidad del habla, se va a presentar en el parágrafo 79, bajo la modalidad del curarse del tiempo.

Si el entonces marca el ya no, el luego indica el aún no; a estos dos (entonces y luego) se los comprende mirando simultáneamente a un "ahora". El "presentar" tiene un peso peculiar, porque este presente-presentar retiene el pasado y está a la expectativa del futuro, interpretándose a sí mismo: "lo interpretado que se expresa en el ahora es lo que llamamos tiempo" dirá M. Heidegger.

Aquí Heidegger caracteriza dos posiciones llamadas: "estado de no resuelto" y "estado de resuelto". El primero, que es de una existencia impropia, pierde el tiempo. El segundo, siempre tiene tiempo, no teniendo la dirección sino que es "tenido en el advenir que va siendo sido"; no tiene noción del tiempo que hace suyo, sino que "curándose" utiliza el tiempo que hay, aquel con que uno cuenta.

A este texto de 1927, Heidegger responderá en 1962 con la conferencia "Tiempo y Ser".

"Tiempo" y "Ser", tienen una determinación recíproca, pero de tal modo que el "ser" no puede ser apelado como temporal, ni el "tiempo" como un ente; implican el desocultar, el "traer a lo abierto" en el "dejar - estar presente".

¿Por qué es esto? Porque "ser" sólo quiere decir estar presente, "dejar estar presente".

Pero presente y ahora no son sinónimos sino que, por el contrario, son remotamente distintos, y más aún: el presente no es determinado por el "ahora".

El "presente" atañe sólo a los humanos: Gegenwart (aguardarnos, a nosotros, los humanos).

Por lo tanto, no todo estar presente es el tiempo Presente. Heidegger sostiene que: "Advenir como todavía no presente, extiende y aporta simultáneamente lo ya no presente, el pasado, y a la inversa éste, el pasado, se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente al Presente".

Pero esto va a implicar una no tridimensionalidad (pasado - presente - futuro) del tiempo, sino el carácter tetradimensional del tiempo auténtico. Esta cuarta dimensión es en Heidegger la primera, ya que determina todo, aporta el estar presente que le es propio al pasado, al presente y al futuro.

Esta cuarta dimensión "los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía".

El tiempo auténtico -tetradimensión- es la cercanía de la triple unidad del don de "se da el tiempo". Es lo cuádruple de lo abierto, donde se revela la recíproca copertenencia del tiempo y el ser. Copertenencia que se llama acaecimiento (das Ereignis).

Según este autor, en la medida en que «tiempo» y «ser» sólo se dan en el apropiarse, a este último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio como aquel que se percata del ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador.

-IV-

Jacques Lacan, en "Reseñas de enseñanza", sostiene que el acto -a secas- ha lugar de un decir, cuyo sujeto cambia, es acto porque anda, pero no sólo por decir "eso anda" y ni siquiera "andemos", sino haciendo que "a ese llegué yo" se verifique en él.

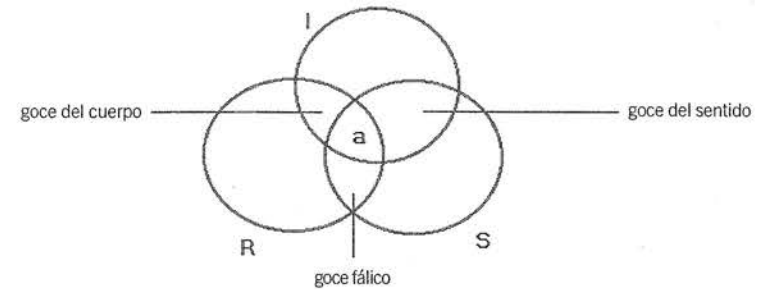
Este acto que ha lugar de un decir es sólo posible a partir de que el analista se haga producir de objeto *a*, tal como es formulado por Lacan en la misma reseña sobre el Seminario del Acto Psicoanalítico.

Este *a* es el que da espesor al presente, espesor que proviene de la libido, produciendo una consistencia, que parafraseando a San Agustín, lo lleva a Miller, en *La Erótica del Tiempo*, a decir: "El presente del futuro es la espera y el presente del pasado, el recuerdo ¿En qué lugar se desarrolla el presente? En el alma. (...) Misteriosa extensión del alma, que hace presente lo que le falta al futuro, en la espera; y lo que le falta al pasado en el recuerdo."

Es por este sesgo, por donde entramos al modo en que Jorge Alemán aborda el *a* y la tetradimensionalidad.

En su elaboración, el *a* no será la cuarta dimensión sino aquello que marca lo que falta a las otras tres dimensiones. El *a* localizado en el centro del nudo "da" tiempo. Este "da" se refiere en su argumentación a la relación del "se da tiempo" con la donación heideggeriana, que permite la regalía esclarecedora. De esta manera, ese "hacerse presente", dejar estar presente, nombra los modos de "semblar" que tiene el *a* como lo

real que ex-siste al sentido, lo imaginario que ex-siste al goce fálico, y lo simbólico que ex-siste al goce del cuerpo.



Por su parte, el tiempo auténtico como tetradimensionalidad anuda a los tres tiempos gracias a la operación de la llamada regalía esclarecedora-ocultadora.

Esta tetradimensión, según Jorge Alemán, dice de un presente que no es un ahora, es tanto presencia como ausencia, es el cuarto término que reúne a las tres dimensiones del tiempo en una estructura cuaternaria.

Efectivamente, al modo del Futuro Anterior o Perfecto, en donde la acción futura anterior puede estar tanto en el pasado, así como en el presente o en el futuro, y con su carácter de probabilidad de abrir a una contingencia que no se creía posible desde lo necesario.

Jorge Alemán plantea lo siguiente: "Al llevar al analizante al discurso analítico, el psicoanalista hace que el objeto *a* ocupe el lugar del semblante. Al "semblar", el objeto *a* da tiempo al ser".

A su vez la tetradimensión heideggeriana da cuenta de un tiempo no lineal, continuo, sino como él mismo dice: agujereado. No como serie, sino como secuencia. Secuencia que objeta al determinismo ya que para este pensador no hay otro ser que el del decir, y en ese decir hay consentimiento.

En "Función y campo de la palabra y el lenguaje", de Jacques Lacan, leemos: "Lo que se realiza en mi historia no es el Pretérito definido (en el sentido de lo que fue), no es Perfecto, no es lo que ha sido en lo que yo soy, es Futuro Anterior, es lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser". Esta acción venidera que anticipa a otra acción venidera es la temporalidad que corresponde al sujeto psicoanalítico, en clara resonancia con la fórmula heideggeriana del adviniendo sido presentado.

Este "semblar" el objeto *a* implica -como nos enseña Laurent respecto de la última enseñanza de Lacan sobre el síntoma- ocupar el lugar de lo traumático mismo.

Traumatizar el discurso común para hacer posible el del Inconsciente -según Laurent- es el verdadero estatuto de la Regla de Abstinencia, en tanto ésta implica no satisfacer los subrogados. Operación contra el sentido para dejar subsistir las fuerzas pulsionantes de las que habla Freud. Operación de "abstinencia" que marca el "Más allá del Principio de Placer", el más allá de la Neutralidad.

Bibliografía

Martin Heidegger. *Tiempo y ser*. Ed. Tecnos.

Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Jorge Alemán y Sergio Larriera. *El inconciente: existencia y diferencia sexual*. Ed. Síntesis.

Eric Laurent. *Posiciones femeninas del ser*. Ed. Tres haches.

J.A. Miller. *La Erótica del tiempo*. Ed. Tres haches.

Jean Louis Gardies. *Lógica del tiempo*. Ed. Paraninfo.

Territorios

El suicidio Hume y los griegos

Silvio Juan Maresca

Quiero comentar un breve ensayo de Hume, escrito alrededor de 1750 e inédito durante la vida del filósofo por razones de censura, donde el pensador escocés defiende la legitimidad del suicidio.

El pensamiento de Hume se inscribe dentro de la modernidad ilustrada. Nadie ignora la declinación actual de los paradigmas dominantes de la modernidad. Me refiero, por ejemplo, al sentido único, progresivo y redentor de la historia, al carácter estratégico de la educación, entendida como instrucción pública, al igualitarismo democrático, al protagonismo de los estados nacionales, al carácter inconcluso de la verdad científica, a la contemplación estética como actividad desinteresada.

Sin embargo, la modernidad es un movimiento complejo. Porque, por un lado, ella se redujo a una mera renovación de los viejos ideales cristianos, a partir de la emergencia de una razón centrada en el sujeto. En los hechos, esta fue la vertiente predominante, cuyos paradigmas se encuentran hoy en crisis. Pero, por otro lado, la modernidad ilustrada desarrolló una tendencia fuertemente anticristiana, que casi siempre se mantuvo en un segundo plano. En este sentido, la modernidad es todavía un proyecto inconcluso, aunque no en la versión de Habermas sino en la de Nietzsche. Hume, al menos en *Sobre el suicidio*, se inscribe en esta segunda corriente, que nos permitiremos llamar genuinamente moderna.

El ensayo comienza con un encomio de la filosofía, considerada como el supremo antídoto contra la superstición y la falsa religión. Lugar común de los ilustrados, por una parte, pero también, como veremos, notable anticipación del inmoralismo.

Lo primero es el repudio del sufrimiento como algo valioso en sí. El supersticioso, dice Hume, "(...) lleva consigo el sufrimiento en todas las situaciones y episodios de la vida". (1) No se atreve a poner fin a su sufrimiento a través de la muerte "(...) por miedo injustificado a ofender a su Hacedor ejerciendo un poder que ese ser benevolente ha puesto en sus manos". (2) La superstición nos encadena a un existir que odiamos y que se ha vuelto odioso merced a la misma superstición. Vale la pena recordar aquí la opinión de Sófocles "(...) el que sigue apegado a la vida en la desgracia o es un cobarde o un estúpido". (3)

Si el sufrimiento no es valioso, si lo es, amén de la ausencia de temores y la alegría, el poder disponer de sí, la soberanía. El horror a la muerte sumado a la superstición nos priva de todo poder sobre nuestras vidas, dice Hume. Placeres y alegrías son prohibidos por la superstición.

Se trata, en definitiva, de regresar a los hombres su libertad original examinando y refutando los argumentos esgrimidos contra el suicidio. El objetivo: liberar a esa acción de toda culpa o censura, según los sentimientos de los filósofos antiguos.

Como bien dice Carlos Mellizo, traductor de este ensayo de Hume, "Sobre el suicidio debe tomarse más como ejercicio de interpretación del sentir clásico que como nueva doctrina moral". (4) Desechar el valor moral del sufrimiento, recuperar la alegría, exaltar el placer, neutralizar la culpa, construir la soberanía: la apelación al paganismo es inexcusable. En el límite ¿sería acaso posible, si este fuera el caso, esbozar una nueva doctrina moral sin retrotraerse al sentir clásico? Y Hume, que recomendaba calurosamente al bello sexo el conocimiento de la historia, no se equivoca; según nos explica Burckhardt, salvo en el caso de los pitagóricos, que creían en la trasmigración de las almas, la disposición sobre la propia vida forma parte, en la antigüedad pagana, de la libertad total del filósofo. Empezando por Sócrates, cuya muerte Jenofonte, mucho antes que Nietzsche, interpreta como un suicidio, y descontando el mítico suicidio de Empédocles, la lista es nutrida: muchos cínicos; Hegesias el cirenaico, que también inducía a otros; Epicuro; Zenón, el fundador de la escuela estoica, así como muchos de sus secuaces; hombres sabios como Eratóstenes y Aristarco. Siempre según Burckhardt, en su *Historia de la Cultura Griega*, los filósofos solían tomar la decisión del suicidio a causa de avanzada edad o enfermedad incurable. Es conocido el testimonio de Platón, revelador de una cosmovisión: "Las personas enfermas no deben vivir y en ningún caso tener hijos; Asclepio ha enseñado la medicina para los casos en que hay que luchar contra una enfermedad aguda, pero nunca se propuso mantener en una vida larga y penosa mediante prolijos cuidados y ayudas un cuerpo internamente dañado y cuyos hijos habrán de ser lo mismo; a un enfermo así no hay que tratarlo médicamente, pues ni para él ni para el Estado es de utilidad alguna (...) aunque fuera más rico que Midas". (5)

Pero en el mundo pagano el suicidio no sólo era aceptado entre filósofos. Burckhardt, siempre más atento al sentir popular que a la opinión de los filósofos, cita a Naegelsbach, haciendo suyas sus palabras: "(...) no me ha sido posible recoger ningún testimonio de que el suicidio fuera considerado en la conciencia popular [se refiere a los griegos] como un pecado *contra los dioses*". (6) En efecto ¿cómo podría pecarse contra dioses que no nos han creado y que, además, en su nobleza, cargan con nuestras eventuales culpas? Entre los griegos homéricos, el hombre es responsable de sus acciones, jamás culpable. Para asumir la culpa están los dioses, que para eso lo son. Pero la cosa va todavía más lejos. En algunas *póleis* el suicidio era legal. Además, la vejez, la desgracia, la enfermedad, la derrota, la deshonra, no eran sus únicos motivos aceptables; tanto como ello valía una vida tan satisfecha que quisiera eludir posibles reveses ulteriores de la fortuna. El excesivo apego a la vida es digno de reproche, cosa propia de siervos y esclavos como rasgo de bajeza que los diferencia de los libres.

Luego de este rodeo, volvamos a Hume y examinemos y refutemos con él los argumentos aducidos contra el suicidio. Según Hume, las posibilidades de que el suicidio sea criminal residen en que sea una trasgresión de nuestros deberes hacia Dios, hacia el prójimo o hacia nosotros mismos. La parte más extensa del ensayo la ocupa la

argumentación destinada a mostrar que el suicidio no constituye ninguna trasgresión de nuestros deberes hacia Dios. Dios gobierna el Universo a través de leyes generales. Poco sentido tendría entonces que se hubiera reservado el derecho de disponer de la vida de cada hombre. Con plena legitimidad, todo lo viviente infringe leyes y estorba operaciones. "Toda acción, todo movimiento realizado por el hombre modifica el orden de alguna parte de la materia, y aparta de su curso ordinario a las leyes generales del movimiento". (7) La trasgresión forma parte pues del orden general de la naturaleza o, si se prefiere, alterar o modificar las leyes generales no es trasgresión alguna. ¿Por qué no podríamos entonces utilizar libremente el poder que nos ha dado la naturaleza de disponer de la propia vida?

Buenos argumentos además contra aquellos que aún hoy, en nombre del "orden natural", condenan la aventura humana. La ingeniería genética no trasgrede el orden natural en mayor medida que la rueda. Además, un auténtico Dios jamás podría ser ese personaje fisgón, molesto, insoportable, tan preocupado por cada uno de nosotros y nuestros actos, que no nos deja tranquilos ni a sol ni a sombra. El verdadero dios no es un subrogado del padre. Si el desdén magnífico del dios aristotélico nos parece demasiado metafísico recordemos que Epicuro enseñaba que los dioses estaban suficientemente absortos en su propia perfección como para mezclarse en nuestros turbulentos menesteres.

La vida de un hombre, continúa Hume, no tiene para el Universo ninguna importancia especial. No más que la de una ostra, dice literalmente. Terrible golpe a la vanidad humana, a lo "humano, demasiado humano", al narcisismo infantil; golpe que puede impulsarnos al nihilismo o a la recuperación de la potencia pero que, en cualquier caso, es condición necesaria para renovar nuestras ideas sobre el suicidio.

"Si disponer de la vida humana fuese algo reservado al Todopoderoso y fuese un infringimiento del derecho divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas" (8) sería tan criminal actuar para conservarla como para destruirla. Si yo rechazo la piedra que cae sobre mi cabeza altero el curso de la naturaleza. "¿Por qué habría de ser un acto criminal que yo desviase unas cuantas onzas de mi sangre de su curso natural?". (9) En ese caso, también sería un crimen desviar el Nilo o el Danubio.

En cambio es claro que la vida humana puede ser desdichada y que prolongar mi existencia la tornaría indeseable. Eliminar me en la desgracia es obedecer los planes providenciales. No existe acción humana que pueda estorbar los planes de la Providencia u ocasionar un desorden en la marcha del Universo. En términos antiguos: la *hýbris*, como bien sabían los griegos, integra la Naturaleza.

En el fondo, insiste en mismo argumento, aquel que propuse utilizar contra los partidarios del "orden natural" sin tragedia, contra los que creen, por ejemplo, que la sexualidad está orientada unívocamente a la procreación. Pregunta Hume: ¿por qué no es impío construir casas, cultivar la tierra o navegar sobre los mares? Todas estas acciones, incluido el suicidio, son por igual inocentes o criminales. En suma, cabe sostener con idéntica validez que la Providencia me exige mantener mi puesto como abandonarlo. No se nos escapa, sin embargo, que en el núcleo de la argumentación humeana despunta ya la *hýbris* de la técnica que, con el correr del tiempo, perderá todo marco de contención. La "sabiduría de la

Providencia" e incluso los paradigmas dominantes de la modernidad ilustrada correrán la misma suerte que la *sofrosýne* antigua. Pero el nihilismo no se combate invocando al ordo medieval.

El suicidio tampoco es una trasgresión de nuestros deberes para con la sociedad. Quien se retira de la vida no daña la sociedad. Deja de hacer bien pero también de recibirlo. Además, el bien que debo hacer tiene límites. No estoy obligado por el pequeño bien que hago a padecer un gran mal. Encima, si soy una carga el acto del suicidio, amén de inocente, será saludable.

Finalmente, el suicidio no es una trasgresión hacia nosotros mismos ya que puede ser perfectamente consistente con el interés y el deber hacia sí cuando la vida se transforma en una carga. "Creo que ningún hombre ha renunciado a la vida si ésta merecía conservarse". (10) Cuando para un suicidio no hay razones aparentes tenemos que suponer en el sujeto una "melancolía espiritual" que envenena todo disfrute.

Si el suicidio no es un crimen nos lleva a él la prudencia o el valor, cuando la existencia se ha tornado carga. Somos útiles en este caso a la sociedad sentando un ejemplo.

El breve ensayo finaliza con una larga nota que inserta la cuestión del suicidio en un panorama abiertamente teológico y religioso. Según Hume, el suicidio es tan legítimo en el cristianismo como lo fue en el paganismo. El "no matarás" no se refiere al suicidio. Además, debe ser modificado de acuerdo a la razón y al sentido común, caso contrario los jueces no dictarían la pena de muerte. La Ley de Moisés vale solamente cuando concuerda con la ley natural y ésta no prohíbe el suicidio. Cristianos y paganos participan del mismo fundamento. ¿Lo cree así realmente Hume? En forma por demás sugerente, la nota termina con una cita de Plinio el Viejo: "Dios, aún cuando quisiera, no podría darse muerte y ejercitar ese privilegio que concedió al hombre en medio de tantos sufrimientos de la vida". (11)

Mas allá de los intentos conciliatorios de Hume, su visión del suicidio permanece profundamente pagana, es decir, ajena a la moral y a la religión cristianas. Entiendo la tribulación de médicos, psicólogos, psicoanalistas ante la demanda desesperada, la indiferencia irresponsable, la melancolía infinita y tantas otras cosas, pero es en ese momento, justamente allí, donde la moral y la religión cristianas acostumbran cobrar su presa.

Notas

(1) D. Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. cast. Carlos Mellizo, Madrid, 1988, pág. 122.

(2) *Ibid.*

(3) Sófocles, *Fragmenta incerta*, citado por J. Burckhardt, *Historia de la Cultura Griega*, trad. cast. Eugenio Imaz, Barcelona, 1974, T. II, pág. 521.

(4) D. Hume, *op. cit.*, pág. 17.

(5) Platón, *De re publ.*, III, 407 d, citado por J. Burckhardt, *op. cit.*, pág. 515.

(6) Naegelsbach, *Nachhom. Thedogic*, pág. 394, citado por J. Burckhardt, *op. cit.*, pág. 510.

(7) D. Hume, *op. cit.*, pág. 126.

(8) *Ibid.*, pág. 127.

(9) *Ibid.*, pág. 128.

(10) *Ibid.*, pág. 133.

(11) Plinio, *Historia natural*, II, S, citado por D. Hume, *op. cit.*, pág. 134.

Imposibilidad del metalenguaje (1)

Manuel Navarro

Los propósitos de estos escritos estarán afectados desde el comienzo por una limitación de principio. Es necesario destacarlo en esos términos, dada la inevitabilidad de tal limitación. Ello no significará necesariamente que esos planes se habrán expuesto sin remedio al riesgo del quebranto. Si implicará, en cambio, un esfuerzo aguzado, no meramente suplementario, por evitar en todo momento un error que, entonces sí, en su consumación, habrá llevado a esos designios seriamente a la ruina.

Sería posible referirse a la limitación, para glosarla en su generalidad, consignándola bajo el título de *imposibilidad del metalenguaje*. Dos de las adhesiones a ese título en la filosofía contemporánea, que pueden ser consideradas, si no únicas, sí paradigmáticas respecto de las exigencias que precisamente el enunciado del título demanda, serían, por una parte, la que circula en los textos de Ludwig Wittgenstein, en la filosofía denominada de su 'último' período, y la adhesión, por la otra, que es motivo de exposición en este trabajo, que habría estado en circulación en los textos aquí designados bajo el nombre de Jacques Derrida. Esta conjunción que pretende vincularlos, no debería, sin embargo, provocar ningún malentendido; serían más bien las notables diferencias de estilo (2) las que justificarían haberlas tomado como referencias: medidos por las pretensiones de sus enunciados, sin descuidar la singularidad de las vías que siguen los argumentos en sus aforismos, es posible encontrar en los escritos del filósofo vienés trazas de lo que desde Derrida se habrá denominado 'deconstrucción', un ejercicio que, por otro lado, el pensador argelino no habrá dejado de subrayar su generalizada ejecución en escritos filosóficos, ... y literarios.

Siendo, por otra parte, explícita la declaración de *imposibilidad del metalenguaje* en los escritos de Derrida, la tarea, no inmediata, consistirá en proveer las referencias textuales correspondientes, realizando a la vez el análisis respectivo. Previamente, habría que examinar las cuestiones relativas a la limitación de principio, y otras concernientes al error que acecharía a todo trabajo que pase por alto dicha limitación.

El título dado a la limitación servirá como enunciado si consigue guardar un equilibrio en su aplicación tanto en los escritos del filósofo vienés cuanto en los del escritor argelino. Una dificultad, no obstante, subsistiría, siendo distinta en cada caso. Wittgenstein, en sus escritos 'últimos', parece haber omitido sistemáticamente la mención del término 'metalenguaje', tanto más la de la expresión 'imposibilidad del metalen-

guaje'. Siempre que se le conceda un amplio crédito a la distinción entre mención y uso, y que, si ese fuese el caso, se concediese a su vez que en ciertos contextos al menos, la distinción no alcanzaría a estabilizarse, se podría discutir la posibilidad de que haya sido en esos mismos escritos donde la cuestión de la 'imposibilidad del metalenguaje' ocupó un lugar destacado.

El problema en este caso se enunciaría así: ¿no sería excesivo considerarlos comprendidos en la declaración de la *imposibilidad del metalenguaje* a los escritos 'últimos' de Wittgenstein, si nada en ellos hace mención, si nada en ellos pone en juego, por escrito, tales categoremáticas? Si ese es el problema, ¿no sería, no obstante, ese silencio el que obliga a leer en lo escrito lo que ahí, en lo escrito, no se ha escrito, lo que desde el comienzo declara, *sin declarar*, la *imposibilidad del metalenguaje*? La ley de esta *imposibilidad*, ¿no sería precisamente la de mantener, para cumplirse, su cumplimiento en silencio? De esta *imposibilidad del metalenguaje* se podría, pues, decir, siguiendo una distinción de los escritos 'primeros' de Wittgenstein: ella, la *imposibilidad*, se muestra, no se dice. Sólo manteniéndose indecible en lo decible, ilegible en lo legible, es que esa *imposibilidad* puede efectivamente hacerse legible, decible. Sería una manera de mostrar, sin decirlo, que la ilegibilidad [o la indecibilidad] no es un accidente de la lectura (de la escritura), [o de lo decible], sino su condición precisamente de posibilidad.

Conseguir, pues, que la *imposibilidad* se cumpla, *sin* que para que se cumpla haya que dejar por escrito la mención de su cumplimiento. Se trataría, dicho de otro modo, de dejar que el lenguaje por sí haga manifiesta la *imposibilidad del metalenguaje*, sin que para ello ese lenguaje rompa el pacto de silencio que la ley de esa *imposibilidad* le dicta. Tendría el lenguaje así la fuerza suficiente para hacer que se consuma la ley, con la condición de que al hacerlo, en su acción, no se quebrante el secreto de su acción.

Una digresión estaría justificada ante la posibilidad de encontrar en ella una configuración no examinada aun, relativa todavía a las cuestiones del lenguaje, una discusión, más bien, introducida en suspenso, concerniente a las relaciones entre el 'uso metafísico' y el 'uso ordinario' del lenguaje. Estarían en juego en el 'uso metafísico' del lenguaje una serie de presupuestos que habrían dado por cierto que el 'uso ordinario' es un uso especialmente problemático. Los 'problemas' supuestamente propios del lenguaje ordinario son los que, a su vez, justificarían la necesidad y la constitución de un lenguaje metafísico. El lenguaje metafísico no se habría debido instaurar sino por la exigencia de contar con un lenguaje libre de esos 'problemas', un lenguaje exento de las impropiedades propias del lenguaje ordinario. Entre esos problemas no sería el menos decisivo el del uso del lenguaje, el de la puesta en juego del lenguaje en los usos denominados 'ordinarios', puesta en juego que en su reconocimiento obligaría a conceder que por definición no hay nada relativo al lenguaje antes de esa puesta en juego, nada que se pueda decir de la puesta en juego a partir de un fuera de juego, ni siquiera la definición. Se trataría, entonces, mostrando que los 'problemas' no son tales, que son pseudo-problemas, de conducirlos a su disolución. Comprendido en esa disolución habría quedado el presunto problema del metalenguaje, no pudiendo así ninguna forma de metalenguaje sortear

el límite trazado con anterioridad por la puesta en juego del lenguaje. El metalenguaje también aquí no sería otra cosa que el lenguaje metafísico, un lenguaje que se quiere extraordinario ante la vulgaridad del lenguaje ordinario, un lenguaje que por todos los medios pone en juego para afirmarse la sublimación de la rusticidad. Un lenguaje ineluctablemente determinado por la idealización filosófica, por la eliminación del roce, de la fricción, de la usura y del desgaste. (3)

Hasta del trabajo. Un lenguaje sin exterioridad posible, sin tiempo para el tiempo, bajo el imperio de la conciencia y de la representación presentes. Habría, pues, en la disolución de los falsos problemas filosóficos, en la suspensión de las preguntas clásicas de la metafísica la posibilidad de la desaparición de la pregunta por la esencia del lenguaje, por la 'unidad semántica' de la palabra:

No se trataría entonces simplemente de volver a llevar o de someter el lenguaje llamado filosófico a la ley ordinaria y de hacer simplemente que comparezca ante esta última instancia contextual, sino de preguntarse si, dentro incluso de lo que se ofrece como uso filosófico o simplemente teórico de la palabra representación, hay que presumir la unidad de algún centro semántico, que ordenaría toda una multiplicidad de modificaciones y de derivaciones. (4)

Pero parecería ineludible interrogarse aquí respecto de esta particular querrela con la metafísica. Es decir, sería conveniente introducir algunas cuestiones suplementarias a las meramente esbozadas.

Se ha dicho acerca de Wittgenstein y Derrida que entre ellos las diferencias son obvias, por lo que interesarían sólo los parecidos:

En Wittgenstein y Derrida tenemos dos estilos, dos relaciones con el discurso de la verdad, parecidos, aunque muy diferentes. (...) las diferencias son obvias, aunque esa obviedad daría lugar a un análisis abundante. (5)

En su singularidad, el punto de vista de Wittgenstein habría girado alrededor de ciertos goznes, realizando una desconstrucción con rasgos que parecieran respetar, aunque sólo en parte, unas sendas similares a las que luego encontraremos en Derrida. Por ejemplo:

(...) Investigaciones filosóficas, 38, evoca la compulsión de la palabra 'esto'. Esta palabra tiene lo que al parecer es un rol absolutamente único en el lenguaje: es expresada en presencia del objeto, pareciendo ser absolutamente transparente al objeto. Es con esta palabra que el lenguaje trasciende su separación de las cosas y hace contacto con ellas. "Extraño decir", dice primero Wittgenstein en la misma observación, "la palabra 'esto' ha sido llamada el único nombre genuino [eigentliche Name]; así que cualquier otro de los que llamamos nombres sólo lo sería en un sentido inexacto, aproximativo. [Y curiosamente se ha dicho una vez de la palabra 'esto' que es el nombre genuino. De modo que todo lo demás que llamamos 'nombres' lo son sólo en un sentido inexacto, aproximativo.]

No habría luego de esta transcripción un problema de traducción, aunque sí cabría formular algunos interrogantes. La observación con que

continúa el aforismo 38 –“Esta extraña concepción proviene de una tendencia a sublimar la lógica de nuestro lenguaje”– habría servido para poner de manifiesto uno de los aspectos denunciados por ambos, tanto Wittgenstein cuanto Derrida: el de la sublimación idealizante.(6) Es cierto que esta denuncia podría efectivamente ser interpretada en el sentido de una derivación de lo que Staten denomina el “gozne” alrededor del cual pivotaría la desconstrucción wittgensteiniana:

Esta palabra “esto” jugaría un importante rol en la discusión de Wittgenstein. Estoy inclinado a llamarla el gozne sobre el cual gira su desconstrucción. Por una parte, “esto” es la palabra que acompaña los gestos ostensivos [hinweisende Gebärde] en presencia del objeto, y la “definición ostensiva” [hinweisende Erklärung] que es la pieza central de la concepción del lenguaje contra la que Wittgenstein está trabajando. (7)

Pero no sería menos cierto que mantendría todo su interés una perspectiva que pusiese en escena los aspectos de idealización apostrofados por Wittgenstein alrededor del problema del nombre y de sus privilegios, del inveterado lugar central que ha tenido la nominación y la designación en la lengua filosófica, la que habla de la verdad. Desde ya podría decirse, tratándose del nombre, que la insistencia de Staten alrededor del papel especial de la sintaxis –un caso paradigmático lo constituye, el mismo Staten lo señala, el pronombre demostrativo ‘esto’– en el estilo deconstructivo de Wittgenstein es acertado, habiendo sido este uno de los motivos por el que se aproximan, en parte, sus estrategias con las de Derrida:

La ‘verdadera’ ‘repetición’ de Wittgenstein retendrá, no sus resultados, sus argumentos, sus ‘modelos’, sino su movimiento deconstructivo; no sus palabras sino su sintaxis, una sintaxis que continuamente varía y encuentra nuevas direcciones. (8)

Sería acertado ofrecer esta imagen preliminar, a condición de dejar a salvo dos aspectos. Por una parte, no se debería perder de vista que las observaciones que le habrían permitido dejar atrás a Wittgenstein los errores del *Tractatus*, y con ellos los compromisos con el ‘uso metafísico’ del lenguaje, si bien no facilitarían un desciframiento que reúna al conjunto de ellas en un único haz, sí habrían conservado una insistencia acerca de que eran observaciones relativas al “fenómeno espacial y temporal del lenguaje”, no a “una aberración inespacial e intemporal”.(9) Este pronunciamiento, aun no siendo el único, habría presidido, se podría decir, con diferente incidencia, numerosos análisis de los contenidos en las *Investigaciones filosóficas*, extrayendo de los resultados de esos análisis distintas enseñanzas. Si lo señalado debiese ofrecer, por su parte, algunas enseñanzas, una de ellas no habría debido silenciarse, al menos si se pretendiese retener desde ya la posibilidad de anudar las ‘posiciones’ de Wittgenstein con las de Derrida en aquellos tramos en los que, al parecer, habrían podido producir un encuentro. Es de ponderar en esa dirección lo señalado por Wittgenstein acerca de que el lenguaje es un ‘fenómeno temporal’, puesto que por varios motivos también ese es el punto de vista de Derrida; no cabría omitir la consideración de la otra condición, la de ser un ‘fenómeno espacial’, dado que Wittgenstein no las disocia. Sin

duda: sólo que si se trata de los encuentros con Derrida, este segundo requisito no parece formar ya parte del cóncave, no tanto como el del tiempo: por una parte, porque si bien el espacio, a la par del tiempo, conforman también en Derrida unas coordenadas como en Wittgenstein, el valor de la espacialidad no es el mismo que el que aparentemente encuentra en Wittgenstein. En un caso, el ‘espaciamento’ derridiano es una determinación vinculada con la desconstrucción del concepto tradicional de escritura y la constitución de la *différance*, en tanto que en Wittgenstein la ‘espacialidad’ del lenguaje pareciera responder a dos exigencias diferentes, y que coincidirían de manera sólo parcial con otras ‘posiciones’ derridianas: por un lado, a la necesidad de mantener a distancia las variadas formas con que se insinúa el riesgo del metalenguaje, (10) y en este aspecto sí se mantienen las concomitancias; por el otro, a la necesidad de mantener el debate ya iniciado acerca del lenguaje en los mismos sustentos que le dieron origen, es decir, en los de la ‘aplicación’ del lenguaje entero. (11) Ambas exigencias, aunque particularmente la segunda, sin bien se corresponderían con la que habrá sido la insistente prédica acerca de la *imposibilidad del metalenguaje*, tienen la peculiaridad de servirse para ello de unos argumentos cuyo propósito no sería otro que el de mostrar que es posible –cuando no necesario– contar, para todas las cuestiones, con el lenguaje de ‘todos los días’ como referente único.

En el contexto del otro aspecto puesto en reserva, no debería permanecer en la sombra la particularidad hecha manifiesta en las ‘cuestiones’ que formula Wittgenstein, particularidad que consiste en destacar las aporías a que conducen ciertas concepciones filosóficas acerca de la ‘esencia’ del lenguaje humano: (12) un primer paso entre otros –se trate de Agustín, Russell o Platón– consistirá en mostrar los problemas insolubles que toda aporía genera. Las observaciones wittgensteinianas no dejan de destacar, entre otras cosas y en cada contexto, que es la filosofía, la intervención filosófica, la del discurso filosófico la que introduce las aporías en las consideraciones acerca del lenguaje; de allí el intento, para evitar las aporías, de ‘explicar’ el lenguaje por el lenguaje [§ 120]:

En Wittgenstein y Derrida (...), la cuestión del estilo deconstructivo no es la de sus relaciones con la verdad sino la de sus relaciones con el discurso sobre la verdad –esto es, con el lenguaje de la filosofía. (13)

Una las aporías observadas por Wittgenstein en la concepción agustiniana de la ‘esencia’ del lenguaje humano habría tenido origen en la suposición de que alrededor del aprendizaje de los sustantivos se habría estructurado el aprendizaje del resto de la lengua. Esta manera de concebir el lenguaje ocasiona no pocas dificultades, inmediatas y mediatas, de mayor o menor relevancia: si los sustantivos ocupan el centro mismo de la ‘esencia’ del lenguaje, a esa primera suposición se agregaría otra según la cual habría un significado que le correspondería a la palabra sustantivo, a lo que, por último, completando la figura, se añadiría una tercera suposición: la de que el significado no sería otra cosa que el objeto al que, al nombrarlo, la palabra ha suplantado. Se habría cumplido así el proceso, denunciado por Derrida con la denominación de ‘genealogía sublimante o idealizante’, por el cual el significado es llevado –sustrayéndoselo a

cada paso a las variaciones que sufra la palabra en cada una de sus apariciones en diferentes contextos— a la condición de hipóstasis, (14) de 'significado trascendental'. (15) De allí la pregunta: "¿Pero cuál es el significado de la palabra cinco?", y la condigna respuesta: "No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra cinco". (16) Se podría suponer que esta dificultad debería ser asumida como la de mayor relevancia, sin comparación posible con las demás. Sería así la que daría origen a, o estaría en el centro de, las demás, otorgándoles de una manera o de otra una cierta sistematicidad. En la exposición que le concede Wittgenstein, sin embargo, pareciera emerger marginalmente, o al menos, sin ocupar un lugar central, como las demás. A la par de esta, otras observaciones destacan, en la misma concepción, otra dificultad: la de la ausencia de una consideración de la existencia de 'diferentes géneros de palabras'. (17) No se podría, sin duda, encontrar en esta preocupación wittgensteiniana por la diferencia similitudes con el tratamiento que por su parte realiza Derrida de la *différance*, salvo al cabo de un extenso y aventurado rodeo, al término del cual las enseñanzas estarían enfatizando quizás la necesidad de atender sobre todo a las diferencias antes que a las similitudes.

¿Qué habría a partir de los pasos reiterados dados por una y otra desconstrucción?

Una lectura de los 'últimos' escritos de Wittgenstein cumplida en estos términos, realizada de conformidad con el desciframiento de ciertos propósitos que, en esos escritos, habrían procurado poner en suspenso la 'interpretación dominante de la lengua' (18) —no contando ya para ello, todo lo contrario, con los privilegios de la semántica filosófica—, deja una enseñanza acerca de la declaración de la *imposibilidad del metalenguaje*: será siempre el signo de la paradoja el que ella habrá preferido para anunciarse. Eso, en esta lectura, que anticipa otra.

Pero si el título dado a la *imposibilidad del metalenguaje* ha surgido para orientar todavía la lectura, no sólo la primera sino a la vez aquella otra que ya se anuncia, eso no habrá sido suficiente. Ha quedado en la sombra el error conjeturado inseparable de una interpretación activa de la declarada *imposibilidad*, no se ha dicho nada que lo exponga, que diga a qué se expone con él la interpretación. ¿En qué se reconocería el error?

En cada caso, el riesgo sería diferente.

Para encaminar las cosas es posible proponer el interrogante acerca de cuál habría sido efectivamente la relación, en los 'últimos' escritos de Wittgenstein, entre la declaración no declarada de la *imposibilidad*, tratada hasta aquí, y esa otra declaración según la cual sería obligatoria la eliminación *completa* de los 'problemas filosóficos'; (19) es decir: si lo mencionado en último término —que se añade aquí a la declaración inicial para ensayar una reflexión que luego habrá que recuperar— es lo que lleva a lo primero, o si por el contrario, la derivación se cumple de modo inverso. Sería sin duda posible pensar esta relación —involucrando ambas declaraciones, la de la *imposibilidad* y la de la eliminación *completa*—, en otros términos, impensados, desde el momento en que la pretensión de eliminación *completa* de los problemas filosóficos tiene resonancias tractarianas. Sólo que habrá sido útil formularla de la manera propuesta —aunque dejando indecisa la cuestión de cuál de las dos derivaciones se impone—, con el propósito de retomarla para encaminar posteriormente un problema similar.

Pero, ¿en qué habría consistido estar en riesgo de error para una interpretación activa de la *imposibilidad* declarada del *metalenguaje*, tal como ha sido esbozada en la lectura precedente, en el marco constituido por los 'últimos' escritos de Wittgenstein? Para decirlo sin rodeos: en descuidar, en desconocer ambos aspectos, tanto el de la *imposibilidad del metalenguaje* cuanto el de la necesidad de la desaparición *completa* de los problemas filosóficos. Es más, el desconocimiento no podría ocurrir quizás sino de manera correlativa. Dicho de otro modo, no podría desconocerse que *no hay lugar para el metalenguaje sin* desconocer el cumplimiento de la necesidad de la desaparición *completa* de los problemas filosóficos.

El cuidado de ambos aspectos no debería, no obstante, hacer olvidar la posibilidad de otro desconocimiento: porque los 'últimos' escritos de Wittgenstein se han privado de toda mención del *problema* del metalenguaje, pero no de mencionar la necesidad de la tarea de eliminar (disolver) *completamente* los problemas filosóficos. Esta diferencia no podría no ser tenida en cuenta. ¿Qué explicación cabría para semejante disimetría, que deje en pie, no obstante, la correlatividad ya argumentada? Este desequilibrio tanto significaría un mayor predominio para la declaración de la necesidad de la desaparición *completa* de los problemas filosóficos, cuanto un predominio contrario y equivalente, a favor de la *imposibilidad del metalenguaje*. ¿Implicaría este desequilibrio abismarse inevitablemente en el error? Una respuesta simple a esta pregunta, y a la creciente complejidad de las cuestiones que la circundan es imposible sin implicarse en una digresión que justificaría con holgura un trabajo en otro contexto, independiente del contexto actual. Pero aun reconociendo esta restricción, cabría señalar que la declaración de la necesidad de la eliminación *completa* de los problemas filosóficos, tomada en sentido estricto, en toda su amplitud, podría significar la consiguiente desaparición de la posibilidad del metalenguaje en su calidad de *problema*, problema filosófico capital. Aguzando la interpretación, precisándola, habría que decir que el problema del metalenguaje se plantea, aparece, *sin* mención —en los 'últimos' escritos de Wittgenstein— sólo en el transcurso de su desaparición. Del mismo modo en que se realiza, por otra parte, en esos escritos, la desaparición de los demás problemas filosóficos: *sin* mención. Este ejercicio de eliminación, y su dilatada extensión, habla de una cohesión en la paradoja, de una persistencia en el modo de obtener sus frutos.

Los avances realizados hasta aquí podrían ser considerados suficientes respecto de la posibilidad de una ampliación ya anticipada. Habiendo puesto por separado dos declaraciones, la de la secreta *imposibilidad del metalenguaje* y la de la necesaria, explícita y *completa* eliminación de los problemas filosóficos, habiéndose señalado el vínculo estrecho que existiría entre ellas, a la par de haber destacado las aporías que ambas enfrentan en su realización, todo ello configuraría un contexto en el que se podría sustentar la mencionada ampliación.

Tratándose de Wittgenstein y Derrida, de sus escritos puestos sobre la mesa, un paso a dar antes que otros consistiría en observar que si bien no son pocos los pronunciamientos explícitos de Derrida acerca de la *imposibilidad del metalenguaje*, ya se verá —y esto habrá sido una diferencia con Wittgenstein—, quizás sea ello lo que menos cuente al valorar la

consistencia (20) de sus 'posiciones'. Entre otras cosas, porque sería en uno de sus pronunciamientos más secretos en donde dicha imposibilidad tiene su cumplimiento más calladamente resonante. Es lo que bajo la pluma de Derrida se ha dado a conocer como la imposición de un neografismo, la *différance*, una grieta ortográfica introducida deliberadamente, pero ¡en silencio! Una falla cuyos efectos se proseguirán no sin transmutarse, y en secreto: hablar de la *différance* – hacerla hablar, puesto que ella no habla – habrá servido para denunciar las jerarquías clásicas que legislan las oposiciones de la lengua filosófica, para referirse a la condición de disimetría violenta que es característica de esas jerarquías, para acometer la necesaria inversión de las mismas. Pero, cumpliendo con ello desde el comienzo, los efectos de la *différance* habrán ocasionado no sólo el descrédito de una jerarquía determinada, sino dado motivo para interrogarse acerca del valor de *arché*, de toda *archia*.

Dejándole el debido lugar a los escritos, sus textos dicen de la *différance*:

Hablaré, pues, de una letra.

(...) Hablaré, pues de la letra a, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra différence.

(...) Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la a en el lugar de la e), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye. (21)

'Se escribe o se lee, pero no se oye': he ahí toda la cuestión, podría decirse. Es todo con lo que habría que contar para encaminar en adelante la reflexión según la declaración de la *imposibilidad del metalenguaje*. Habría, pues, algo que la escritura hospeda en silencio, en reserva para sí, una diferencia meramente gráfica que la voz, al no poder pronunciarla, no puede darle presencia. Una evidencia muda, *sin* que vocablo alguno la pueda proferir.

Esta operación textual en su estrategia, (22) habría tenido, entre otros propósitos, el de poner en entredicho los privilegios otorgados a la *phoné* tal cual ellos se expresan en la 'interpretación dominante de la lengua'. (23) ¿Qué se seguiría de esa puesta en descrédito de tales privilegios? Nada que se represente en la forma de una *simple* acción de derrocamiento, o de desenmascaramiento. (24) Habría que recoger los frutos de tal operación en un dominio alejado y desviado de un curso normal, simétrico, no meramente a los pies de una jerarquía despeñada que habría dejado de estar, sedente, caminando sobre su cabeza, para posarse ahora sobre sus pies; aunque tampoco al cabo de un movimiento aislado, local. Así lo requiere la *estrategia general de la desconstrucción* (25) (*différance*).

Se podrán apreciar los riesgos, el asedio sostenido que el error mantiene hacia la *différance*, hacia la práctica de la desconstrucción. Habiéndose precisado ya que la *différance* pone en jaque, ejerciendo su propio asedio, no sólo a tal o cual jerarquía de la conceptualidad filosófica, sino más radicalmente el valor de *arché*, de comienzo fundado del orden conceptual, y ésto según una variedad de motivos, se impone extraer de

semejante radicalización las enseñanzas que la desconstrucción, puesta en obra por la *différance*, hacen suyas.

Las reservas de la *différance*, con no ser pocas aquí, habrían sido especialmente graves ante toda empresa que promoviera sin más las pretensiones clásicas de la 'radicalización'. Pero precisamente por ese motivo sería propicio acaso poner en juego la posibilidad de pensar el gesto de la radicalización en algún contexto en los que la *différance* ha intervenido de la mano de la desconstrucción derridiana.

En *La doble sesión*, al tratar del *Filebo* y de *Mimique* de Mallarmé, la escena se presta a la disquisición, o mejor, a lo que con una expresión inusitada se denomina allí, *des(arr)ollar el oído* – una forma de significar en español dos cosas diferentes a la vez, sirviéndose de la escritura de una única palabra, ejercicio posible quizás en la escritura de más de una lengua –:

(...) lo que está en efecto destinado a des(arr)ollar, si se quiere, el oído, es un desplazamiento de la escritura, la transformación y la generalización sistemáticas de su "concepto". La antigua oposición entre habla y escritura no tiene ya ninguna pertinencia para controlar el texto que deliberadamente la desconstruye. Semejante texto no es más "hablado" que "escrito", no va más contra el habla que a favor de la escritura, en el sentido metafísico de esas palabras, no más a favor de alguna tercer fuerza, sobre todo no a favor de un radicalismo del origen o del centro. (26)

Se trata de otros textos, sin duda, de la *Mimique* de Mallarmé, del *Filebo* de Platón, de la literatura y de la filosofía. Pero cabe hacer la pregunta: ¿es que no se trata aun de lo mismo? En un caso, de una palabra, *différance*, cuya grafía ha sido modificada para mostrar que la diferencia entre las grafías permanece inaudible, sustraída al habla, que el habla no consigue decir todo lo que en la escritura se inscribe, que el habla no es la totalización de la escritura, que eso de la escritura que el habla no alcanza a decir es posiblemente de la mayor significación. En el otro caso, de un 'título' con distintas 'facetas':

(...) [pronunciar sin escribir, tres veces]

EL ANTRO DE MALLARMÉ

o también EL "ENTRE" DE Mallarmé

o también EL ENTREDOS "Mallarmé"

Se escribe como se pronuncia. (27)

Siempre el error se habrá adelantado, para sólo retroceder ante el espectro de la *différance*: para no cometerlo no habría que dejar de acometer, precisamente, el trabajo de la *différance*. Sea: los tres 'títulos' se escriben en francés, diferente, sólo en la pronunciación desaparece la diferencia. Se establecería así una relación metonímica entre la escritura y el habla: en la escritura se escribe de modo diferente lo que en el habla se pronuncia bajo un símil. Una relación que evoca otra:

La vida y la muerte (la vida-muerte), a partir de lo que pensamos lo demás sin que sean todo, el todo, tampoco son opuestos: "Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente

sólo es una especie de lo muerto y una especie muy rara". Al mismo tiempo cae por tierra todo lo que rige una concepción o una mera anticipación de la totalidad, especialmente la relación "género / especie". Nos encontramos con una singular inclusión, sin totalización posible, del "todo" en la "parte", con una metonimización desatada, sin lindes ni parapetos. (28)

La *différance* habría realizado por vía de la escritura y a pesar del habla una inclusión paradójica que sólo puede alojarse bajo la figura de la metonimia, o de una inversión de la subsunción.

Todo aquello que en las relaciones entre habla y escritura pone de manifiesto esta disimetría, servirá para mostrar que no hay escritura fonética, que no habiendo entre un sistema y otro una relación de correspondencia biunívoca, isomórfica, sin resto o sin *différance*, el lenguaje por sí –en esos tres 'títulos', o en otros, en esa lengua o en otra– obliga a pensar la escritura de otro modo que la escritura fonética, puesto que la escritura habrá pasado a conformarse de otra manera: no es ya una mera técnica al servicio de la *phoné*, no es meramente un signo de otro signo. ¿Por qué no pensar, entonces, que la escritura es la que, metonímicamente, describiría de la manera más extendida el funcionamiento del lenguaje? (29) En su extensión más dilatada, el lenguaje habría devenido escritura. En esto, y no en otra cosa, habrá consistido la 'radicalización' de la desconstrucción de la *différance*. Una 'radicalización' que habrá dejado de ser simplemente una radicalización.

Se podría decir, no obstante, haciendo lugar a una tentadora objeción, asaltada por la no-comprensión:

(...): he aquí, se dirá, un juego del significante que no deja de ser proferido. No se contiene, pues, ya en el solo elemento de esa escritura con que nos desuellan los oídos. (30)

La observación 'se escribe como se pronuncia' no admite, obviamente, una interpretación literal, no tiene un referente simple. Quiere destacar, por contraste, que por tres veces el 'título' al escribirlo se ha mantenido diferente. Quiere mostrar que esta diferencia recorre quizás la extensión general de las relaciones entre habla y escritura. Quiere rescindir, en fin, el contrato por el cual la escritura habría sido reducida al servilismo por el habla. Se muestra en ella que el habla no sería ya el modelo a partir del cual, sin abismo, la escritura 'se escribe'. Pone las cosas en su lugar, en particular el equívoco de las pretensiones de la objeción, que es acertada, pero que se equivoca al formularse como objeción. Significa, de otro modo del esperado: no habría más jerarquía entre escritura y habla, habría desaparecido; o dicho de otro modo, (31) «...semejante texto [el de la *différance*] no es más "hablado" que "escrito", no va más contra el habla que a favor de la escritura.» Se diría que se ha derruido así la jerarquía, la dinastía. (32) He aquí de qué modo habría que interpretar la 'radicalización' de la *différance*, en qué sentido aun podría concebirse la *différance* y la desconstrucción en el estilo de la 'radicalización'.

Pero habría que retomar las cosas desde el comienzo: en el texto *La différence*, nada se dice de la imposibilidad del metalenguaje. Se suceden sí unas consecuencias en serie que afectan al concepto de escritura fonética, a la idea de *phoné* incontinentemente fonética, a aquello que

por la gramática y la lengua se constituye en una determinación de la cultura. ¿Qué justifica, entonces, sin escapar del contexto de ese texto, invocar la imposibilidad del metalenguaje? Lo que ha movilizó en lo anterior la consideración de esta declaración, lo que le ha dado aplomo a la pretensión de expresar en esos términos una cuestión o un problema que obliga a revisar el estatuto de no pocos de los filosofemas clásicos, incluido el régimen de lo que se reconoce como 'cuestión' o como 'problema'; lo que habrá justificado, en fin, la apertura que se propone a continuación, sería la apreciación elaborada desde el principio respecto de que el neografismo *différance* –al que obviamente no se le pudo llamar 'neologismo', pues no es hijo del dominio del *logos* sino de la escritura, de una que se pretende ajena a esa tradición– arrastra tras de sí la necesaria declaración de la imposibilidad del metalenguaje.

Semejante texto no es más "hablado" que "escrito", no va más contra el habla que a favor de la escritura, en el sentido metafísico de esas palabras, no más a favor de alguna tercer fuerza, sobre todo no a favor de un radicalismo del origen o del centro. (33)

Si no hay, si al parecer todo indica que nada hay a favor del habla y contra la escritura, del exacto modo en que sería simétricamente imposible la valoración inversa, o aun una tercera, que derivara en alguna de las figuras de la *Aufhebung*, o en la reiteración de un 'radicalismo del origen o del centro'; si tal fuese el caso, sería que el lugar para la querrela dinástica se habría tornado superfluo, que una herencia, la reiteración de un legado, se habría interrumpido. De aquí el 'no más metalenguaje'.

Declarar la imposibilidad del metalenguaje, no obstante, podría interpretarse también como la delación de una voluntad nihilista, de un deseo de derruir, podría tomar incluso la forma de un filosofema clásico. Se enunciarían así, en principio, una serie de reservas, de objeciones clásicas.

Esa declaración daría cabida, empero, a otras significaciones. En vista de que la metáfora concierne sólo al ente, la diferencia ontológica, sirviéndose de esta delimitación, determina que las posibilidades de la metáfora no habrán de ser establecidas por una retórica –que siempre será una meta-retórica– trayendo así a escena la ineluctabilidad de que sea el lenguaje por sí, *Behausung des Menschenwessens* [morada de la esencia del hombre], quien las establezca, sin atender por tanto a la literalidad de la metáfora para su establecimiento, literalidad que supondría la restauración del metalenguaje. (34) La declaración de imposibilidad del metalenguaje no revestiría aquí ninguno de los rasgos que podrían complicarla con las reservas clásicas: no más metalenguaje es correlativa de no más metafísica, y ello porque lo que determina esta imposibilidad es la cuestión del olvido de la diferencia ontológica. El metalenguaje sería la metafísica puesto que en ambos operan las determinaciones del ente, el olvido de la diferencia entre el ser y el ente.

No a la retirada de la metáfora sino a lo que podría en principio parecer la metáfora de la retirada. ¿No habría en última instancia, detrás de todo este discurso, sosteniéndolo más o menos discretamente, retiradamente, una metáfora de la retirada que autorizaría a hablar de la diferencia ontológica y, a partir de ésta, de la retirada de la metáfora? A esta cuestión aparentemente un poco

formal y artificial se podrá responder, también muy rápidamente, que cuando menos eso confirmaría la de-limitación de lo metafórico (no hay meta-metafórico porque no hay más que metáforas de metáforas, etc.) y confirmaría además lo que dice Heidegger del proyecto metalingüístico como metafísica, y de sus límites, o de su imposibilidad. (35)

Por otra parte:

Si esta otología fuera una monología, sería en el sentido en el que Heidegger escribe, al final de *El camino al habla*, 'Aber die Sprache ist Monolog' ("Pero el habla es monólogo"), no en el sentido idealista que atribuye al Monólogo de Novalis, citado al comienzo de la meditación, sino en el que el habla habla sola. O más bien: el habla es la única que habla, no se puede hablar de ella sin que ella hable ya, no hay metalenguaje, es la única que habla en una soledad que sólo hace posible la entre-pertenencia de un Zueinandergehören, la entre-pertenencia del uno al otro que hace de esta monología singular una auto-heterología. ¿En qué se distingue ésta de la proposición especulativa del idealismo absoluto cuya síntesis es asimismo hetero-*tautológica*? Cuestión muy temible que dejaremos abierta. (36)

Bajo la impronta de la desconstrucción derridiana, por otra parte, la declaración de la *imposibilidad del metalenguaje*, aun reiterándose, no ha obviado la necesidad de señalar los riesgos de su recuperación por la onto-teología:

Y si es necesario recordar que no hay, en efecto, metalenguaje (diré más bien que no hay fuera de -texto, que no hay nada fuera de cierto ángulo de la remarca, De la gramatología, p. 227, *passim*), no hay que olvidar que la metafísica y la onto-teología más clásicas pueden muy bien acomodarse ahí, sobre todo cuando esta proposición toma la forma de "Yo, la verdad, hablo" o "Es lo mismo por lo que el inconsciente que dice la verdad sobre la verdad, está estructurado como un lenguaje..." (37)

No son, por cierto, los únicos pronunciamientos en reserva que habrá recibido esta *imposibilidad* en los escritos derridianos. Eso sí, en su condición de filosofema no parece haber merecido los mismos análisis:

Para hablar de la imposibilidad de una objetivación absoluta, vamos a ir desde el laberinto hasta la torre de Babel. También ahí debe conquistarse el cielo en un acto de eponimia, acto que permanece aún indisolublemente ligado a la lengua materna. Una estirpe, los semitas, cuyo nombre significa un nombre -una estirpe, pues, que se llama un nombre [Sem, su epónimo]-, quiere construir una torre para alcanzar el cielo, para -así está escrito- «lograr un nombre». Esta conquista del cielo, ese logro de un punto de observación [rosh: cabeza, jefe, inicio] significa darse un nombre; y con esta grandeza, la grandeza del nombre, de la superioridad de una metalengua, pretende dominar a las restantes estirpes, a las otras lenguas: colonizarlas. Pero Dios desciende del cielo y desbarata esta empresa pronunciando una palabra: Babel. Y dicha palabra es un nombre propio similar a una voz que significa confusión [de balal, confundir]; y con ella condena

a los hombres a la multiplicidad de lenguas. Ellos deben renunciar a un proyecto de dominio mediante una lengua universal. (38)

¿Qué hace a la diferencia entre la 'radicalización' clásica y esta otra forma de la radicalidad? Una respuesta garantida a esta pregunta no puede ser ofrecida, en particular si se supone poder dar cuenta exhaustivamente de la cuestión. El riesgo de valorar en exceso algún progreso al respecto parece ser parte inseparable de suponer un progreso. (39) Habría que circunscribir las responsabilidades de la exposición, por tanto, a la necesidad de suministrar aquellas precisiones relativas a la exigencia de 'radicalización' clásica, incluyendo la problemática que le es inherente, de una parte, y a la descripción de los contrastes que la radicalidad de la desconstrucción mantiene con lo que finalmente se habrá mostrado que 'tiende a reproducirse mediante la sucesión de los desensamblamientos', (40) por la otra. Semejante limitación, inevitable desde cierto punto de vista que cree posible hacer una exposición restringida de la serie de derivaciones que genera la desconstrucción, no podrá silenciar en adelante las menciones de aquello que en cada momento demande por su gravedad una exposición de los detalles, deteniéndose necesariamente en las consideraciones que los compromisos de estos escritos habrán obligado a configurar un marco que permita tratar la desconstrucción. De hecho, semejante configuración debería haber empezado a constituirse desde las primeras páginas, y de alguna manera, por la fuerza de las cuestiones que ya se han examinado, eso es lo que habrá ocurrido. El tratamiento en principio de la limitación de la posibilidad del metalenguaje según las expresiones que ella ha tenido en Wittgenstein y en Derrida, por apartado que semejante filosofema hubiera sido juzgado, ha permitido entrever su implicación con la serie de motivos que, de la desconstrucción derridiana, se han desarrollado.

Y sobre este final se pone de relieve, de un modo explícito en Derrida, de una manera opaca en Wittgenstein, una imposibilidad que no es la del metalenguaje, aunque le concierne, como a la misma desconstrucción, bajo la forma del *double bind*, (41) tanto como a la propia gramatología. Esta imposibilidad sería constitutiva de ambas empresas: una ciencia de la escritura sin sujeción logocéntrica, y una desconstrucción que si bien se manifiesta en el siglo XX bajo signos legibles, requeriría aun de un esfuerzo mayor de explicitación. Pero es precisamente este esfuerzo el que en todos los casos estará comprendido en un círculo, ese círculo que a la vez que habilita la posibilidad de la desconstrucción de la constitución onto-teológica de la metafísica, inhibe la posibilidad de *dar (la) muerte* simplemente a la metafísica. Una misma circularidad para pensar hasta dónde es también imposible cuestionar la vocación metalingüística de la filosofía y la ciencia... sin apelar en cierto sentido a esa misma vocación.

Y esto en ambos, en Wittgenstein y en Derrida.

Notas

- (1) Haber preferido este título se habrá debido a Husserl.
- (2) Cfr. Jacques Derrida. *Lo ilegible*, en *No escribo sin luz artificial*. Cuatro. Ediciones. Valladolid. 1999. Página 64: "Ha habido muchos análisis de las relaciones entre la desconstrucción y el pensamiento de Wittgenstein. Probablemente exista algo, debe de existir, dada esta

insistencia, sobre todo de los filósofos americanos, en reconocer o en proponer las analogías. Dicho esto, por lo que yo he leído de Wittgenstein -no soy un especialista en Wittgenstein-, he visto muchas diferencias; no solamente en la argumentación, o en las referencias, sino en el estilo, la manera. Es posible que, en un cierto esquema filosófico, existan analogías, aunque, para mí, es otro mundo."

(3) Cfr. Jacques Derrida. *Posiciones*. Editorial Pre-Textos. Valencia. 1977. Página 55: "(...) la inversión que pone abajo lo que está arriba, desconstruye la genealogía sublimante o idealizante (...)". Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica-UNAM. Barcelona. México. § 38. Página 55-56: "¿Pero qué nombra, por ejemplo, la palabra 'esto' en el juego de lenguaje (8) o la palabra 'eso' en la explicación ostensiva 'Eso se llama...'? Si no se quiere provocar confusión, es mejor que no se diga en absoluto que estas palabras nombran algo.— Y curiosamente se ha dicho una vez de la palabra 'esto' que es el nombre genuino. De modo que todo lo demás que llamamos 'nombres' lo son sólo en un sentido inexacto, aproximativo. Esta extraña concepción proviene de una tendencia a sublimar la lógica de nuestro lenguaje (...)". Las cursivas se han agregado (M. N.) ¿Sería la desconstrucción, no obstante, en Wittgenstein un gesto 'incompleto'? : siguiendo con la caracterización de *Posiciones*, esta inversión sólo sería la primera fase, indispensable, pero no suficiente. Pero habría, al mismo tiempo, que prestar alguna atención a las observaciones contenidas en *Envío*, acerca de cuál sería más bien el punto de vista de Wittgenstein. Entre una perspectiva y la otra, ante la necesidad de discutir una opción, cabría señalar lo siguiente: según lo que Derrida denomina 'estrategia general de la desconstrucción', habría una primera fase imprescindible de inversión —(*Posiciones*, página 54: "(...) en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérnoslas con la coexistencia pacífica de un vis-a-vis sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos se impone al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), se encumbra".)—, fase que en Wittgenstein (*Investigaciones ...*, § 116) no alcanzaría un cumplimiento estricto —se enuncia en el sentido de una reducción, aunque luego, en el trabajo posterior realizado por la reducción, adquiere ésta un cierto progreso en términos de inversión—; pero al mismo tiempo habría que tomar en cuenta que tanto en Wittgenstein como en Derrida, la motivación del gesto desconstrutivo remitiría a lo que este último denomina 'genealogía sublimante o idealizante'. Precisamente por este rasgo es que, a la vez, se impondría alguna consideración a la observación de Derrida en *Envío* (cfr. la referencia textual de la página siguiente, y la nota correspondiente)

(4) Cfr. Jacques Derrida. *Envoi*, en *Psyché*. Editorial Galilée. París. 1987. Página 133 y siguientes.

(5) Cfr. Henry Staten. *Wittgenstein and Derrida*. University of Nebraska Press. Nebraska. 1986. Pág. 26.

(6) Cfr. Nota 1 de la página 4.

(7) Cfr. Henry Staten. *Op. cit.* Página 68.

(8) Cfr. Henry Staten. *Op. cit.* Página 65.

(9) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. 1988 Editorial Crítica-UNAM. Barcelona. México. § 108, página 123. Cfr. Henry Staten. *Op. cit.* Página 67.

(10) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Op. cit.* § 120. Página 127.

(11) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Op. cit.* § 120. Página 127.

(12) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Op. cit.* § 1 a 36. Páginas 17 a 55.

(13) Cfr. Henry Staten. *Op. cit.* Página 26.

(14) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Notas para la "Conferencia filosófica"*, en *Ocasiones filosóficas. 1912-1951*. Ediciones Cátedra. Madrid. 1997. Página 427: "El significado consiste en que la palabra refiera a un objeto. Cómo una técnica de uso es hipostasiada como un tipo de objeto".

(15) Cfr. Jacques Derrida. *De la gramatología*. Editorial Siglo XXI. Bs. As. 1971. Página 28.

(16) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. § 1. Página 19.

(17) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Op. cit.* § 1. Página 19.

(18) Cfr. Jacques Derrida. *Op. cit.* Página 12 y siguientes. Cfr. *Posiciones*. Editorial Pre-Textos. Valencia. 1977. Página 30 y siguientes. Cfr. *La doble sesión*, en *La diseminación*. Editorial Fundamentos. Madrid. 1975. Página 274 y siguientes.

(19) Cfr. Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*. 1988 Editorial Crítica-UNAM. Barcelona. México. § 133, página 133: "No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente."

(20) Cfr. Jacques Derrida. *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*. Editorial Cátedra. Madrid. 1989. Página 42.

(21) Cfr. Jacques Derrida. *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*. Editorial Cátedra. Madrid. 1989. Páginas 39 y 40.

(22) Cfr. Jacques Derrida. *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*. Editorial Cátedra. Madrid. 1989. Página 42: "Estratégico porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo".

(23) Cfr. Nota 1 de la página 2.

(24) Cfr. más adelante, la discusión acerca de la de la 'escuela de la sospecha'.

(25) Cfr. Jacques Derrida. *Posiciones*. Pre-Textos. Valencia. 1977. Página 54 y siguientes.

(26) Cfr. Jacques Derrida. *La doble sesión*, en *La diseminación*. Editorial Fundamentos. Madrid. 1975. Página 274.

(27) Cfr. Jacques Derrida. *La doble sesión*, en *La diseminación*. Editorial Fundamentos. Madrid. 1975. Página 273.

(28) Cfr. Jacques Derrida. *Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger) Dos preguntas*. Cuaderno Gris. No 3. 1998.

(29) Cfr. Jacques Derrida. *De la gramatología*. Editorial Siglo XX Argentina. 1971. Página 12.

(30) Cfr. Jacques Derrida. *Op. cit.* página 274.

(31) Cfr. Jacques Derrida. *En este momento mismo en este trabajo heme aquí*. Editorial Anthropos. Barcelona. 1989. Suplementos. No 13. Página 57: "Dicho de otro modo (el encadenamiento serial no debe ya deslizarse por medio de un "es decir" sino interrumpirse y reanudarse al borde de la interrupción por medio de un 'dicho de otro modo')".

(32) Habría en Foucault una pretensión consonante con la de Derrida. Cfr. Michel Foucault. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. México. Segunda Edición. 1986. Segunda conferencia. Página 38: "Si se me preguntase qué es lo que hago o lo que otros hacen mejor que yo, diría que no hacemos una investigación de estructura. Haría un juego de palabras y respondería que hacemos investigaciones de dinastía. Diría, jugando con las palabras griegas *δυναμεις δυναστεια*, que intentamos hacer aparecer aquello que ha permanecido hasta ahora más escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder."

(33) Cfr. Jacques Derrida. *La doble sesión*, en *La diseminación*. Editorial Fundamentos. Madrid. 1975. Página 273.

(34) Cfr. Jacques Derrida. *Le retrait de la métaphora*, en *Psyché*. Editorial Galilée. París. 1987. Página 85: "Al enunciar no literalmente la condición de la metafóricidad, libera tanto la extensión ilimitada como la retirada de aquélla. (...) Como se dice al comienzo de *das Wesen der Sprache*, no más metalenguaje, no más metalingüística, así, pues, no más metarretórica, no más metafísica. Siempre una

metáfora más en el momento en que la metáfora se retira ensanchando sus límites.”

(35) Cfr. Jacques Derrida. *Op. cit.* Página 86.

(36) Cfr. Jacques Derrida, *El oído de Heidegger*, en *Políticas de la amistad*. Editorial Trotta. Valladolid. 1994. Página 404.

(37) Cfr. Jacques Derrida. *Posiciones*. Editorial Pre-Textos. Valencia. 1977. Página 114.

(38) Cfr. Jacques Derrida. La metáfora arquitectónica, en *No escribo sin luz artificial*. Cuatro. Ediciones. Valladolid. 1999. Página 138.

(39) Cfr. el epígrafe de Wittgenstein a las *Investigaciones filosóficas*: “*Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser ausschaut, als er wirklich ist*” (En resumidas cuentas, es propio del progreso el de que por sí aparente ser más grande de lo que verdaderamente es)

(40) Cfr. Mauricio Ferraris. *Envejecimiento de la “escuela de la sospecha”*, en G. Vattimo – Rovatti, P. A. (eds.). *El pensamiento débil*. Cátedra. 2000. Páginas 169 a 191.

(41) Habría innumerables referencias para explicitar la relación del *double bind*: refiriéndose a la ‘gramatología’, en el *Exergo de De la gramatología*. Siglo XXI. Bs. As. 1971. Página 8, dice: “*Quisiéramos sugerir de manera particular que, por necesaria y fecunda que fuese su empresa (la de la gramatología) e incluso si, en la hipótesis más favorable, superara todos los obstáculos técnicos y epistemológicos, todas las barreras teológicas y metafísicas que la han limitado hasta el presente, una ciencia de la escritura semejante corre el riesgo de no nacer nunca como tal y con ese nombre. De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo. Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su fin.*”

Por otra parte, en *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos. Barcelona. 1989. Página 386: “*Ahora bien, todos estos discursos destructores (los de Freud, Heidegger, Nietzsche) y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella quería cuestionar.*”

Cfr., por otro lado, Mauricio Ferraris. *Op. cit.* Páginas 169 a 191: “*(...) la «filosofía concebida como género de escritura» y, por ende, como invención, significa en la perspectiva de Derrida la instauración de una relación de double bind con la tradición filosófica: por una parte, se renuncia a la esperanza de superar, con un desenmascaramiento radical, la «metafísica»; por otra, el juego y las transformaciones terminológicas introducidos en esa misma tradición permiten eliminar el carácter perentorio de dicha metafísica (carácter que, por el contrario, tiende a reproducirse mediante la sucesión de los desenmascaramientos).*”

Narrar lo inenarrable El gulag, según Chalamov (*)

Pierre Lepape (**)

¿La experiencia en los campos de concentración es inenarrable?, se pregunta Luba Jurgenson en un ensayo que acaba de publicarse. (1) Su conclusión, basada principalmente en el análisis de los grandes relatos suscitados por los campos de concentración -nazis y estalinistas- puede resultar paradójica: precisamente, por ser la experiencia de los campos inenarrable, ésta suscitó algunas de las obras maestras más auténticas de la literatura contemporánea: *La especie humana* de Robert Antelme, *Si esto es un hombre* de Primo Levi, *L'univers concentrationnaire* de David Rousset o *Le Monde de pierre* de Tadeusz Borowski inventan una nueva escritura. Lo mismo sucede con *Relatos de Kolyma* de Varlam Chalamov, disponible finalmente en su versión completa y en la estructura deseada por su autor. (2)

Robert Antelme, de regreso de Buchenwald en 1945, había sido el primero en señalar la trágica brecha que existía entre la voluntad de los sobrevivientes de hablar y ser escuchados y “la distancia que descubríamos entre el lenguaje del que disponíamos y esa experiencia que para la mayoría de nosotros se prolongaba en nuestro cuerpo. Apenas comenzábamos a contar, nos sofocábamos. A nosotros mismos, lo que teníamos para decir comenzaba entonces a parecernos inimaginable”. (3)

Chalamov insiste también en esta incapacidad de la lengua, corriente o literaria, para dar cuenta de una forma veraz de lo vivido: “¿En qué lengua dirigirme al lector? Si privilegiara la autenticidad, la verdad, mi lengua sería pobre, indigente. Las metáforas, la complejidad del discurso aparecen en cierto grado de la evolución y desaparecen cuando ese grado se traspone en sentido inverso. Desde este punto de vista, el siguiente relato está condenado inevitablemente a ser falso, inauténtico. Ni una sola vez me detuve en un pensamiento. El sólo hecho de intentarlo me provocaba un dolor realmente físico. Ni una sola vez durante todos esos años admiré un paisaje: si algo conservo en mi memoria, se trata de un recuerdo más tardío. (...) ¿Cómo recobrar ese estado y en qué lengua contarlos? El enriquecimiento de la lengua implica el empobrecimiento del aspecto factual, verídico del relato”.

Lo narrado en *Relatos de Kolyma* no se presenta pues como un testimonio o una fotografía de la realidad de los campos del extremo norte de Siberia; menos aun como una reflexión sobre la humanidad y la inhumanidad. Milagrosamente de regreso a la vida, Chalamov retrotrae

su memoria hacia la muerte para intentar reconstruir y hacer sentir la increíble verdad. Y encontrar las palabras para acercarla.

Tal como exactamente señala Luba Jurgenson, existe en algunos sobrevivientes un verdadera "hambre" de contar, que Primo Levi relaciona explícitamente con la obsesión por la comida que conocieron las víctimas: "Estas palabras extrañas se habían grabado en nuestras memorias como en una cinta magnética vacía, virgen; de la misma manera en que un estómago hambriento asimila rápidamente incluso un alimento indigesto. Esto no nos ayudó a recordar su significado; para nosotros no lo tenía. Era también el equivalente mental de nuestra necesidad física de alimento la que nos llevaba a buscar restos de papa en los alrededores de las cocinas: algo más que nada, mejor que nada. El cerebro subalimentado sufre también un hambre específica". (4)

En la obra de Varlam Chalamov, el surgimiento de la palabra, la posibilidad del verbo, están más frecuentemente ligadas al tema del pan robado, es decir, de la muerte prometida, del desmoronamiento final del cuerpo. Como en el admirable relato que dedica a la agonía del poeta Ossip Mandelstam, muerto en 1938 en un campo de tránsito de Vladivostok: "El poeta se moría desde hacía tanto tiempo que había dejado de comprender qué era la muerte. A veces, una idea simple y consistente se abría camino a través de su cerebro, dolorosa y casi palpable: le habían robado el pan que había puesto debajo de su cabeza. Esta idea espantosa le quemaba, al punto que estaba dispuesto a discutir, jurar, pelearse, buscar, demostrar. Pero no tenía fuerza para hacerlo y la idea del pan desaparecía...".

Es en la proximidad de la muerte, del pan que se ha vuelto finalmente inútil, cuando las palabras se libran de su poder de engañar, seducir, convencer, para valerse sólo de lo que dicen. Cuando murió Mandelstam -cuenta Chalamov- recién se le eliminó de las listas dos días más tarde. "Durante dos días, sus ingeniosos vecinos lograron recibir la ración del muerto en la distribución cotidiana de pan; el muerto levantaba los brazos como una marioneta". Los *Relatos de Kolyma* prolongan el gesto póstumo del poeta: ofrecer a nuestra saciedad, más allá de la muerte, algunas migajas de alimento vital, de poesía verdadera extraída de lo más profundo de la experiencia humana.

Nacido en 1907, Chalamov fue detenido por primera vez en 1929, por haber difundido el "Testamento de Lenin", esos apuntes donde el jefe soviético mostraba su preocupación especialmente por la creciente influencia de Stalin y de sus métodos sobre el aparato del partido. Luego de dos años de prisión, es detenido nuevamente en 1937 por "trotskista" y condenado a cinco años de campo de concentración en los "yacimientos disciplinarios" de Kolyma, esas cárceles pavorosas, en el extremo septentrional de Siberia: decenas de miles de prisioneros hambrientos obligados a trabajar en la extracción de oro y metales preciosos, noche y día, con temperaturas que alcanzaban a menudo los cuarenta grados bajo cero. Cumplidos los cinco años, es condenado nuevamente, esta vez a diez años, por "propaganda antisoviética". Un médico le salva la vida en 1949 incorporándolo como ayudante de enfermería en uno de los hospitales de enfermos terminales de Kolyma. Allí permanecerá hasta la muerte de Stalin, antes de ser autorizado a regresar a Moscú y de ser rehabilitado finalmente en 1956.

Hasta su muerte en 1982, Varlam Chalamov no dejaría de preguntarse; a través de sus poemas, relatos, ensayos, etc., sobre la monstruosa realidad de los campos de concentración, menos para extraer lecciones de política, siempre circunstanciales, que para explorar la realidad desnuda de lo que Antelme denominaba "la especie humana": su crueldad sin límites, tranquila, planificada, perfectamente insensible, pero también su increíble resistencia, su extraordinaria capacidad para sobrevivir, aun sin la menor esperanza. "No es la mano lo que transformó al mono en hombre; no es el cerebro ni tampoco el alma: hay perros y osos que actúan más inteligentemente y de manera más moral que el hombre. En una época, en condiciones semejantes para todos, el hombre se convirtió en el más sólido, el más resistente desde el punto de vista físico, de todos animales".

A diferencia de Soljenitsyn, profundamente espiritualista y que no duda a veces en hacer de la negación del cuerpo una condición de la libertad del alma, Shalamov insiste en la total inutilidad del saber adquirido durante esa estadía en el infierno. Es un saber que aumenta el sufrimiento de estar también completamente ligado a la impotencia de actuar. Lo único que se sabe realmente -señala- es que el saber sólo sirve para hacernos ver claramente nuestra destrucción. Ya no hay objeto del saber, porque ya no hay sujeto para pensarlo. El único pensamiento se confunde con la necesidad: comer. En la obra de Chalamov, el hombre y el mundo están como petrificados, transformados en pedazos de hielo que ningún deshielo parece poder derretir. La imagen inversa se observa en la obra de Tadeusz Borowski, donde el mundo, para un sobreviviente de Auschwitz, parece destinado a la desintegración líquida: "Pienso que el Universo se escurre en el vacío como el agua entre mis dedos y que un día, tal vez hoy, tal vez solo mañana, tal vez dentro de años luz, desaparecerá allí sin retorno, como si hubiese sido construido no con una materia sólida, sino con un sonido fugaz". Y el narrador sueña con escribir un libro que sería como una piedra tallada arrojada a ese mundo líquido. (5)

La experiencia de la inhumanidad, vivida hasta sus límites extremos -el sufrimiento, el embotamiento, la ausencia de todo pasado y de todo futuro, la mineralización del pensamiento, el egoísmo furioso de la supervivencia, la muerte prometida a cada instante, la abolición de toda ley moral- sólo permite que subsista lo esencial del hombre que no puede -y tal vez no debiera- decirse: "Allá, nunca comprenderán, no pueden. Todo lo que les parece importante, sé que es insignificante. Lo que es importante para mí, lo poco que me ha quedado, no pueden comprenderlo ni compartirlo. Un hombre no debiera conocer lo que yo he conocido, ni siquiera saber que existe". Chalamov agrega: "¿Cómo contar lo que no puede ser contado? Es imposible encontrar las palabras. Morir tal vez habría sido más sencillo".

El acto de escribir se ubica frente a frente con la muerte. El autor de *Relatos de Kolyma* ya no pertenece por entero al mundo de los vivos, es un resucitado que intenta construir un puente de palabras entre dos universos extraños, y sin embargo muy reales. Sólo la escritura puede realizar este viaje de la muerte a la vida, esta transgresión del secreto. En la más grande de las soledades.

Escribir sobre *Kolyma*, es ante todo renunciar al tiempo lineal de la cronología, del antes y el después, de la causa y el efecto, del desarrollo

continuo de la historia, todas esas referencias evidentemente ignoradas por quienes están condenados a vivir en la locura de una sucesión de instantes. Los relatos de Chalamov mezclan hechos acontecidos a lo largo de sus veinte años de prisión, lugares, estaciones, rostros. Por eso no escribe siempre en primera persona (no redacta sus memorias); adopta a menudo el nombre y la personalidad de otros detenidos: los presidiarios ya no son individuos, son a menudo tan intercambiables como sus verdugos, quienes además, cuando no son fusilados durante la sucesión de "purgas", se encuentran a veces entre ellos. El "yo" o el "él" de los relatos remite apenas a una historia: a un montoncito de huesos recubierto de piel, el vientre vacío, las manos quemadas por el hielo y por la pala, el cuerpo enfermo comido por los piojos, la cabeza vacía de todo pensamiento y de todo sentimiento, que espera el instante de morir, cuando no lo desea.

A estos relatos, a veces muy cortos, escritos en forma de cuentos, poemas en prosa, fragmentos de recuerdos, Chalamov no se limita a proporcionarles una extraordinaria eficacia dramática, a fuerza de moderación, autenticidad y presencia poética; la grandeza de su libro, la conmoción que provoca provienen también de su composición, del modo en que organizó el juego de los fragmentos. El lector tiene la sensación de girar incansablemente en círculo, en el vasto desierto helado de una prisión sin salida, sin otra ley que la de la fuerza. Ronda infernal cuyo movimiento no se interrumpió con la liberación del escritor y su regreso a Moscú entre la gente "normal". Kolyma está siempre presente, en su cuerpo herido, en sus pesadillas diurnas y nocturnas, en la voluntad de escribir, en la mano deformada que sostiene la pluma, en la incompreensión de quienes lo rodean, y que, poco a poco, lo abandonan. Primo Levi, como se sabe, prefirió el suicidio a este suplicio prolongado indefinidamente.

Pero Chalamov quería también transmitir un mensaje. El centro de sus *Relatos de Kolyma* está conformado por una serie de *Ensayos sobre el mundo del crimen*. En los campos de concentración, asistió a una verdadera toma del poder por los delincuentes comunes que habían sido sistemáticamente mezclados con los prisioneros políticos. Los que Chalamov denomina "los truhanes" no se limitaron a robar los magros tesoros -ropa, comida, medicamentos- de sus compañeros de infortunio; se convirtieron en los amos de los funcionarios del poder, los militares, los guardias, los médicos. A fuerza de amenazas, corrupción, crímenes sangrientos, se transformó Kolyma en la inmensa escuela de la criminalidad triunfante. Ya Chalamov, mucho antes de la caída del comunismo, afirmaba que esta criminalidad estaba envenenando a la sociedad rusa en su conjunto y transformándola en un inmenso campo de batalla entre bandas rivales, bajo el signo del miedo.

Para el escritor también es una manera de recordar que si Kolyma es efectivamente "el otro mundo", el de lo absoluto, la crueldad y la desesperanza, ese "otro mundo" pertenece también al nuestro, como la noche pertenece al día. Definitivamente.

Notas

(*) Artículo publicado en *Le Monde diplomatique* edición española, año VII, nº 98 diciembre 2003 y cedido gentilmente a *Análisis del Litoral*.

(**) Escritor, autor -entre otras obras- de *Pays de la littérature: du serment de Strasbourg à l'enterrement de Sartre*, Seuil, París, 2003.

(1) Luba Jurgenson, *L'expérience concentrationnaire est-elle indicible?*, Editions du Rocher, París, 2003.

(2) Se refiere a la edición en francés de la obra de Chalamov, *Récits de la Kolyma*, traducida del ruso por Sophie Benech, Catherine Fournier y Luba Jurgenson, Verdier, 2003. Versión en castellano: Varam Chalamov, *Relatos de Kolyma*, Mondadori, Barcelona, 1997. Ediciones de las otras obras mencionadas: Robert Antelme, *La especie humana*, Arena Libros, Libros del Último Hombre, Madrid 2001; Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Editorial Muchnik, Barcelona; David Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Hachette, 1993; Tadeusz Borowski: *Le Monde de pierre*, Christian Bourgois, París, 2002

(3) R. Antelme, *op. cit*

(4) Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Turín, 1991.

(5) T. Borowski, *op. cit*.

Tramas

J.L. Borges: tres cuentos, una dialéctica con el Otro

Guy Trobas

Fue al leer Borges, siguiendo el hilo de las figuras del Otro -a quien se dirige en sus escritos-, que encontré en *Los artificios*, la serie de relatos que forman la segunda parte de sus *Ficciones*, (1) tres cuentos que me parecieron plantear la misma problemática. Más precisamente, se trata de una problemática que el analista, en su práctica, encuentra a nivel de las relaciones del sujeto con el Otro.

Dichos cuentos son los siguientes: *La forma de la espada*, escrito en 1942; *Tema del traidor y del héroe*, redactado un año y medio después; y *El sur*, de 1953. Podemos observar que estos relatos forman parte de un conjunto de cuentos que, en la obra de Borges, incluyen temas, alusiones y hasta datos que se refieren a varios elementos de su biografía, y de su autobiografía.

En *La forma de la espada*, el relato hecho por el personaje llamado *el Inglés*, que al principio aparece como un personaje heroico, concierne la lucha de los irlandeses por la independencia de Irlanda. Tal tema puede despertar nuestra atención en la medida en que no solamente es Borges mismo quien está en la posición de interlocutor del Inglés sino que, justamente, sabemos que dentro de la galería de los hombres famosos de la familia de Borges, hubo dos héroes militares a quienes admiraba. En particular, uno era el coronel Isidoro Suárez, su bisabuelo materno, quien desempeñó un valiente papel en la batalla de Junín, es decir, en la "Guerra de independencia". Un detalle más: es sólo con su espada -objeto insistente en los cuentos de Borges-, que Isidoro Suárez embistió al enemigo a caballo, a la cabeza de su tropa. Quizás podamos aún destacar dos detalles en esta perspectiva biográfica. Primero, el Inglés -a quien "*todos en Tacuarembó le decían 'el Inglés de la Colorada'*"- es, en realidad, un irlandés. Segundo, este supuesto Inglés contó su historia no sólo en inglés y en español, sino también en portugués. Pues el inglés se refiere a la abuela materna inglesa de Borges y la lengua portuguesa constituye el tercer idioma hablado en su linaje, puesto que esa abuela se casó con el hijo de un militar de la marina real portuguesa, otro héroe de la guerra civil: el coronel Francisco Borges.

En *Tema del traidor y del héroe* (este tema se trata también en el cuento precedente) encontramos de nuevo el contexto irlandés, un contexto de rebeldía a principios del siglo XIX, que anuncia la lucha armada de liberación del siglo XX. Tal insistencia nos evoca, por supuesto, cierta división de Borges, que él mismo reconoció, entre el hombre de los

libros, de la lectura y la escritura, y el hombre de acción, que no quería ser pero al cual envidiaba una muerte heroica.

En *El sur*, en cambio, las cosas son mucho más claras. La primera parte cuenta su accidente de 1938, con sus consecuencias clínicas graves. *"Es mi mejor cuento y la primera parte es autobiográfica"*, dijo Borges en 1985; además, añadió que hubiera podido desear la muerte que pone en escena en la segunda parte. (2)

Si presentamos aquí algunos ecos biográficos que nos sugieren esos tres cuentos, no es para justificar que la problemática que vamos a circunscribir podría constituir la del sujeto Borges en su relación con el Otro. Es, al contrario, para marcar que no iremos en esta dirección a pesar de la seducción que aquellas resonancias biográficas puedan producir. Esta dirección corresponde a las derivas, más o menos delirantes, de lo que solemos llamar *el psicoanálisis aplicado*, cuya pertinencia, en realidad, se limita –como lo subrayó Lacan– a los sujetos vivos y que hablan. Dejaremos, entonces, dichos ecos en su estatuto de fuentes de inspiración.

Nuestra orientación de lectura apunta más bien a servirse del genio de un autor, Borges, de su arte para combinar fineza analítica y concisión estilística en sus descripciones de situaciones, para observar cómo puede tratar temas, imaginar lazos, relaciones, que aclaran, vuelven más comprensibles o verifican, a su manera, nociones y conceptos psicoanalíticos. Así, pensamos que dichos cuentos, al ofrecernos tres variaciones dramáticas de una misma problemática –más allá de sus varias diferencias– nos proponen tres posibilidades de entender cierta posición del sujeto neurótico en su relación con el Otro, tres modalidades para dar un relieve vivo a los conceptos, es decir, abstracciones, que solemos manejar. En cierta manera, la creación literaria puede añadir un aporte pertinente a la clínica para evitar que nuestro manejo de los conceptos se corte, se separe de lo que lo justifica: la subjetividad de los seres humanos vivos.

Volvamos ahora a nuestros tres cuentos. En primer lugar, los examinaremos uno por uno. Resumamos el primero: *La forma de la espada*, cuyo título es una verdadera metonimia, ya que se trata de una cicatriz que una espada dejó sobre un rostro.

En el transcurso de un viaje por el Norte de la Argentina, Borges encuentra al Inglés en su finca, la cual resultó ser una especie de hazaña puesto que su dueño logró transformar aquellas tierras inhóspitas gracias a su fuerza de trabajo y a su don de mando. Después de la cena, ambos beben silenciosamente, y cuando Borges se da cuenta de que está borracho, se atreve a interrogar al Inglés acerca de la cicatriz de su rostro. Sigue lo que el Inglés cuenta.

En el contexto de su lucha por la independencia, encuentra un buen afiliado, *"un tal John Vincent Moon"*. Leamos cómo lo describe: *"Era flaco y fofo a la vez; daba la incómoda impresión de ser invertebrado (...) el materialismo dialéctico le servía para cegar cualquier discusión. (...) Afirmaba que la revolución está predestinada a triunfar. Yo le dije que a un gentleman sólo pueden interesarle causas perdidas. (...) El nuevo camarada no discutía: dictaminaba con desdén y con cierta cólera"*.

En los acontecimientos que siguen, el Inglés y Moon caen en una trampa. El primero mata a un hombre y arriesga su vida para salvar al segundo, quien revela su cobardía. *"Moon -dice el Inglés- estaba inmóvil, fascinado y como eternizado por el terror (...) la pasión del miedo lo*

invalidaba (...) comprendí que su cobardía era irreparable (...) para mostrar que le era indiferente ser un cobarde físico, magnificaba su soberbia mental". Luego, mientras la situación de los conspiradores y rebeldes se vuelve fatal, ocurre... lo que suele ocurrir: Moon traiciona al Inglés negociando su detención a cambio de su seguridad personal y los medios para huir a Brasil. Sin embargo, el Inglés tiene suficiente tiempo para agarrar a Moon antes de que los soldados lo detengan y, arrancando un *alfanje* en forma de media luna, *"le rubriqué en la cara, para siempre, una media luna de sangre"*.

Por supuesto que, al leer esta frase, casi al final del cuento, descubrimos la inversión, el vuelco sorprendente al cual nos conducía Borges –el escritor– con respecto a la figura del Inglés que, en la mayor parte de la conversación con Borges –el interlocutor–, aparecía como heroica, como una encarnación condensada de lo que llamamos *ideal del yo* y *superyó*. Frente a esta figura, Borges escritor colocaba a Borges interlocutor en una posición de sujeto humilde, sometido, desvalorizado, cuya inhibición sólo se disuelve en la embriaguez.

De modo que el vuelco en el que desemboca el discurso del Inglés, la revelación de que, en realidad, no es él el revolucionario sino el traidor (Moon), es una revelación que lo destituye de su primera posición, de su semblante ideal de figura valiosa. Cae la máscara del heroísmo y, en cierta manera, ¿podríamos decir que aquí Borges interlocutor tiene una función destituyente?, ¿podríamos sostener que, en la lógica que despliega este cuento, el momento de la revelación de la impostura previa verifica –ya que ocurre mediante la confesión misma del Inglés– su consentimiento a dicha destitución que vale aquí como una castración simbólica?

Respondemos: no. ¿Por qué? Porque las últimas frases del Inglés recubren, ocultan, cancelan tal consentimiento a la castración, colman la falla que hubiera podido abrirse en su subjetividad. Leamos lo que dice: *"Le he narrado la historia de este modo para que usted la oyera hasta el fin. Yo he denunciado al hombre que me amparó: yo soy Vincent Moon. Ahora desprécieme"*.

¿Qué observamos aquí? Está claro que el Inglés, en vez de padecer su culpabilidad, en lugar de derrumbarse o solicitar una forma de absolución, o aún, de someterse a un juicio, a comentarios punitivos, recupera una posición de dominio. La recupera, primero, al confesar el cinismo del artificio de su discurso, a saber que lo ordenó de tal modo que el oyente no lo interrumpa; y, segundo, recupera dicha postura maestra al hacerse, él mismo, el juez que juzga, decide el castigo y lo plantea como una orden: *"Ahora desprécieme"*. En otros términos, en vez de dejar abierto el campo de la palabra al otro, Borges interlocutor lo cierra, guarda la última palabra, significa que no hay nada que añadir.

Para decirlo de una manera, digamos, más psicoanalítica, es precisamente en ese momento que puede producirse el efecto destituyente de la castración simbólica –respecto a una postura de identificación con el héroe ideal– y que, como dice Lacan en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, (3) el Otro puede servirse de ella (dicha castración destituyente); cuando el Inglés impide tal efecto, impone un cortocircuito.

Reconocemos aquí la problemática del rechazo específico de la castración que Lacan atribuye al sujeto neurótico: *"Lo que el neurótico*

no quiere, y lo que rechaza encarnizadamente hasta el final del análisis, es sacrificar su castración para el goce del Otro..."

Veamos ahora cómo Borges, en *Tema del traidor y del héroe*, nos sugiere de nuevo tal problemática o, mejor dicho, cómo podemos leerla, evidenciarla en el cuento.

Eliminando los adornos y otros juegos laberínticos de este cuento, que tienen, por supuesto, su propio interés, destaquemos el hilo dramático del relato. El bisnieto del "heroico" y "glorioso" Fergus Kilpatrick, capitán de un grupo de conspiradores irlandeses que murió asesinado en vísperas de una rebelión victoriosa, prepara una biografía de su bisabuelo. Se da cuenta de que la historia oficial presenta facetas enigmáticas, entre otras: varios signos que anunciaban el asesinato. Este bisnieto investiga el asunto y logra descifrar el secreto de la muerte de Kilpatrick.

El verdadero acontecimiento, una vez restablecida la historia, es el siguiente: Poco antes de la rebelión victoriosa, los conspiradores se dieron cuenta de que había un traidor entre ellos. Kilpatrick encomendó a James Nolan, su más antiguo compañero, traductor al gaélico de Shakespeare, el descubrimiento del traidor. Cuatro días antes de la rebelión, en el último conclave, Nolan anunció y demostró la traición de Kilpatrick: era éste el traidor. Los conjurados lo condenaron a muerte y, como presidente, Kilpatrick firmó su propia sentencia, pidiendo que su castigo no perjudicara a la patria. Su compañero Nolan propuso una modalidad de ejecución que tomara en cuenta la idolatría de Kilpatrick, que no pudiera comprometer la rebelión y, al contrario, ayudara a la emancipación, a saber: mandarlo matar a manos de "un asesino desconocido, en circunstancias deliberadamente dramáticas, que se grabarán en la imaginación popular". El héroe-traidor "juró colaborar en ese proyecto que le daba la ocasión de redimirse".

Es así que el proyecto tomó, primero, la forma de representaciones teatrales de masa, inspiradas en Macbeth y Julio César, en las cuales Kilpatrick "pronunció palabras patéticas", actuó para reflejar la gloria, todo siendo prefijado por Nolan. Pero también aquí, como lo escribe Borges, Kilpatrick "más de una vez enriqueció con actos y palabras improvisadas el texto de su juez", es decir, Nolan. Por fin, el "populoso drama" concluyó con "un balazo anhelado" en el pecho del traidor-héroe.

En este punto se acaba el relato del acontecimiento, pero el destino de Kilpatrick sigue: el bisnieto elige inscribirse en la leyenda: "resuelve silenciar el descubrimiento" y dedica su biografía a la gloria del héroe.

Ahora bien ¿qué podemos apuntar en este hilo dramático, que pone de nuevo en escena este tema del héroe y del traidor pero con una tensión subjetiva suplementaria respecto a *La forma de la espada?*, puesto que aquí se trata del mismo personaje que presenta realmente las dos caras opuestas: Kilpatrick.

En primer lugar, observemos que la caída del jefe, del amo, de un amo en posición evidente de "ideal del yo" para sus compañeros y, más allá, para todo un pueblo, es una caída parcial, transitoria, y en realidad sospechosa. No solamente Kilpatrick permanece como un héroe para el pueblo, sino también se vuelve un héroe para sus compañeros al aceptar el proyecto de Nolan como medio de redención, y al cooperar de tal modo que su castigo se vuelva una pieza maestra del triunfo de la rebelión.

Sin embargo, en segundo lugar, es posible argumentar que hay un momento en el que Kilpatrick está verdaderamente destituido y parece consentir, luego de la acusación de Nolan, a que -según la ya mencionada expresión de Lacan- "el Otro pueda servirse de su castración". En realidad, nos parece difícil sostener tal argumento, y diremos, al contrario, que Kilpatrick no sacrifica su destitución-castración a la merced del Otro en la medida misma que fue él mismo quien la fomentó, quien la planeó para fortalecer el ideal que está edificando más allá de su muerte, es decir, para la historia. Aparece aquí, para referirse a *Kant con Sade* de Lacan, el revés de la operación sadiana de la segunda muerte con el borrado de toda huella del sujeto, hasta de su nombre: Kilpatrick prepara su segunda vida, su vida legendaria en la memoria del pueblo.

Lo que nos permite argumentar tal tesis es, primero, el modo según el cual Kilpatrick se convierte, precisamente mediante su compañero íntimo, Nolan, en el agente del descubrimiento de su traición. Segundo, notamos que Kilpatrick no sólo manifiesta su deseo de no perjudicar a su patria, sino que desempeña un papel decisivo para el éxito del proyecto de Nolan, un proyecto que justamente le garantiza una muerte heroica.

En otras palabras, este cuento nos presenta una fórmula singular del héroe: no como producto de una contingencia, de un encuentro, sino más bien el héroe que logra ser el amo de su destino heroico y que para esa realización maneja el semblante de su caída, la maneja como un cebo, un señuelo dirigido al Otro.

Aquí podemos enfatizar una perspectiva que enlaza los dos cuentos y que concierne a la dialéctica de la castración entre el sujeto y el Otro. Se trata, más precisamente, del modo según el cual un sujeto puede superar la aparentemente inevitable castración viniendo del Otro, a saber mediante una maniobra, una iniciativa que produce un vuelco en dicha dialéctica, un vuelco que haría del sujeto el amo de la castración. ¿Cómo? Justamente, en la medida misma en que dicho sujeto, al fomentar el proceso que desembocaría en su supuesta producción, fomenta el cebo que engañaría al Otro, que le haría creer que es castrado, y así, de este modo, poder desarmarlo.

En *El sur*, la problemática que ya hemos circunscrito puede no aparecer en una primera lectura. No obstante, si consideramos que en este cuento la función del Otro está ocupada, cumplida, por el amo absoluto, es decir, la muerte, entonces esta problemática se vuelve más nítida.

Como lo dijo Borges en varias ocasiones, este cuento puede dividirse en dos partes. En la primera, a través del personaje central, Juan Dahlmann, Borges relata con pequeñas modificaciones cómo se hirió gravemente la frente: "Dahlmann habría conseguido, esa tarde, un ejemplar descabalado de *Las mil y una noches* de Weil; (...) ávido de examinar ese hallazgo, no esperó que bajara el ascensor y subió con apuro las escaleras; algo en la oscuridad le rozó la frente (...) En la cara de la mujer que le abrió la puerta vio grabado el horror, y la mano que se pasó por la frente salió roja de sangre". En esta parte, Borges insiste también en los datos clínicos que siguieron: en casa, ocho días de fiebre, pesadillas, débil estupor; luego, el sanatorio, "(...) en los días y noches que siguieron a la operación pudo entender que apenas había estado, hasta entonces, en un arrabal del infierno". Esta parte concluye con el

anuncio hecho por el cirujano de que Dahlmann podría ir a convalecer en una estancia en el sur, una casa que le venía de su abuelo materno, más precisamente: que había logrado salvar.

La segunda parte del relato empieza en el coche que lleva a Dahlmann del sanatorio a la estación Constitución; sigue con la espera en dicha estación, y luego el viaje como tal: el libro de *Las mil y una noches*, dejado de lado al provecho de las visiones desde la ventanilla del tren, la sensación del hecho de ser, el goce tranquilo del almuerzo, la ensoñación en el atardecer, y la noticia de que deberá bajar del tren en una estación un poco anterior a la de siempre. Es así que Dahlmann sale caminando de una estación apenas conocida, *"aspirando con grave felicidad el olor del trébol"*, y llega a un almacén donde resuelve cenar, y donde va a anudarse el drama del cual saldrá, si no muerto, por lo menos prometido a la muerte, ya que, como lo precisó Borges, no se podía imaginar otra conclusión en la pelea final.

En una primera aproximación, está claro que este cuento pone en juego una elección entre dos modos de fallecimiento, entre dos muertes. A decir verdad, es Borges quien introduce aquí el tema de la elección respecto de la muerte, en las primeras líneas del cuento: *"(...) en la discordia de sus dos linajes [un abuelo paterno que era un pastor, y el abuelo materno que era militar y que murió, heroicamente, lanceado], Juan Dahlmann (tal vez a impulso de la sangre germánica) eligió el de ese antepasado romántico, o de muerte romántica"*.

Ahora nos proponemos comparar ambos modos de fallecimiento. El primero está anunciado por una fórmula que vale como un verdadero refrán: *"Ciego a las culpas, el destino puede ser despiadado con las mínimas distracciones"*. La distracción, en este cuento, es lo que tiene, en el psicoanálisis, el estatuto de la formación del inconsciente que llamamos "acto fallido". Es un acto fallido, facilitado por la precipitación de Dahlmann, quien produce la herida y sus consecuencias casi mortales. En la medida en la que un acto fallido implica un deseo, podemos suponer, por lo menos, que dicho deseo tiene que ver con la implicación subjetiva de Dahlmann en la lectura del famoso libro que, como sabemos, trata, entre otras cosas, del placer y del goce. Quizás, podríamos decir que el destino no es tan ciego a las culpas y, por lo tanto, al sentimiento de culpabilidad, más precisamente, como lo expresa Freud, a la necesidad de castigo

Sin ir más allá en el análisis del acto fallido de J. Dahlmann -no es un sujeto vivo que nos habla-, podemos, sin embargo, apuntar que esta primer forma de fallecimiento posible corresponde a un modo según el cual al sujeto se le escapa algo, se le escapa el dominio de su realidad, y por ello se presenta dividido, simbólicamente castrado. ¿Y qué podríamos decir de su Otro en tal coyuntura? Pues, en el relato está encarnado por un libro, el de *Las mil y una noches*, con el que el sujeto está imaginariamente dialogando en nombre de su implicación, de su deseo que se encuentra así captado. Por consiguiente, lo que Borges pone en escena en esta parte del cuento es un sujeto que escapa de la muerte, una muerte en cierta manera proporcionada por el deseo inconsciente en tanto que deseo del Otro, es decir aún una muerte en la que el sujeto se ofrece, al Otro (sin saberlo) en la castración que lo hace deseante, que lo hace sujeto sujetado a su deseo.

Verifico este registro del no saber, respecto de la muerte, en la siguiente frase del cuento: *"Las miserias físicas y la incesante previsión de las malas noches no le habían dejado pensar en algo tan abstracto como la muerte"*.

El segundo modo de morir está planteado al final de la segunda parte del cuento. Pero, ya al comienzo de la escena, en el almacén, sabemos que entramos en otra coyuntura, puesto que dos signos nos permiten anticipar el fin trágico de lo que se anunciaba como una convalecencia, un renacimiento; son dos signos que también nos sugieren que Dahlmann está, si se puede decir, en otra postura que cuando subía la escalera, una postura menos "inocente", más atenta.

Primero, al llegar al almacén, Dahlmann *"(...) creyó reconocer al patrón; luego comprendió que lo había engañado su parecido con uno de los empleados del sanatorio"*. Segundo, una vez acomodado en el almacén, Dahlmann *"(...) abrió el volumen de Las mil y una noches, como para tapar la realidad"*, es decir, precisamente el uso que este libro tuvo, pero inconscientemente, en el acto fallido.

Ahora bien, examinemos la coyuntura que arma el drama. Distinguiremos cuatro momentos. El primero es el momento de la provocación por los tres "muchachones" que agreden a Dahlmann con bolitas de miga y que se burlan de él. Este prefiere ignorarla. Borges escribe: *"Dahlmann se dijo que no estaba asustado, pero que sería un disparate que él, un convaleciente, se dejara arrastrar por desconocidos a una pelea confusa. Resolvió salir"*. Dicho de otro modo, Dahlmann decide sustraerse del intento de los "compadritos" de establecer con él una relación de desafío fálico, decide evitar la captación imaginaria.

El segundo momento es el de la puesta en tela de juicio del Nombre del Padre, es decir, algo que, entre otras cosas, toca el linaje elegido por Dahlmann, toca entonces su ideal. Es el patrón quien, en el cuento, introduce ese registro del Nombre del Padre: *"Señor Dahlmann, no les haga caso a esos mozos, que están medio alegres"*.

La introducción de este registro va a cambiar la postura de Dahlmann quien, hasta este momento, no dejaba captar su yo por la relación de competencia, de rivalidad imaginaria. Este cambio resulta precisamente de la interpelación de su ideal del yo por el Nombre del Padre. Según Borges, *"Dahlmann no se extrañó de que el Otro, ahora, lo conociera, pero sintió que estas palabras conciliadoras agravaban, de hecho, la situación. Antes, la provocación de los peones era a una cara accidental, casi a nadie; ahora iba contra él y contra su nombre y lo sabrían los vecinos"*. En consecuencia, frente a la alteración del honor vinculado al nombre, el ideal del yo de Dahlmann le impone el enfrentamiento: *"(...) ¿qué andaban buscando?"*

El tercer momento está constituido por la decisión de la pelea y la aceptación de los riesgos mortales, en perfecta conformidad con el ideal del yo que implica *"(...) aquel Francisco Flores [el abuelo materno] (...) que murió en la frontera de Buenos Aires lanceado por indios de Catriel"*. Dahlmann manifiesta tal decisión cuando *"(...) se inclina a recoger la daga"* que un viejo gaucho le tiró y vino a caer a sus pies. Borges escribe: *"Sintió dos cosas. La primera, que ese acto casi instintivo lo comprometía a pelear. La segunda, que el arma, en su mano torpe, no serviría para defenderlo, sino para justificar que lo mataran"*.

Finalmente, el cuarto momento es el momento que aclara la decisión precedente: no se trata solamente de la decisión de enfrentar la muerte, sino la de su elección. Borges lo expresa muy claramente: "*Sintió, al atravesar el umbral, que morir en una pelea a cuchillo, a cielo abierto y acometiendo (agreguemos que va a pelearse con un compadrito con rasgos de indio) hubiera sido una liberación para él, una felicidad y una fiesta, en la primera noche del sanatorio cuando le clavarón la aguja. Sintió que si él, entonces, hubiera podido elegir o soñar su muerte, ésta es la muerte que hubiera elegido o soñado. Dahlmann empuña con firmeza el cuchillo, que acaso no sabrá manejar, y sale a la llanura*". Es la última frase del cuento.

¿Cómo se presenta este otro modo de morir? A primera vista, podríamos observar que resulta de un enfrentamiento ubicado en un contexto de relación especular, de alteridad imaginaria, lo que dejaría pensar que el sujeto que va a morir queda tomado al nivel del yo como tal. No obstante, notemos que, en realidad, la muerte que va a ocurrir no resulta de una verdadera rivalidad puesto que el brazo que va a matar no sabe que está llamado, dirigido, mandado, por el sujeto que va a morir, que anhela ahora tal muerte, similar a la de su abuelo. Se trata, por consiguiente, de una falsa rivalidad, de un falso duelo en el que el "*compadrito con rasgos achinados*" está manejado (por Dahlmann) en nombre de un Otro ideal que incluye el modelo, ideal también, de la muerte. Una muerte decidida, dominada y manejada de tal modo que proporcione a la historia familiar otro gesto valiente. En resumidas cuentas, podríamos concluir aquí diciendo que este modo de fallecimiento es una astucia, un velo para ocultar que la muerte se trata del *rendez-vous* definitivo y absoluto con la castración. Y esta astucia radica en la maniobra que consiste en hacer existir un Otro mediante el cual la muerte tomará la significación de seguir haciendo existir el sujeto en el mundo del heroísmo.

Aquí encontramos de nuevo la problemática circunscripta en los dos cuentos precedentes, una vez más expresada con la mayor sutileza en un guión original.

Notas

(1) Jorge Luis Borges. *Obras Completas*. Emecé Editores, tomo I, Barcelona, 1989.

(2) *Borges en diálogo*. Ed. Grijalbo. Buenos Aires, 1985.

(3) Jacques Lacan. *Subversion du Sujet et dialectique du désir*. *Ecrits*, Editions du Seuil, 1966. pág. 826.

La ilustración y el libertinaje del espíritu (*)

Daniel Cena

Iluminar a la humanidad con las luces de la razón. Consigna de los iluministas

En su curso "Un effort de poésie" (1) Jacques Alain Miller recuerda que si bien el psicoanálisis ha nacido en la edad del discurso de la ciencia, en su práctica es antinómico a dicho discurso. Afirmando que el Sujeto Supuesto Saber el psicoanálisis lo ha tomado del discurso de la ciencia, pero que lo utiliza de modo diferente.

Jacques Lacan había señalado que el psicoanálisis surge de ese discurso, ya que solo a partir de él se puede pensar que la asociación libre tiene una causa. Es decir que la producción de palabras al azar tiene una ley. Esta idea deviene del principio de razón suficiente postulado por Gottfried Leibniz según el cual: *nada acontece sin razón suficiente*.

Entonces, si bien el sujeto supuesto saber está tomado del discurso de la ciencia, el uso que hace de él es diferente, es un uso oracular. "Es más verdadero decir que el psicoanálisis ha hecho revivir la palabra de los oráculos en la edad de la ciencia", afirma Miller. (2)

Es en este contexto en donde cita el aforismo lacaniano, escrito en "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo.": "Lo dicho primero decreta, legisla, aforiza, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad" (3) en donde tenemos en juego la función del significante unario y la constitución del Ideal del Yo.

El oráculo da cuerpo a la autoridad de la palabra del Otro. Su "oscura autoridad" descansa en la autoridad de la palabra como tal, como razón última, como "ultima ratio". La oscura autoridad se opone a las exigencias de las luces, cuyo principio dominante se enuncia como: "es necesario dar sus razones". El oráculo consiste en lo contrario, en no dar razones.

El pensamiento contrarrevolucionario, conservador del absolutismo se caracterizaba por esto, por ocupar el lugar de enunciación de un amo, que no daba razones.

Conocemos la posición del racionalismo freudiano. Jean Starobinski en un artículo titulado: "Freud, Breton, Myers" destaca el equivoco que se produjo entre el surrealismo de Breton y el psicoanálisis freudiano.

Allí se transcribe una escena relatada por Jung en su biografía, que ilustra la posición de Freud frente al oscurantismo. "Todavía conservo un vivo recuerdo de Freud diciéndome: 'Mi querido Jung, prométeme que no abandonará nunca la teoría sexual. ¡Es lo más esencial! Mire, debemos convertirla en un dogma, en un bastión inquebrantable'. Me decía esto lleno de pasión y en el tono de un padre que dice: ¡Prométeme una cosa, hijo mío: que irás todos los domingos a la iglesia! Un poco sorprendido, yo

le pregunté: ¿Un bastión? ¿Contra quién? Y me respondió: '¡Contra la ola de basura de...' Aquí titubeó por un momento, para añadir '...del ocultismo!'. (4)

En la segunda sesión del curso de Jacques Alain Miller, encontramos otra referencia al iluminismo, se trata de Diderot. (5)

Jacques Alain Miller cita el comienzo del *Sobrino de Rameau* para señalar una diferencia entre la posición de los iluministas y la posición del psicoanálisis.

"Haga bueno o malo, tengo la costumbre de irme a pasear, a eso de las cinco de la tarde; por el palacio real. Siempre se me ve solo meditando en el banco de Argenson. Hablo conmigo mismo de política, de amor, de arte o de filosofía. Abandono mi espíritu a su "libertinaje". Le dejo seguir libremente la primera idea sensata o loca, que se presente, tal y como se ve en la alameda de Foy a nuestros jóvenes disolutos siguiendo los pasos de una cortesana de aspecto desenvuelto, rostro risueño, mirada viva, nariz respingona, abandonando a una por otra, galanteando a todas sin prometerse con ninguna. Mis ideas son mis amantes." (6)

Un momento antes de comentar este pasaje de Diderot, Miller había definido al pensamiento como "perros que devoran".

Recordemos algunas definiciones de Lacan sobre el tema, por ejemplo en "La cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las Psicosis" aparece el inconsciente definido como pensamientos. "...el inconsciente: pensamientos que, si sus leyes no son del todo las mismas que las de nuestros pensamientos nobles de todo los días nobles o vulgares, están perfectamente articulados." (7)

O la que da en el Seminario *El envés del psicoanálisis* en donde el pensamiento aparece definido como un afecto: "El pensamiento no es una categoría. Diría casi que es un afecto. Aunque sólo fuera para decir que es el más fundamental desde la perspectiva del afecto". Y más adelante agrega: "...afecto sólo hay uno, a saber, el producto del apresamiento del ser que habla en un discurso, en la medida en que dicho discurso lo determina como objeto". (8)

La posición del iluminismo es diferente "abandonar el espíritu a todo su libertinaje". El libertinaje es definido como gozar sin ser esclavo del goce. Es ser amo del goce.

El espíritu de las luces aparece como un vagabundeo, un espíritu instruido que permite hacer enciclopedias. Es un espíritu liviano que se desplaza desprendido de toda creencia, de todo prejuicio, de toda superstición.

Esta posición se refleja en la literatura de la época pre-revolucionaria en Francia, marcada por la inocencia.

Antes de la revolución francesa, antes de Kant y de Sade, la tesis de la filosofía de las luces, Aufklärung, se expresa en la literatura como una convicción profunda en la bondad natural del hombre. En el siglo XVII imperaba por el contrario la idea de que el hombre era un ser malvado y agresivo al que solo la ley podía contener para que pudiese convivir con sus semejantes. El famoso "homo homini lupus" de Hobbes.

La idea del hombre natural, de la bondad natural defendida por Jean Jacques Rousseau, introduce una literatura angelical, ejemplo paradigmático de ésta será *La Nouvelle Héloïse* escrita por Rousseau, en donde señala Miller en otro trabajo, (9) todo el mundo es bueno, Julie, su

marido, el joven que ama a su mujer, es una "menage a trois", sin conflictos, en donde todo está bien, en donde van a vivir juntos y son felices, comprensivos, el marido comprende el amor del joven por su mujer, no hay dramas.

Es después de la revolución francesa y del terror, que la literatura se transforma, apareciendo la idea del estar bien en el mal, como señala Lacan en "Kant avec Sade".

Desde el romanticismo hasta Baudelaire ya no se encuentran personajes buenos o angelicales. Los personajes son angustiados, malos o representantes de Mefistófeles, como en *Fausto*. El diablo aparece como un personaje, se extiende la literatura gótica, hay una especie de diabolización de la literatura.

El sobrino de Rameau aparece entonces en el período Pre-romántico, en el espacio dominado en Francia por la literatura del bien. Sin embargo es necesario distinguir este libro singular escrito por el autor de *Jacques el Fatalista y su amo*.

La obra ocupa un lugar muy especial en la producción literaria de Diderot; quizá conocer ciertos detalles nos permita, a su vez, hacer más comprensible el que Miller haga una referencia explícita al mismo en el título de su libro *El sobrino de Lacan*.

Me detendré un momento en sus características esenciales. "El sobrino de Rameau" es una obra especial, no fue leída por los contemporáneos del autor. Si bien sus obras completas fueron editadas por su discípulo Naigeon, el texto no figura en las mismas. De sus narraciones se lo considera uno de los textos más valiosos y más secretos. Es la única obra que Diderot no comenta a sus íntimos. Ni siquiera en su abundante correspondencia hay mención de ella. Lo significativo es que el autor trabaja en ella durante más de veinte años, de 1760 a 1784. Es un texto en el que Diderot pone un cuidado extremo para asegurar que el manuscrito pase a la posteridad.

Según Goethe es el trabajo paciente de alguien que prepara una bomba de relojería, dispuesta a estallar en el momento oportuno.

La historia de las ediciones del texto está plagada de accidentes, durante muchos años las copias que se encuentran no permiten certificar cuál es el manuscrito auténtico.

La primera copia auténtica cae en manos de Schiller quien convence a Goethe que la edite. Esto lo hace en 1805 y por su intermedio triunfa en la intelectualidad de Alemania.

La edición francesa aparece en 1821 y es apócrifa, la segunda plagada de errores aparece en 1823.

Se supone que la primera redacción del texto se realizó en 1761; veamos las condiciones de su génesis. Como he indicado, la obra permaneció abierta durante muchos años. El tiempo de la escritura se deduce de los numerosos acontecimientos y anécdotas a los que hace referencia que abarcan desde 1761 a 1782. Sin embargo estos datos históricos son una trampa pues no siguen ninguna organización cronológica, ni ninguna fidelidad histórica.

Goethe fue el primero en constatar que la obra resiste a toda tentativa de organización cronológica. La cronología conduce a un callejón sin salida.

Acontecimientos pasados suceden antes que otros anteriores, etc.

Este tipo de organización caótica del relato se repite en *Jacques el Fatalista y su Amo*.

Es interesante el comentario que hace Carmen Roig (10) del uso del tiempo en la obra: "El tiempo en Diderot discurre con una lógica propia, en el presente de la narración acumula todo lo que el paso de los años ha ido depositando en su memoria. Organiza sus recuerdos con relación a ese presente, sin preocuparse en lo más mínimo por la exactitud referencial".

Lo auténtico del texto se sitúa en otro plano y no en el de reproducir la realidad.

Vayamos ahora al contenido del texto. Como he señalado esta obra fue mantenida en secreto por Diderot, ese rasgo ya le da un lugar especial, se plantea la cuestión de sus motivaciones para escribirla y para mantenerla en secreto.

El origen de su escritura se sitúa en los años en los que Diderot sufre los ataques de los antifilósofos, se le acusa de plagio y de apropiarse para la enciclopedia de las obra de otros autores. Estos ataques los recibe de una publicación llamada "L'Anée Littéraire" y de autores como Palissot, uno de sus más enconados enemigos, quien en "Memoires pour servir une époque du notre histoire littéraire" ataca a los filósofos y los ridiculiza en su pretensión de presentarse como los nuevos Sócrates o los defensores de la verdad. En 1760 se estrena la comedia de Palissot *Les Philosophes* que marca el punto de máxima confrontación de este enfrentamiento. La obra tiene un éxito tal que vende diez mil entradas; en ella Diderot es ridiculizado, aparece con el nombre de "Dortiduis" y es presentado como un Sócrates de opereta.

La escritura del "Sobrino..." está en contigüidad con estos acontecimientos. En su lectura se pueden encontrar a estos personajes reales duramente criticados. Diderot sin embargo nunca respondió directamente a los continuos ataques de los antifilósofos, pero se cree que el texto es su venganza contra los mismos.

El personaje de Rameau es un parásito que asume el papel acusador de sus enemigos, hombres viles que no pueden justificarse como él mismo en los apremios del hambre.

Como hemos visto el espíritu de las luces se caracteriza por el vagabundeo, por su desamarrar del goce. Es en relación a este aspecto que el diálogo de Diderot es novedoso. Surge de un encuentro real con Rameau, sobrino de un músico famoso en aquella época en París.

El sobrino, sin profesión, que identifica el mal con el trabajo, se dedica a vivir como un parásito de los más pudientes, su única meta es satisfacer sus necesidades naturales de la mejor manera posible. Es un personaje amenazado, asediado por el hambre.

El diálogo está dividido en dos interlocutores Moi y Lui, Yo y Él que sostienen un debate incandescente sobre las ideas, el arte, la música y la cultura en general.

Yo encarna al filósofo iluminista, Él al sobrino quien representa a una humanidad que orienta su existencia por la satisfacción de las necesidades inmediatas. El diálogo es el debate entre ese espíritu desamarrado y el espíritu amarrado al goce. Se trata de un diálogo entre un cuerdo y un loco, relación que interesará a Foucault quien lo citará en un capítulo de su obra *Historia de la locura en la época clásica*. El filósofo

invita al loco Rameau a opinar sobre todo; se revela en este la "porción de su individualidad natural", es ese rasgo el que interesa, ese rasgo que lo hace destacar de lo que la alienación social vuelve uniforme.

Rameau es loco y es franco, es un hombre que no reprime, que no disimula ni oculta sus vicios: "...muestra sin ostentación, las buenas cualidades que le ha dado la naturaleza y sin pudor las malas". Es un sujeto que no hace uso del semblante, en el que parecen suprimidas las barreras entre el ser y el parecer. Su ideal se reduce a la satisfacción del goce. Rameau reivindica su derecho a vivir según su naturaleza de haragán y de vicioso y lo hace en nombre del respeto al orden natural que está por encima de la moral social, convencional y contingente. "Sabéis que soy un ignorante, un necio, un loco, un impertinente, un perezoso." (11)

Alardea de lo peor. En el diálogo hay una progresión de argumentos que lo llevan a reivindicar el bien en el mal. Acabando por defender el genio del mal. "Si lo importante es ser sublime en cualquier género, lo es mucho más en la maldad. Al ladrón de poca monta se le escupe en la cara, pero no se puede negar una especie de consideración a un gran criminal." (12) Se trata de un elogio del vicio y su pretensión es llevarlo a un extremo de perfección. En realidad se expone una filosofía de la existencia que anuncia el bien en el mal.

Así, lo que es virtud para el filósofo, se convierte por una inversión especular en vicio para Rameau: "Cuando digo vicioso es para emplear vuestro lenguaje, porque si profundizáramos podría ocurrir que vos llamaséis vicio lo que yo llamo virtud y virtud lo que llamo vicio."

Rameau sabe que no se puede renunciar al goce sin pagar un alto precio, que esa renuncia trae para el sujeto un tormento.

El bufón, el loco, hace tambalear con sus verdades las certezas del filósofo iluminista: "Oh loco, archi loco, ¿cómo es posible que en tu mala cabeza se encuentren ideas tan acertadas revueltas con tantas extravagancias?"

Rameau muestra con su hambre feroz, con su locura, que el goce no es tan libre, que no es libertino. Es justamente el límite del discurso racional. Es quien muestra la parte oscura que devora al sujeto.

Notas y referencias Bibliográficas

- (*) Trabajo presentado en el espacio "En el Surco de la Orientación Lacaniana" de la Comunidad de Cataluña de la ELP, mayo de 2003.
- (1) Jacques Alain Miller. *Un effort de poésie*, (inédito), 13 de noviembre de 2002.
- (2) Jacques Alain Miller. Ídem, 13 de noviembre de 2002.
- (3) Jacques Lacan. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente Freudiano". *Escritos II*, Siglo XXI Editores, 1991, Méjico.
- (4) Jean Starobinski. *La relación crítica: Psicoanálisis y Literatura*. Taurus Ediciones, Madrid, 1974.
- (5) Jacques Alain Miller. *Op. cit.*, 20 de noviembre de 2002.
- (6) Denis Diderot. *El Sobrino de Rameau*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.
- (7) Jacques Lacan. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la Psicosis", *Escritos II*, Siglo XXI Editores, Méjico, 1991.
- (8) Jacques Lacan. Seminario 17 *El Reverso del Psicoanálisis*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.

- (9) Jacques Alain Miller. *Elucidación de Lacan*. Ediciones Paidós, 1998, Buenos Aires.
(10) Carmen Roig. En la introducción del *Sobrino de Rameau*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.
(11) Denis Diderot. *Op. cit.*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.
(12) *Ibidem*.

Freud a la hora de la siesta (*)

Jorge Baños Orellana

Introducción

¿Dónde encuentran los analistas las ideas y las palabras? Se acostumbra responder que en la experiencia clínica. En términos muy generales, es irrefutable; pero, tomada al pie de la letra, es una contestación desviada e impuntual. Si bien el tema absoluto de nuestra escritura es el de lo que sucede en el consultorio, no todo lo que se descubre de esa escena se ilumina y se nombra necesariamente en ella. Lo habitual es que el cercamiento del hallazgo y el acierto de la palabra justa vengan retroactivamente y en los lugares menos esperados. Hay una extraterritorialidad y un fuera de horario que descompleta la soberanía del momento estrictamente clínico. Únicamente los himnos al profesionalismo se resisten a reconocerlo, empujando el orgullo del practicante hasta el empirismo más chato; el mismo que, *mutatis mutandi*, Foucault hallaba en los médicos del siglo XIX. Nadie puede seguir convencido de que la denuncia foucaultiana ("las formas de la racionalidad médica se hunden en el espesor maravilloso de la percepción [...] el espacio de la experiencia parece identificarse con el dominio de la mirada atenta [...] la permanencia de la verdad en el núcleo sombrío de las cosas está ligada a este poder soberano de la mirada empírica que hace de su noche día") se esquivo simplemente poniendo "escucha" allí donde dice "mirada". (1)

Como otros ámbitos y otros modelos extienden o exceden la escena del consultorio, la pregunta a propósito de dónde ocurren los fogonazos de la inspiración analítica viene seguida de una más alarmante, la pregunta por el resto. ¿Cuánto queda adherido de esas dimensiones ajenas en las que los pensamientos y la escritura del psicoanálisis se realiza? Acordamos que: "La obra completa de Freud nos presenta una página de cada tres de referencias filológicas, una página de cada dos de referencias lógicas, y en todas partes una aprehensión dialéctica de la experiencia", (2) ¿pero qué se deduce de ello? Para los autodenominados "clínicos", la operación es sencilla y sin restos contaminantes. Primero, Freud alcanzaba sus descubrimientos en la consulta para, recién después, dar el paso de la retórica. Una vez en el escritorio, él ordenaba persuasivamente esos hallazgos con una buena lógica, los convalidaba con el tesoro de la filología y los tornaba comprensibles y amenos con analogías de la vida cotidiana. Momento clínico incluso del hallazgo, momento retórico sociable de la comunicación. Pero es un esquema insostenible

cuando se lo contrasta con los acontecimientos. Las vueltas que daba Freud hasta alcanzar el meollo de la clínica comportaban circuitos más difíciles: el recurso a la lógica, la filología o la vida no eran el adorno que venía después, sino que formaban parte de la provocación y el recorte del hallazgo. Lacan reconocía otro tanto: "Es un hecho -al menos para mí- que es mientras escribo que encuentro. Esto no quiere decir que si no escribiese no encontraría nada; pero, en definitiva, tal vez no me percataría de ello". (3) Escribir para percatarse de lo que sucedió en la clínica. Desde luego que sí, y también leer, conversar, deambular. Así como puede ser decisivo el título de la lectura, el menú del banquete o la ciudad que se recorre. Es innumerable lo que asiste o desalienta la condición parásita de la inspiración analítica. Entonces, vuelvo a la pregunta de si esta escritura, que no busca otra cosa que hablar de la clínica aunque lo haga sirviéndose de algo más, es la dueña y señora de sus resultados. ¿Quedamos libres a la manera del Wittgenstein que devolvía al vacío la escalera que lo había hecho salir del pozo?, ¿o nuestros palotes no son escaleras descartables, sino andamios que dejan vetas dibujadas y astillas clavadas en la estructura que ayudaron a levantar? Además, ¿cabe afirmar de antemano que la persistencia de esos restos no podría ser sino una calamidad? ¿Es mejor una teoría purificada que una mestiza? Queriendo que este dilema no se zanje como una cuestión de gustos, sino de hechos, procuraremos hacer la arqueología de algunas inspiraciones freudianas. ¿Cuáles fueron sus restos?, ¿la aplicación clínica reclama eliminarlos?

Lo que Freud encontró en los bulevares de Viena

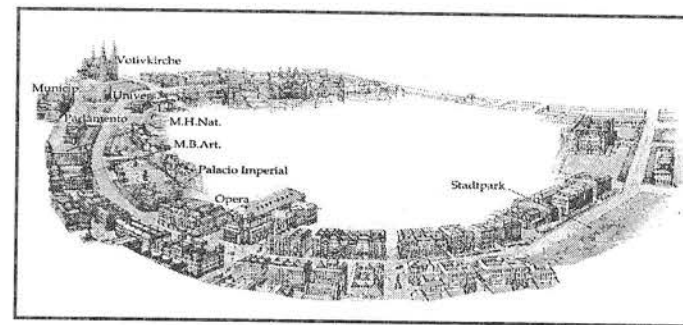
Claro que no es fácil reconstruir de dónde salen las ideas y las palabras. En el seminario *Las formaciones del inconsciente*, hay una conjetura acerca de cómo pudo haberse ocurrido, al poeta alemán Heinrich Heine, el neologismo chistoso famillionario: "Estrechemos todo lo posible el campo de visión de la cámara en torno a este famillionario. Después de todo, podría haber nacido en algún lugar distinto de la imaginación de Henri Heine. Tal vez no lo elaboró en el momento en que tenía delante su papel en blanco, pluma en mano; quizás se le ocurrió alguna noche en una de aquellas deambulaciones parisinas que ya mencionaremos. Incluso existen muchas posibilidades de que fuera en un momento de fatiga, de crepúsculo. Este famillionario muy bien podría ser un lapsus, es completamente concebible". (4) A nuestro pesar, Lacan nunca retomará esas deambulaciones de Heine sobre las que había prometido volver. Es materia de debate si Lacan partía de documentos o de una proyección autobiográfica, quizás los resultados del equipo dirigido por Louis Hay que analizó manuscritos de Heine adquiridos por la Biblioteca Nacional de París sirvan para despejarlo. Lo indiscutible es que esta conjetura es un eco de la tesis principal del libro del chiste. Freud sostenía que el chiste guarda relación con el inconsciente porque: "Decimos que "hacemos" un chiste, pero nos damos perfecta cuenta de que en este acto nos conducimos de muy distinto modo a cuando exponemos un juicio o presentamos una objeción. (...) Se siente más bien algo indefinible, que compararíamos, más que a nada, a una ausencia (ausencia), a una repentina desaparición de la tensión intelectual, y en el acto surge el

chiste de un solo golpe, y la mayor parte de las veces provisto ya de su revestimiento verbal". (5)

Nada indica que hoy debamos desatender esa condición crepuscular y semilúcida de la creación verbal; lo que resulta embarazoso es seguir tomando en serio el fondo de contraste de la descripción freudiana, según la cual, la emisión de nuestros juicios estaría regida por trayectos nítidos de la razón, a la manera en que lo prescribía la primera generación del positivismo lógico. Como si, además de la extraterritorialidad espacial y temporal de la que hablamos, los hallazgos del psicoanálisis no advinieran como los chistes, por vías igualmente indefinibles, a veces comparables a una ausencia, a veces cumplidas de un solo golpe, siempre sirviéndose del bricolage de restos diurnos y siempre afectando la posición y la economía libidinal del sujeto. Por eso, el Freud que invocaré no es el que acabo de citar, sino el del 1 de mayo de 1898 que, en plena redacción de *La interpretación de los sueños*, escribe a Fliess: "Nunca pude dirigir mi trabajo intelectual".

Pero deshacernos de las muletas del esquematismo no nos deja con las manos vacías. Al respecto, procuraré demostrar que una de las ocurrencias teóricas de Freud más conocidas, la del esquema de la segunda tópica, se generó del mismo modo que, según Lacan, habría surgido el famillionario de Heine. Mi hipótesis es que la segunda tópica es necesariamente un efecto de los paseos que Freud hacía a diario después de cenar y en ese rato igualmente crepuscular para el proceso secundario que es la hora de la siesta. Es sabido que, casi como un ritual, deambulaba unas quince cuadras por la Ciudad Vieja hasta la tabaquería de Michaelerplatz, para reponer la dosis de cigarros, volviendo habitualmente por el Ringstrasse, el bulevar de circunvalación del casco viejo de Viena; (6) sin esta travesía el esquema es inimaginable.

A la hora de la siesta



Caminador entusiasta, al salir de la tabaquería Freud solía dirigirse hasta el Stadtpark, en el extremo oriental del Ringstrasse, para recorrer el bulevar casi integralmente. Se detenía recién en la curva de la Iglesia Votiva, emplazada a 300 metros de su domicilio, Bergasse 19. El descampado del Stadtpark, cruzado por el único tramo no entubado del río Viena, le permitía figurarse lo que el distrito en herradura del Ringstrasse,

ostentoso en viviendas burguesas y edificios monumentales, había sido décadas atrás, hacia la época de su nacimiento: un baldío empedrado. Una explanada vacía con el borde interior fortificado por las murallas y los bastiones que aislaban la Ciudad Vieja. Situada en la frontera de la Cristiandad, gracias a este dispositivo Viena había sobrevivido a trescientos años de asedio de los turcos. Hubo que esperar la llegada del siglo XIX para que la artillería napoleónica lo convirtiera en obsoleto. Sin embargo, recién en 1857, fecha en la que Freud cumple un año de edad, el emperador Francisco José firma el edicto que ordena derribar esas defensas y autoriza a construir en sus terrenos. Busca emular la gran metamorfosis urbana que Napoleón III había impulsado en París con los bulevares de Haussmann.

El proyecto vienés estuvo inicialmente dominado por la restauración de la monarquía, la iglesia y el ejército que siguió a los levantamientos populares de 1848. El cetro, la cruz y la espada reformaron el espacio, convinieron la construcción de una iglesia neo-gótica, la mencionada Iglesia Votiva, levantar el teatro real de la ópera, un edificio previsiblemente barroco que Freud alcanzaba a divisar al final del Stadpark, extender los edificios imperiales y trazar un anchísimo corredor de circunvalación que permitiese veloces desplazamientos de la infantería. Guerras absurdas contra Francia y Prusia, hicieron caer esa coalición, pasando el gobierno y, con él, el proyecto del Ringstrasse a manos de los liberales. Ellos estrecharon el corredor convirtiéndolo en bulevar, dejando aún más terreno para las constructoras privadas, lo que alentó, como en París, un inmenso negocio inmobiliario. (7)

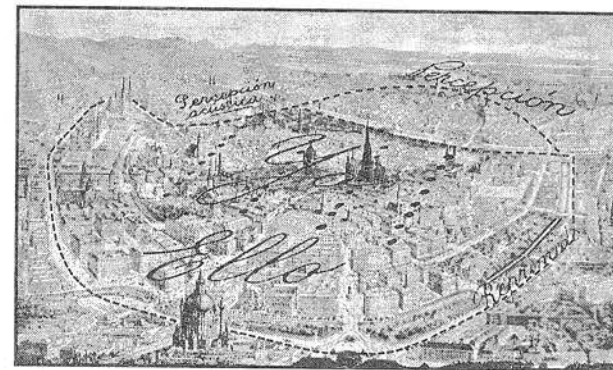
Antes de llegar a la Ópera, Freud podía hacer un corto desvío a la Karlplatz. Hacia 1923, año de El yo y el ello, esa era la zona de mayor innovación arquitectónica de las adyacencias del Ringstrasse. En torno a la iglesia de San Carlos Borromeo, lo más audaz de la herencia barroca, estaba el edificio de la Secesión, cuartel del Art-Nouveau encabezado por Klimt, y el de la embajada francesa que, por adherir a ese movimiento, dio lugar al chiste de que había sido construida con planos para una embajada en Estambul. También allí se agrupaban edificios iconoclastas de Adolf Loos y Otto Wagner, proclamando que el ornamento es delito. En 1920, el joven arquitecto Ernst Freud, lleva adelante una solución igualmente exenta para el Policlínico psicoanalítico de Berlín. "El diseño ha suscitado la admiración general", escribió Abraham, pero del padre nunca se supo ningún comentario elogioso. (8)

No es que fuese exactamente un conservador. Desde su llegada a Viena a los cuatro años, había pasado la niñez y la juventud contemplando la edificación y transmutación del Ringstrasse sin tenerlo nunca por un progreso amenazador. En la autobiografía, cuenta que se identificaba con André Massena, el mariscal de Napoleón que había perforado a cañonazos las murallas vienesas. Originaria de un pueblo rural checo, la familia había decidido emigrar a esta ciudad animada por la tolerancia religiosa y racial que trajo el triunfo liberal. Como casi todos los judíos pobres, los Freud se instalaron en Leopoldstad, el barrio de conventillos de la estación del Ferrocarril del Norte, por el que habían llegado.

La caminata diaria de Freud continuaba por el complejo del Palacio Real y los museos de arte e historia natural, separados por una negociada estatua de María Teresa con los emblemas de la alianza del emperador

con la burguesía. A continuación, donde antes se extendía la plaza de armas, venían los tres edificios monumentales construidos por el liberalismo: el parlamento, la municipalidad y la universidad. Hacia 1880 los judíos ascienden al 10% de la población y ocupan el 40% de la matrícula de la facultad de medicina de la universidad de Viena. Los que conseguían progresar, como el Dr. Freud y el padre de Dora, se mudaban al IX distrito, a cuerdas de la universidad y la iglesia votiva. (9) Pero la movilidad social se había complicado desde la década del 90. Escándalos de corrupción derrumban la credibilidad de los ideales liberales y un nacionalismo cristiano antisemita con el apoyo de los viejos gremios toma por décadas el poder. La situación material no cesará de empeorar. A veces olvidamos que, en 1923, Freud vivía en una ciudad abatida por el frío sin carbón, hambrunas del desabastecimiento, elevadísimo desempleo, huelgas, hiperinflación y racismo. (10)

El tablero y el escritorio



Freud dobla a la altura de la iglesia y sube por Bergasse. Una vez instalado en el escritorio, traza inadvertidamente un mapa simplificado de la Viena del Ringstrasse mejor conocido como esquema de la segunda tópica de El yo y el ello. Al superponer el mapa y el esquema, comprobamos que por el Leopoldstad ingresa la percepción; que el segmento emergente del río Viena es la barra de la represión; que el Art-Nouveau y el funcionalismo se acumula en el vecindario de lo reprimido; que el yo está alojado en el área antes amurallada de la Ciudad Vieja. Y si falta un espacio para el superyó, antes el que escribe pero no dibuja en el esquema del libro, no será por culpa de Viena. Es porque continúa sumiso a la pregnancia de la famosa comunicación de Broca "Sobre el asiento de la facultad del lenguaje articulado", que localiza la capacidad de pensar en la tercera frontal izquierda. (11) "Agreguemos -escribe Freud- que el yo lleva un casquete auditivo y, según el testimonio de la anatomía del cerebro, lo lleva sólo de un lado". (12) Cuando aplicamos la hipótesis peripatética de Lacan con Heine, cuesta disimular la sonrisa. El lugar del esquema donde Freud emplaza la circunvolución del aquí se piensa corresponde, en la superposición, a las manzanas del IX distrito que comprenden a Bergasse 19 y Marie-Teresienstrasse 8, domicilio de los Freud hasta 1891.

Hoy sabemos que, en 1933, garabatea cinco versiones en borrador hasta alcanzar el esquema modificado para las Nuevas lecciones introductorias. (13) Aunque la definitiva procura deshacerse un poco más de su motivo inspirador, reencontramos la forma oblonga con predominio izquierdo del distrito del Ringstrasse y la barra de la represión que insiste en verticalizarse absurdamente, porque calca sin saberlo el trazado del río Viena. Lo novedoso es que desiste de representar la tercera frontal. El paradigma anatómico quedó desalojado. No es más un cerebro, no es un Proyecto para neurólogos reacondicionado. Freud ha leído finalmente a Freud. Al apropiarse, aun sin meditarlo, de la ciudad como paradigma, se abren posibilidades más ricas en juegos de historia y estructura. Los dominios yocicos de las Nuevas lecciones se domicilian en el palacio y los jardines de la soberanía irrisoria y jaqueada del emperador. La iglesia, la universidad y los altivos poderes parlamentarios y municipales conforman, naturalmente, en el barrio del superyó. El Ringstrasse se transluce mucho más literalmente que en 1923 y muestra, retroactivamente, lo que caminarlo pudo significar para El yo y el ello.

La censura gráfica que, hasta ahora, obstaculizó el reconocimiento de esta fuente inspiradora es responsabilidad de los dibujantes de las ediciones de las Obras Completas, empeñados en hacer del aparato una esfera regular y en horizontalizar la barra. Quizá supusieron a las destrezas pictóricas de Freud más calamitosas de lo que eran, sin atisbar que si su circunferencia no era una circunferencia, se debía al imán del Ringstrasse como resto diurno, como itinerario crepuscular de los pasos aleatorios y contingentes de un flaneur que lo camina para no pensar. Ni que su lápiz estaba tironeado por el punto de vista, que era el del ojo fijo de un general napoleónico o turco que examina Viena desde lo alto.



El 11 de marzo de 1900 Freud escribe a Fliess: "Odio a Viena con un odio realmente personal (...) [En beneficio] de los niños, este verano tendré que renunciar a la lejanía, resignándome a tener constantemente ante mí, desde [las alturas de] Bellevue, el panorama de Viena." ¿Pero, al borrar la huella de los andamios, los dibujantes no son más freudianos que Freud, más certeros en representar su idea? Creo que por esta vez no. Seguramente los aparatos psíquicos de nuestros analizantes son globos pitagóricos; sin embargo, al escucharlos en el consultorio puede ser más útil tener presente que son globos que alojan esquirlas napoleónicas,

canto rodado del Ringstrasse y a un emperador jaqueado, por más que nosotros no atendamos ni en Viena ni en aquellos tiempos.

Santa Fe como aparato psíquico

Ahora bien, el hecho de que la Viena de Freud sea sorprendentemente adecuada para poner en imágenes una metapsicología de aplicación universal, no debería desanimar sino alentar a los analistas a convertirnos en flaneurs durante los ratos libres. A merodear con la pregunta acerca de cuáles otros modelos "proponen" las otras ciudades para pensar el aparato psíquico: ¿qué las hace aptas para pensar los aspectos no vieneses del sujeto?

Acabo de escribir la palabra proponen entre comillas, aunque confío en que nadie inferirá, en esta incitación a encontrar esquemas más allá de Viena, el supuesto de que no rigen en la subjetividad de los vieneses aquellos aspectos que el trazado de su ciudad no alcanza a representar... Aunque suene como una hipótesis tentadora, estoy lejos de sugerir que el tejido urbano de la ciudad natal o de las de adopción conformen unívocamente el mapa psíquico de sus habitantes. Me limito a subrayar que suele imponérselos (tanto para ayudarlos como para perderlos) cuando ellos pretenden representarse a sí mismos.

Tomemos el caso de Santa Fe. Primero hay que admitir que, particularmente entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, la ciudad de Santa Fe guardó más de una semejanza con Viena. Ambas fueron poderosos polos de atracción inmigratoria. En el censo de 1907, Santa Fe contaba con un 38% de extranjeros. El monumento de la plaza Colón, levantado en 1900, es obra de J. Sedlacek, un nativo de Moravia instalado en estas tierras. Hacia la fecha del nacimiento de Freud, ambas ciudades estaban poniendo en marcha sus revoluciones urbanas. Precisamente 1856 fue el año en que el jefe de la Policía, los curas conventuales y cincuenta vecinos notables del barrio fundacional santafecino elevaron un petitorio para frenar el crecimiento vertiginoso del barrio del Puerto. Se quejaban de que ese foco de advenedizos había acaparado el grueso del comercio y el ingreso del barcos y carretas (al tiempo sustituidas por los trenes), convirtiéndose en el adinerado receptáculo de los progresos de la técnica y de los asombros de la arquitectura historicista, sin privarse de cometer todos los pecados del cosmopolitismo. La cuestión era que los nuevos delitos no se perpetraban a la vuelta de la comisaría y los feligreses levantaban sus nuevas casas cada vez más lejos de las iglesias que debían encarrilarlos -por no mencionar el tema de la desvalorización inmobiliaria de los antiguos solares-. Los peticionantes muy razonablemente echaron toda la culpa al emplazamiento del puerto, pero exigiendo un remedio insólito: el de quitar los muelles de donde estaban y trasladarlos a las orillas del centro viejo... Se sabe que no se les hizo más caso que a los oponentes del Ringstrasse. Marcial Candiotti pronto se convirtió en un emulador del barón Haussmann y el gobernador Gálvez en una transposición local de Napoleón III (y no sólo por sus negocios con los ferrocarriles franceses). Hay más analogías todavía; sin embargo, creo que es de las diferencias entre ambas ciudades que el psicoanálisis puede sacar mayor provecho.

En cuanto nos atenemos a las diferencias, aquel insólito remedio de

los conservadores de 1856 se nos aparece menos excéntrico. Aunque quizás su excentricidad sea una impresión mía que, siendo de Buenos Aires, estoy aquejado por el imaginario metropolitano que marca a porteños y vieneses. En comparación a las de Buenos Aires y Viena, la historia urbana de Santa Fe es mucho más apta para representar lo que el sujeto tiene de mutable, de dócil ante lo real y de pendiente con el objeto. La ocurrencia de mudar el puerto de sitio no resulta tan insólita en una ciudad que, al cumplir ochenta años, trasladó su trazado de damero romano de las orillas del Quiloazas al vértice del Salado. Y, después, desplazó los esfuerzos por tener un puerto de ultramar doce kilómetros y medio, desde Colastiné hasta el barrio Puerto. Además, el torbellino de gente, mercancías y culturas que tanto desacomodaba a los patricios, era fundamentalmente nómada. No aspiraba a afincarse ni a enseñorearse del sitio como un emperador.

Desde los comienzos, el deseo de esta ciudad fue el de convertirse en un lugar de tránsito antes que en meta final del peregrinaje de colonos, navegantes y arrieros. Primero buscó satisfacerlo con exigencias, tramitando ante la corona española el título de "Puerto Preciso", para imponer con fuerza de ley el aparcamiento y el pago de tributo a los viajeros. No tuvo suerte. Un siglo después lo logró, pero esta vez convirtiéndose en "puerto precioso", si se me permite la expresión. Fue espacio de reunión del enorme flujo de intercambios de la producción de las colonias agrícolas (la provincia llegó a ser el primer exportador de trigo del mundo) y de bienes importados. La cima se alcanzó en 1929, cuando cuatrocientos treinta y tres transatlánticos descargaron y cargaron en sus amarres. Después, el reordenamiento económico mundial de la segunda mitad del siglo xx y las nuevas vías y medios de transporte regional trajeron su casi completa desactivación. El punto final del largo duelo se impuso recién en 1993, con la decisión simbólica de derrumbar los muros del puerto. Por todo esto, (14) Santa Fe hace pensar en otros aspectos del sujeto que los del esquema de 1923-33, y reclama otras soluciones de representación gráfica. Un grafo, antes que un croquis, parece una mejor alternativa; aunque no obligadamente el conocido grafo de Lacan. Al no ser el asiento de emperadores ni presidentes, vuelve legibles otras evidencias de la precariedad del imperio del yo.

Notas

(*) El presente artículo es un extracto de la conferencia homónima pronunciada el 28 de noviembre de 2002 en la Sección Santa Fe de la Escuela de la Orientación Lacaniana en las Jornadas DespertArte.

(1) Foucault, Michel [1963], *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 1978.

(2) Lacan, Jacques [1957], "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", en *Escritos I*, Siglo XXI, México.

(3) Lacan, Jacques [1971-72], *El Seminario 19: ...o peor*, inédito, clase del 15 de diciembre de 1971.

(4) Lacan, Jacques [1958-59], *El Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

(5) Freud, Sigmund [1905], "El chiste y su relación con lo inconsciente", en *Obras Completas t.VIII*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

(6) Flem, Lydia, *La vie quotidienne de Freud et ses patients*, Hachette, Paris 1986.

(7) Cf. Schorske, Carl [1961], *Viena Fin-de-Siècle*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981 y Schorske, Carl [1998], *Pensar con la historia*, Taurus, Madrid, 2001.

(8) Freud, Sigmund y Abraham, Karl, *Correspondencia (1907-1926)*, Gedisa, Barcelona, 1979.

(9) Decker, Hannah [1997], *Freud, Dora y la Viena de 1900*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

(10) Freud, Sigmund y Sam Freud, *Viena y Manchester: Correspondencia entre Sigmund Freud y su sobrino Sam Freud*, Síntesis, Madrid, 2000.

(11) De Broca, Paul [1865], incluido en Hécaen, H. y Dubois, J (comp), *El nacimiento de la neuropsicología del lenguaje, 1825-1865*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

(12) Freud, Sigmund 1923 [1973/1979], "El yo y el ello", en *Obras Completas t.III*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, y en *Obras Completas t. XIX*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

(13) Grubrich-Simitis, Ilse 1993 [1996], *Back to Freud's Text. Making Silent Documents Speak*, Yale University Press, London.

(14) Debo muchos datos y consideraciones inspiradoras a la lectura de: R. Chiappero, *El espacio exterior en Santa Fe colonial*; L. Valentinuzzi de Pusseto, *El barrio del puerto*; M. Dalla Fontana, *Barrios: Candiotti Norte y Progresista*, y S. Puigpinós, "El porvenir de una desilusión", incluido en La entrada del pensamiento de J. Lacan en lengua española (2), rev. *Analítica del Litoral* n° 6, abril de 1996.

Relecturas

—1—

Teoría y técnica del psicoanálisis de niños de Arminda Aberastury es un libro clave para reflexionar sobre esa práctica que hablando de una diferencia "técnica" introdujo en el psicoanálisis una réplica de sus fundamentos. "El psicoanálisis de niños en la Argentina" (Capítulo IV) cuenta las secuencias de una práctica personal y sus efectos en la transmisión de esta práctica.

Arminda Aberastury sitúa su iniciación en 1937, cuando se interesó por una niña de ocho años que acompañaba a su madre a un Hospital donde Enrique Pichón Rivière la "trataba".

Esta niña había sido diagnosticada como oligofrénica porque no había podido aprender a leer ni a escribir. Arminda Aberastury vio en ella una expresión "inteligente y angustiada". Comenzó a enseñarle letras y números en el tiempo que esperaba a su madre y descubrió que la niña se había detenido a partir de un episodio psicótico de la madre, del que había sido testigo. Además, las mentiras con las que intentaban consolarla respecto al estado de su madre habían producido un estado de confusión y habían desalentado cualquier posibilidad de conocer la verdad. Los resultados fueron excelentes: Arminda Aberastury deseaba que *ella* llegara a la verdad. Después, un niño de once años sometido a castigos corporales con un síntoma de inhibición intelectual. Vino la lectura de Anna Freud y en 1942 el comienzo del "didáctico" con Ángel Garma y la técnica de juego de Melanie Klein, que Arminda Aberastury relaciona varias veces con el Fort-Da.

A partir de este momento se multiplican los colaboradores, también los artículos y las definiciones "técnicas". Aparece la curiosa designación de "lenguaje no verbal" para designar los dibujos y los juegos. Por supuesto, hay una mayoría de nombres de mujeres. ¿Lo que se designa por psicoanálisis de niños es una práctica de mujeres? Así lo afirma Arminda Aberastury en el siguiente pasaje: "Algunos analistas hombres que tratan niños, se plantearon qué debían hacer si un paciente les pedía que cosieran o tejieran algo. En éste, como en todos los problemas planteados, se puede considerar la parte formal y manifiesta y la latente escondida tras ella. En el primer plano diremos que es frecuente que un hombre no sepa hacer ni una cosa ni la otra. En un plano más profundo sabemos que no es que no lo sepa hacer, sino que lo siente como prohibido. Para analizar un niño un analista debe tener una serie de conocimientos

que no le exige el analizar adultos, y entre ellos el saber aunque sólo sea rudimentariamente confeccionar ropa de muñecos o cualquier envoltura que reemplace a un vestido. Si consigue elaborar su angustia de castración y admite sus anhelos femeninos de tener un hijo, la habilidad para hacer lo que el paciente le pide surgirá espontáneamente.

Puede además adquirir una cierta habilidad manual aun cuando la angustia de desempeñar un papel tan evidentemente femenino sea todavía intensa. Puede no vencer nunca esa angustia y sentirse incapaz de enhebrar una aguja o de poner un pañal a un muñeco. En este último caso no parecerá indicado que siga siendo analista de niños, no tanto porque sea tan importante hacer un vestido para que el análisis se desarrolle satisfactoriamente, sino por lo que significa esa limitación como conflicto no resuelto" (Pág. 101).

Elaborar la angustia de castración es aceptar que se desea tener un hijo y esta es la condición (ya que Arminda Aberastury misma aclara que el ejemplo es secundario) para poder ser un analista de niños que pueda "hacer lo que el paciente le pida".

¿Existe alguna relación entre este deseo de tener un hijo y las "técnicas" del psicoanálisis de niños? Arminda Aberastury dice algo sobre la maternidad que parece ser fundamental y fundamentado: "...el nacimiento del hijo es un desprendimiento que le repite (a la mujer) su propia pérdida de la madre". ¿Pero para un hombre *también* pasa esta pérdida por la fantasía femenina de tener un hijo? Más bien, la *couvade* es para Freud recuperar todo y se relaciona con el autoengendramiento narcisista.

Sin embargo, esta es la forma en que esta escuela entiende la paternidad: "La función paternal se adquiere en el hombre por identificación con la mujer –afirma Arnaldo Rascovsky–, y un elemento importante es la abstinencia relativa que se produce en la vida sexual de la pareja cuando la mujer se embaraza y sobre todo durante el puerperio. Ante la pérdida de un objeto tendemos a identificarnos con él. El hombre en un período relativo pierde transitoriamente mucho de su vínculo con la mujer y tiende, por lo tanto, a identificarse con ella.

En muchas culturas primitivas existe la rara costumbre por la cual, cuando la mujer va a parir, el que se pone en la cama es el hombre" (*Clarín*, 10/5/79).

Según esta concepción el hombre de los lobos sería un buen analista de niños y también un buen padre: es allí donde Freud describe la *couvade* como un retorno a la madre con el cuerpo como falo, para recibir dentro de ella la satisfacción del padre y engendrar(se) como hijo. Arnaldo Rascovsky es uno de los citados por Arminda Aberastury en su historia del psicoanálisis de niños en la Argentina.

Elaborar la angustia de castración mediante el deseo de tener un hijo es algo que Freud describe en relación con la mujer y que Arminda Aberastury le recomienda a un hombre. Claro que la palabra de Freud no es angustia, sino envidia. Pero la envidia tiene otro objeto: el pecho, no el pene.

Si el nacimiento de un hijo es –según Arminda Aberastury– una experiencia de la pérdida de la madre, condición transitiva de la posición del analista de niños... ¿qué deseo se juega allí?

Arminda Aberastury lo dice muy bien: "...el nacimiento de un hijo es un desprendimiento que le repite (a la mujer) su propia pérdida de la madre. Dar es para ella una renovación constante de lo que ella recibió como hija; por esto cuanto más da y en mejores condiciones, más se enriquece su vínculo con la madre interna" (Pág. 79).

¿Un analista de niños es aquel que enriquece su relación con una madre que pierde y recupera mediante lo que da? Hay aquí una economía de la donación diferente a la que Freud describe en la relación del hijo varón con la madre.

¿Es el discurso del psicoanálisis de niños una *réplica* (copia, impugnación) del discurso de Freud? Así parece entenderlo Ángel Garma cuando dice que la elección entre Melanie Klein y Freud es, en la fantasía de los analistas, una inclinación hacia la madre o hacia el padre. Y las fantasías de los analistas –aunque sólo fuera la fantasía de un analista, en este caso Garma, sobre otros analistas– no es una equivocación de la teoría, sino la articulación de un deseo. Dicho de otra forma: plantea el problema del didáctico como "conversión" a un discurso que se encarna. Si queremos reflexionar sobre la transmisión es porque estamos interesados en comprender las transformaciones de un texto en otro texto y los *argumentos* (cuando existen) sobre esas transformaciones, así como la ausencia de los mismos en ciertos casos.

El campo del psicoanálisis fundado por los textos de Freud fue transformado de diversas formas por ciertos textos que suelen tener un nombre (Jung, Ferenczi, Klein, etc). Estas transformaciones se relacionan con la ampliación del campo por el lado de su práctica (el problema de la psicosis en Jung, el psicoanálisis de niños en Melanie Klein, la práctica del didáctico para la institución). Es decir, que siempre habría alguna *experiencia* que induce algunas modificaciones en los axiomas de los que se parte. En esto está supuesto que el campo que articula el texto de Freud es lo que *quiso decir* pero no la articulación específica de lo que dice. Lacan mostró, con algunas operaciones de escritura topológica, que todavía no sabemos con exactitud cuáles son las articulaciones fundamentales de ese campo.

Una operación que aparece siempre es la *réplica*. Quiero tomar esta palabra con su doble sentido: réplica (reproducción de los términos) y réplica (contestación). Se copia una obra, se la impugna.

Este doble juego de copia (réplica) y de impugnación (réplica) se puede encontrar en textos referidos a Lacan, como en el caso de Green y también de Leclaire.

Lo escrito de Melanie Klein nos parece ejemplar en este sentido: allí la réplica es constante y opera por inversión. Comienzo por algunos ejemplos simples:

(1) En Freud la fase oral es conectada con la metáfora de la devoración del padre / En Melanie Klein se trata de la devoración de la madre.

(2) En Freud el excremento es un regalo que el niño hace a la madre / En Melanie Klein es el arma del sadismo anal del niño hacia la madre.

(3) En Freud el pene aparece como elemento de reunión con la madre / En Melanie Klein ataca y destruye a la madre, y después de cierto proceso, llega a reparar ese daño por la satisfacción y la donación del hijo.

(4) En Freud la envidia se relaciona con el pene / En Melanie Klein con el pecho.

(5) En Freud la relación al padre (Edipo) determina retroactivamente la relación con la madre (preedípica) / En Melanie Klein la relación con la madre determina, en forma lineal, la relación con el padre.

Estos ejemplos no son juicios, sino que quieren mostrar la *inversión* (réplica) de un texto por otro texto que lo impugna mediante sus propios términos. ¿No aparecen estos dos textos en un espejo, mostrando que uno de ellos fue producido por un hombre y el otro por una mujer? Freud mismo pensó que una psicoanalista mujer podía ir más lejos en el descubrimiento de la relación de la niña con su madre. Melanie Klein responde que puede ir más lejos en el descubrimiento de la relación de *todos* los niños con la madre. ¿O será que *describe* mediante niños, la relación que *una* mujer tiene con los hijos? Todo lo que se dice sobre el psicoanálisis de niños introduce de entrada una cierta marca: la relación entre dos sujetos por medio de la palabra, es la relación entre un adulto y un niño. Del lado del adulto hay palabras, del lado del niño "símbolos" que expresan fantasías. Las palabras del adulto construyen equivalentes en términos de alegorías de las fantasías supuestas en el inconsciente del niño. Incluso, por una apelación a lo sensorial y a lo no verbal, se intenta alejar el "simbolismo" de las leyes del lenguaje, de manera que la réplica que el lenguaje de la interpretación dice realizar sobre el simbolismo del niño no podría ser impugnada por el hecho de referirse a un orden heterogéneo. ¿Qué es un niño, qué es un adulto? Si no respondemos desde la biología –o desde cualquier otro lugar– debemos pensar que estamos hablando de cierta organización del "aparato psíquico" y de sus posibles transformaciones en el tiempo.

Melanie Klein hace una diferencia entre *observar* niños y *analizarlos*. Habla de la observación de *infans* (es decir, de cuerpos que no hablan), pero dice que sólo se pueden analizar sujetos que hablan. Pero esa palabra es sustituida por su equivalente alegórico, partiendo de un centro imaginario formado por la relación entre la boca y el pecho. Melanie Klein escribe: "Tanto en el hombre como en la mujer, la envidia tiene su parte en el deseo de quitarle los atributos al sexo opuesto y poseer o arruinar los del padre del mismo sexo. De aquí se desprende que en ambos sexos, por divergente que sea su desarrollo, los celos y la rivalidad paranoides en la situación edípica positiva y negativa (directa e invertida), están basadas en la envidia excesiva hacia el objeto primario, es decir, la madre, o *mejor aún*, su pecho" (*Envidia y gratitud*).

Llevado a la escena analítica por León Grinberg, en el prólogo al mismo libro, se convierte en la siguiente afirmación: "El paciente envidioso puede llegar al extremo de atacar a su analista después de haber recibido una interpretación justa y eficaz que lo ha aliviado. Precisamente, no puede tolerar que el analista tenga la capacidad admirada y envidiada de comprenderlo y ayudarlo; entonces, paradójicamente, intenta destruir tal capacidad con la crítica más despiadada". Por otro lado existe la gratitud, surgida de las gratificaciones producidas por el mismo pecho.

Nueva réplica de Freud: hay de entrada un yo. Freud, por su parte, considera que el pecho *es* el niño hasta que lo pierde: no hay "relación" con el pecho, puesto que no hay un sujeto y un objeto y tampoco hay dos sujetos.

En Melanie Klein, de entrada, existe la pulsión de vida y la pulsión de muerte: el pecho en cuestión no es *real*, sino fantaseado. Pero entonces lo que el sujeto le atribuye al pecho (tanto de bueno como de malo) no se funda en ninguna *experiencia*.

Sin embargo, Melanie Klein, afirma las dos cosas: las pulsiones pueden articularse de manera diferente según sea la *experiencia real* del pecho. Lo mismo vale para el análisis: el sujeto transfiere (imaginario) y recibe los efectos de contratransferencia (real).

Lo imaginario del paciente es lo real del analista y lo imaginario del analista es lo real para el paciente. Cada uno recibe, entonces, los efectos reales que causa la respuesta imaginaria del otro, pero sólo uno de ellos (el analista) *sabe* que esos efectos reales son producidos por algo imaginario. El analista es, entonces, el que sabe que cualquier cosa que ocurra está determinada por lo imaginario y cuanto más sepa mejor podrá *controlar* los efectos reales de su propio imaginario. Este saber "controlarse" se logra mediante la lectura de los textos, el análisis didáctico y la supervisión de los casos (se recomienda, además, alguna actividad creativa para dar curso a las propias fantasías). Es decir: el analista *ideal* sería aquel que desconecta en sí cualquier efecto de su inconsciente y sólo responde desde un conocimiento.

Pero esta idea de un analista que debe excluir su fantasía para poder "aplicar" un saber se invierte en un giro vertiginoso: el analista que ha realizado un didáctico logra homologar sus fantasías y su saber, su ilustración desciende hasta el mismo inconsciente y puede interpretar desde la misma contratransferencia (ahora controlada). Esto engendra una pasión por la "aplicación" del saber psicoanalítico a la propia vida, al punto de que un sujeto podría llegar a soñar la teoría.

Volvamos a los niños que le hacen hablar a Melanie Klein de envidia y gratitud, que le hacen temer el ataque destructivo de su pecho, que la dividen en buena y mala, que la vacían y sólo llegan a repararla por medio de un pene que le dará tanto niños como satisfacción. ¿Qué relación hay entre esta concepción catastrófica del niño y la envidia del pene negada por Melanie Klein? Esta pregunta, en tanto es réplica de una réplica nos deja en el interior del saber paranoico. Quiero decir: en el interior de la palabra vacía y de una comprensión inmediata de algo que hace enigma de algo. Los ataques que los freudianos le hicieron a Melanie Klein demuestran que su saber paranoico puede reconocer algo, aunque se diga que desconoce algo.

Así como en algún momento Freud dijo "el paciente que más me interesa soy yo", habría que decir que Melanie Klein se apasionó por describir los efectos que causaban en ella los juegos, los dibujos y las palabras de los niños. Ella replica a Freud: no me causan los mismos efectos que a usted, yo los imagino de otra manera. Consecuente con esta verdad fue construyendo los *supuestos* sugeridos por esa práctica y fue practicando esos supuestos. La teoría de Melanie Klein es alegórica, como son alegóricas sus interpretaciones. Esta forma de escuchar dando sentido es el conocimiento paranoico y su interpretación introduce la erotomanía. Lo que el otro articula se descifra como amor y como odio. Hay signos de ataques, hay signos de amor. *Si me amas* –dice Melanie Klein– *podrás amarte. Si me destruyes, terminarás destruido. Ya me odiaste, ya me amaste: si me reparas, serás feliz.*

¿Es femenina esta manera de escuchar? Desdén de las palabras, búsqueda fuera de ellas de una verdad que se esfuma. El deseo es identificado con un ataque, la satisfacción con una reparación.

¿No se puede escuchar esto en mujeres y en especial con relación al hijo? Basta escuchar una mujer durante su embarazo, incluso durante la lactancia de un hijo. Quiero decir: aunque nunca se hubiera analizado un solo niño se podría escuchar en la angustia de las embarazadas y en la paradoja de lo vacío y lo pleno de un parto, muchas de las articulaciones que Melanie Klein infiere en los niños. ¿Qué decir de la fantasía generalizada del hijo monstruoso, de la angustia producida por la deformación de la imagen durante el embarazo? Mary Shelley, en *Frankenstein*, articula muchas de estas fantasías. Este libro escrito por una mujer *interpreta* que la ciencia de los hombres quiere producir la vida (por eso su personaje engendra un monstruo). Si bien el personaje es masculino, la autora es una mujer. ¿Qué ocurre? Frankenstein es el hijo surgido de la relación entre una mujer y su madre que acaba de morir. ¡Algo monstruoso!

¿Por qué Freud encuentra ejemplos *textuales* en la literatura universal Melanie Klein sólo puede apelar a ella mediante una transformación alegórica de su textualidad? ¿No será una forma femenina de descifrar un discurso masculino?

Se puede decir, a la inversa, que Freud produce un desciframiento masculino de un discurso femenino. Freud no lo niega, lo afirma. Pero entonces no es verdad que las mujeres no hablan y Melanie Klein es la réplica de una mujer *dentro* del psicoanálisis.

—II—

La tradición dice que Freud inventa el psicoanálisis infantil mediante el historial de Juanito, publicado en 1909. ¿Qué ocurrió en estos setenta años? En el campo del psicoanálisis aparece el discurso de Anna Freud y de Melanie Klein, referidos a los niños. Fuera del campo del psicoanálisis una psicología "inspirada" elabora estrategias partiendo de algunos términos dispersos que se organizan a posteriori para describir lo que resulta *eficaz* para los *objetivos* previos.

Volviendo a 1909 hay que decir que Freud no afirma que sea posible ese análisis (lo que el padre pudo hacer por la unión de la autoridad médica y paterna, incluso por la confluencia del interés familiar y científico —argumenta Freud— hubiera sido inadecuado en otras condiciones) y declara que se trata de "reunir observaciones sobre la vida sexual infantil". Esta diferencia entre *observar* niños y *analizarlos*, es marcada muchos años después por Melanie Klein, en *respuesta polémica a las objeciones de Anna Freud*.

Infans es aquel que no habla, sujetado a la palabra del Otro sin *ser sujeto* de la palabra. Para evitar las tiernas imágenes de los pequeños, propongo diferenciar *infans* de *sujeto* en lugar de hablar de niños y adultos. Por supuesto que el *infans* no se encuentra fuera del lenguaje, pero todavía no puede situarse en relación con el mismo.

Incluso, el *infans* vive en un mundo de "hiperlenguaje" desde que sus orejas se abren a la palabra del Otro (Freud habla de cosas oídas que forman *huellas*, cosas oídas que entonces no son comprendidas). El niño

que "lalea" se deja atravesar por este "hiperlenguaje", sin poder encontrar ningún lugar en ese flujo de sonidos. Luego dirá *el nene quiere* antes de poder decir *yo quiero*. Cuando el *infans* se convierte en sujeto del lenguaje, se pierde el Otro del hiperlenguaje y podrá decir a medias lo que recién ahora es de un ser que se descifra.

Puede "observarse" a un *infans* hablado, pero sólo es analizable un sujeto que habla. ¿Acaso Melanie Klein dice otra cosa? "La representación por medio de juguetes —en realidad, la representación simbólica en general, al estar hasta cierto punto *alejada de la persona misma del sujeto*— está menos investida de angustia que la confesión por la palabra hablada (...) Por esto yo no consideraría terminado ningún análisis de niños, *ni siquiera el de niños muy pequeños*, a menos de lograr finalmente que se exprese con palabras, hasta el grado de que es capaz el niño, y así vincularlo con la realidad" (Simposium sobre el análisis infantil, 1927).

(1) Diferencia entre representación simbólica y palabra hablada.

(2) La representación simbólica (en el juego, por ejemplo) conecta con la *fantasía* y el lenguaje con la *realidad*.

(3) El juego es un *medio* para evitar la angustia ligada a la palabra y posibilitar la interpretación, pero el *fin* es el acceso a la palabra.

—III—

Ocurre que Melanie Klein supone una teoría del simbolismo y reconoce cierta *función* del lenguaje, pero no explicita ningún supuesto. Es por eso que en sus textos y después en los de sus seguidores, se *extiende* el simbolismo usado para explicar la relación del juego con la fantasía sobre el lenguaje en general.

En el artículo citado Melanie Klein insiste en que los análisis son siempre análisis (cualquiera sea la edad del sujeto) y en que la técnica del juego se debe a una sola *diferencia*: en el sujeto que recién deja de ser *infans* hay menor "distancia" con el inconsciente y por lo mismo mayor angustia.

A partir de este supuesto, repetido por Freud en numerosos textos, la posición de Melanie Klein es clara: "La exposición de mi técnica y la importancia que le atribuye al *simbolismo contenido en la conducta* de los niños podrían interpretarse erróneamente, como si esto *implicara* que en el análisis de niños se procede sin la ayuda de la asociación libre en su verdadero sentido. En un pasaje anterior de mi artículo señalé que Anna Freud y yo y todos los que trabajamos en el análisis de niños, estamos de acuerdo en que los niños no pueden asociar, y no asocian, de la misma manera que los adultos. Quiero agregar aquí que probablemente lo principal es que los niños *no pueden* asociar, no porque les falte la capacidad de poner sus pensamientos en palabras sino porque la *angustia* se resiste a las asociaciones verbales" (*idem*).

El niño no puede asociar porque rechaza las asociaciones que lo invaden, *evita* asociar porque la asociación lo angustia. Entonces, por medio del "simbolismo contenido en la conducta" se deberá interpretar para llegar a superar la angustia que "la palabra hablada" le provoca. ¿No se encuentra situada aquí la función de *corte* de esa palabra? Así lo entiende Melanie Klein cuando relaciona el *simbolismo* con las fantasías y el *lenguaje* con la realidad.

¿Qué nos dice esto sobre la transmisión? Que Melanie Klein habla de lo que Freud llamó *actos sintomáticos*. El juego no es "preverbal" puesto que intenta evitar la angustia de algo que ya es verbal: el juego es "hiperverbal" en el mismo sentido que Freud hablaba de la danza como "alucinación motriz" y que M. Mauss definía al ritual como el momento en que el cuerpo se hace lenguaje.

Es todo el problema del *acto* lo que aparece en la relación del simbolismo con la conducta (en el caso de la técnica del juego) y de la relación de ambos con el lenguaje.

El sustantivo *acting out* traduce el *Agieren* (actuar) de Freud, pero Melanie Klein hace una diferencia. *Sobre la criminalidad* (1934) encuentra que la imposibilidad de pasar del simbolismo de la fantasía al lenguaje de la realidad conduce a la criminalidad o conduce a la psicosis: "Vemos así que las mismas raíces psicológicas pueden desarrollarse hasta constituir paranoia o criminalidad. Ciertos factores llevarán en este último caso a una mayor tendencia en la criminalidad a *suprimir las fantasías inconscientes* y hacer *acting out* en la realidad".

La diferencia entre el *acting out* y el juego se basa en un cambio de registro: mientras el juego es un acto del "simbolismo" que se relaciona con las *fantasías* inconscientes, el *acting out* se desarrolla en la realidad. Si el sujeto no pasa del simbolismo de la fantasía al lenguaje de la realidad, su conducta será una fantasía "realizada". De un lado tenemos: fantasía inconsciente/simbolismo/juego. Del otro lado: *acting out* / lenguaje / realidad.

El lenguaje se encuentra supuesto como comunicación con el semejante y cuando se convierte en "simbolismo" de los impulsos se anula la realidad de esta comunicación.

¿Cómo logra el "simbolismo" llegar a la motricidad para hacer *acting out*, pasando por encima del lenguaje y de su relación con la realidad? *La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo* (1930) introduce otros supuestos que pueden conducir a una respuesta. Melanie Klein parte del *sadismo* cuyo *objeto* es correlativo a la fase oral. En la génesis del Edipo existe, entonces, un impulso cuyo objeto es la devoración de la madre (a la inversa de Freud, que sitúa en el origen la devoración del padre). Sin embargo en la madre, está el padre.

La fase anal se torna "paranoica" y el excremento no es un regalo - como en Freud- sino arma peligrosa.

La unión de los padres despierta el sadismo del niño que vuelto sobre sí, por la angustia, se convertirá en superyó. En este punto M. Klein llama a Freud para introducir las defensas anteriores a la diferencia entre el yo y el ello y a Ferenczi para pedirle el simbolismo como intento de volver a encontrar los propios órganos y los objetos perdidos. La sublimación es definida como efecto del simbolismo y como satisfacción de fantasías libidinosas. Junto a la satisfacción aparece la angustia y el simbolismo será la producción de "ecuaciones" que permiten sustituir a los objetos que angustian. Es decir, que entre la angustia y la satisfacción se encuentra la génesis de la actividad metafórica. Como se ve, se trata de otra versión del Fort-Da. Una versión "simbolista", justamente. No parte del registro del lenguaje, sino del "simbolismo de la fantasía" que produce "imágenes". ¿No se anuda esto con el equivoco de la representación-cosa y la representación-palabra de Freud?

En este artículo Melanie Klein olvida la diferencia entre simbolismo y fantasía por una parte y lenguaje y realidad por la otra. Por eso escribe: "Entonces el simbolismo no sólo constituye el fundamento de toda fantasía y sublimación, sino que sobre él se construye también la relación del sujeto con el mundo exterior y con la realidad en general". *Pero al darle al simbolismo el lugar de "fundamento" muestra que en psicoanálisis aquello que se diga del lenguaje determina lo que se entiende por inconsciente y por interpretación, tanto como la posición del analista mismo*. ¿Cómo seguir hablando del psicoanálisis de un *infans* si el "simbolismo" de M. Klein fue inventado para interpretar las operaciones "hiperverbales", supuestas en alguien que acaba de nacer? Cualquiera sea el lugar que este simbolismo del juego tenga en la "técnica", M. Klein lo supone como un mutismo que debe conducir al niño hacia el lenguaje y la realidad.

Volvamos al *Symposium* de 1927: "...interpretamos esta transferencia positiva, o sea tanto en el análisis de niños como en el de adultos la retrotraemos hasta el objeto de origen". Para conducir al origen es necesario "inducir a fantasear" y para esto "no podemos obtener suficiente material únicamente por medio de la palabra".

M. Klein cita a Ferenczi que habla del simbolismo como de una lengua muerta. Luego se trata de alejarse de las palabras, de encontrar la manera de llegar al *origen* que se encuentra más allá del lenguaje. No fuera del lenguaje, sino en el simbolismo de los juegos, de los dibujos, etc. La relación será entonces la que existe entre el simbolismo y las fantasías que se encuentran más allá del lenguaje, en esa lengua muerta que despierta la angustia y estructura al sujeto en una relación paranoica con el deseo de sus padres.

La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo (1930) continúa: "He señalado que el objeto del sadismo en su punto culminante -y el impulso epistemofílico surge simultáneamente con el sadismo- es el cuerpo materno con sus contenidos fantaseados". El deseo de saber resulta, en el fantaseo de Melanie Klein, una actividad sádica dirigida a la madre y la angustia que provoca conduce a la formación de símbolos que son el fundamento de la sublimación. ¿No se encuentra en esta fantasía la génesis de la idea de que el conocimiento y la "productividad" del varón surge de la *envidia* hacia la mujer "reproductora"? El sujeto masculino quiere destruir para saber y saber para destruir, la satisfacción y la angustia que resultan se resuelven en la sublimación. "Una cantidad suficiente de angustia es una base necesaria para la abundante formación de símbolos y de fantasías; para que la angustia pueda ser satisfactoriamente elaborada, para que esta fase fundamental tenga un desenlace favorable y para que el yo pueda desarrollarse exitosamente, es esencial que el yo tenga adecuada capacidad para elaborar la angustia". Porque si el yo se defiende del "sadismo" en forma excesiva se encuentra perdido en relación con la realidad. Entonces el analista realiza una cierta *transacción*: le ayuda al sujeto a soportar la angustia que despierta su sadismo a *cambio* de una aceptación del "lenguaje de la realidad" que se transmite por la interpretación. El analizante es víctima de fantasías sádicas que le producen angustia, mediante el simbolismo el analista lo conduce hasta un lenguaje que constituye una realidad y de esta forma *modela* el yo y

le da fuerza. La mediación del análisis encontraría el *pasaje* entre el simbolismo y el lenguaje, dando su lugar a la fantasía "elaborada" en relación a una realidad constituida por los semejantes: "Es también interesante advertir el hecho de que la influencia educacional que anteriormente habían ejercido sobre el niño las personas de su ambiente, había resbalado sobre Dick (un caso citado en el mismo artículo) sin dejar ninguna huella. *En cambio hoy, que su yo se encuentra, gracias al análisis, en plena evolución, el niño se muestra cada vez más dócil a dicha influencia, la que ha podido adaptarse al ritmo de los impulsos instintivos movilizados por el análisis y que basta para manejarlos*".

Por una parte M. Klein niega que el análisis debe proponerse un fin educativo (como dice Anna Freud), pero por la otra afirma que tiene una consecuencia educativa.

La polémica con Anna Freud tiene un punto que vuelve a ser afirmado en 1947: el análisis de los adultos y el de los niños se realizan con los mismos supuestos, la *diferencia* se encuentra en ciertos *medios* (el juego, por ejemplo) cuya función se relaciona con una mayor angustia que acompaña en el niño el *decir* ciertas fantasías. El *fin* es, sin embargo, la articulación de ese lenguaje que conecta con la realidad "elaborando" la fantasía. ¿Ese lenguaje es *decir* del analizante o del analista? Por el simbolismo se produce la ambigüedad y la escuela kleiniana llega a lo opuesto de lo que se proponía: en vez de permitir que los niños hablen termina proponiendo que los adultos jueguen. ¿Acaso los analistas de niños no predicán con el ejemplo cuando escriben "la mamá", "el papá" y otras cositas, puerilizando el lenguaje para ponerse a la altura de sus lectores identificados con pequeños pacientes?

En nuestro país se utilizó a M. Klein en *relación* con Anna Freud y en algunos casos se practicó en nombre de la primera lo que la segunda le suponía. La discusión entre las dos mujeres debe ser estudiada en sí misma: Melanie Klein suele volver a Freud contra Anna Freud, pero también aprovecha la crítica a Anna Freud para deslizarse fuera del pensamiento de Freud.

En casi todos sus textos *algo* de Freud es vuelto a escribir, pero siempre conduce a otra cosa. Arminda Aberastury, en el prólogo a *Contribuciones al psicoanálisis* de M. Klein, escribe: "...a diferencia de lo ocurrido en otros grupos psicoanalíticos, comprendimos desde el primer momento la continuidad genética entre el pensamiento de Freud y el de Melanie Klein". Como siempre, la timidez intelectual se resuelve en el eclecticismo, ocultando las diferencias.

Por el Fort-Da el niño simboliza (en Freud) la pérdida de la madre, por la producción de símbolos el niño ofrenda (en M. Klein) una reparación real de lo que destruyó en imagen.

La lectura que Melanie Klein hizo de Freud, la lectura que los psicoanalistas hicieron de M. Klein: en los dos casos, *la lectura*. Por supuesto, cada vez que M. Klein contradice a Freud se apoya en la "experiencia".

¿Cómo se organiza esta experiencia? *Relato del psicoanálisis de un niño* es una respuesta exhaustiva: "En el caso de Richard -escribe M. Klein- tuve que introducir términos que él desconocía, tales como *genital*, *potente*, *relaciones sexuales*, o *coito*. A partir de un determinado momento Richard llamó al análisis *el trabajo*".

En la contigüidad de la frase se produce algo que no puede pasarse por alto: Melanie Klein introduce la potencia genital y la relación sexual y Richard replica *¡el trabajo!*

Por supuesto, la oblatividad de la pareja. ¿Este chiste carece de rigor? Es posible, pero no carece de verdad. La difusión del psicoanálisis de la *maduración* introduce una cierta educación sexual (sic) donde la satisfacción de la mujer es supuesta como un trabajo del hombre. *Técnicas sexuales modernas* se llama un libro Robert Street que lleva vendido varias ediciones. El autor afirma que las mujeres "son las principales víctimas de la ignorancia sexual del hombre". Luego de una serie de trucos cuya función sería satisfacer a la mujer y de esta manera garantizar su fidelidad: "Toda contribución que cimiente la relación esposa -esposo o padre- madre, y que interfiera el continuo girar del molino del divorcio, será valiosa, pues una ruptura de los lazos maritales estimula la licencia, y la licencia conduce a una pérdida completa de la fibra moral".

El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas (1945) traza el mismo plan supuesto por las palabras introducidas en Richard: establecer de un modo firme la posición genital/considerar al pecho de la madre (luego, la mujer) como fuente de bondad: "su pene se convierte en un medio de gratificación y de dar bebés a su madre, así como reparación".

El pene es conectado con la reparación y gratificación de la mujer, así como también con la reproducción. ¡A trabajar, Richard!, dice Melanie Klein. ¿Qué hay que hacer? Volvamos al *relato*: "En casos como éste en que el ambiente ha favorecido tanto la represión que no se usa expresión alguna para designar los genitales ni las funciones corporales, el analista debe él mismo introducir las palabras". Además de introducir palabras, se dedica a desarrollar un "psicoanálisis aplicado" de la siguiente forma: "La valoración de la interpretación del material del paciente que lleva a cabo el analista, tiene su fundamento en un marco coherente de teoría. Su tarea consiste, sin embargo, en *combinar* el conocimiento teórico con la captación de las variaciones individuales que cada paciente le presenta". *El pasaje del simbolismo de la fantasía al lenguaje de la realidad no se produce en el analizante, sino que es introducido por el analista mediante la interpretación*.

1.º Disociación; 2.º ansiedades paranoides y depresivas; 3.º la interpretación integradora.

El *trabajo*, dice Richard. ¿Cómo concluye M. Klein?: "La afirmación de que, como resultado del trabajo analítico, Richard logra establecer el objeto bueno interno, se ve confirmada por la esperanza que ahora tiene, y por la habilidad que demuestra para mantener una *buena relación con su analista*, considerada como objeto interno y externo, a pesar del resentimiento, de la sensación de pérdida y de la gran ansiedad que su viaje le ocasiona".

—IV—

En los finales de su relato Melanie Klein usa el estilo indirecto, haciendo pasar los actos y las palabras de Richard por las suyas. Richard se irá de viaje y dejará el análisis: M. Klein interpreta que al perderla a ella buscará consuelo en su papá.

¿Cuál es el deseo de Melanie Klein? Lo que M. Klein dice del deseo: una madre desea ser devorada por su hijo porque está llena de cosas envidiables. El niño se angustia, la madre le proporciona palabras que dicen que ella acepta que el niño repare esos daños dándole satisfacción y otros hijos.

El niño teme haber destruido a la madre, incluso haber destruido su pene. La madre sabe que no es así, que podrá llegar a tener un yo fuerte y un genital laborioso. Incluso, si extraña mucho a la madre...por ahí anda un padre que sirve como sustituto.

Se entiende que el niño sea siempre algo *infans*, que nunca termine de pasar al lenguaje. De hacerlo, podría decir alguna otra cosa, podría construir alguna realidad diferente.

El texto de Melanie Klein aparece, en ciertas afirmaciones, como una réplica paranoica al texto de Freud. La impotencia, por ejemplo, es para Freud la mayor *fidelidad* a la madre. ¿Qué responde M. Klein?: "Esto parece mostrar lo que uno puede ver confirmado en el análisis de *todo* hombre, que su miedo al cuerpo de la mujer como un lugar lleno de destrucción puede ser una de las causas principales de perturbación de la potencia. Pero esta angustia es también un factor básico de inhibición del impulso epistemológico, ya que el interior del cuerpo de la madre es el primer objeto de ese impulso; en la fantasía es explorado e investigado, y *también atacado con todo el armamento sádico, incluyendo el pene como un arma peligrosa y ofensiva, y esta es otra causa de la subsiguiente impotencia de los hombres: penetrar y explorar son en gran medida sinónimos para el inconsciente*". Hemos subrayado en el párrafo lo que nos parece una réplica a la angustia contenida en la primera parte del mismo. Melanie Klein es atacada y se defiende. También perdona.

Un trabajo a realizar es proseguir las conexiones del simbolismo con la teoría de la fantasía por un lado y con el lenguaje y la realidad por el otro. Que las figuras descubiertas por Melanie Klein se mueven en el registro de la paranoia es algo explícito, que concluyen en la erotomanía es menos claro.

El simbolismo le sirve para hacer jugar la relación entre lo *infans* y quien lo interpreta, en el doble registro del odio paranoico y del amor erotomaníaco. Ahora se habla de la riqueza de sus *descripciones* y de sus pobreza *teóricas*, pero esto resulta una forma antigua de señalar que la *verdad* también habla allí.

¿No resulta el supuesto análisis del *infans* una certidumbre del conocimiento paranoico, cuyo síntoma sería el "simbolismo" generalizado y la exclusión de la reflexión sobre el lenguaje?

—V—

Ciertos términos introducidos por M. Klein fueron difundidos por el psicoanálisis en la Argentina hasta formar parte del vocabulario de un sector social. Esos términos, como algunos de Freud, aparecen en la prensa como adjetivos calificativos. Quizá por esto se tiende a generalizar y hablar de una corriente kleiniana, cuando en realidad la lectura de M. Klein muestra la distancia con aquellos textos que la *citan* y se producen a partir de su vocabulario. Lo que se transmite de M. Klein, lo que se

traduce de su "escuela" y las relaciones que se producen con otros textos debe ser estudiado.

Nosotros vamos a referirnos a un libro (*El psicoanálisis de niños y sus aplicaciones*) de varios autores, cuya compiladora es Arminda Aberastury.

Allí se encuentra la inversión que señalamos: no se trata de que los *infans* hablen sino de que los sujetos jueguen.

Arminda Aberastury cuenta sus pasos: Parte de Anna Freud, pasa por Melanie Klein y llega a la "psicoterapia" (que diferencia del psicoanálisis) integrando el trabajo en grupos, las relaciones con los padres, la colaboración de los pediatras, etc. "La tercera parte de este libro —escribe A. Aberastury— no surgió de esos grupos. Es una generosa colaboración de psicoanalistas, psicólogos y asistentes sociales que han aplicado una técnica de terapia familiar. He dado cabida en este libro a esos artículos porque los considero complementarios de los trabajos anteriores, ya que cumplen también una *función social* que va más allá de los límites que puede ofrecernos el *psicoanálisis individual*."

En la práctica se quiere pasar de lo individual a lo social, en la "teoría" de lo verbal a lo *no verbal*: "Todo terapeuta debe conocer sus medios y sus fines; pero en el caso de la psicoterapia de niños se agrega una especial dificultad: la necesidad de conocer el significado profundo del lenguaje no verbal" (A.A.).

Entonces aparece la inversión que antes comentamos: "Con los adolescentes, el código verbal y no verbal que usan en la comunicación varía si tratamos a un paciente cerca del período inicial del proceso (comienzo de la pubertad) o cerca de su resolución final, alrededor de los veinte años. En el primer caso usarán el tipo de código similar al utilizado por un niño con latencia tardía, y en el segundo, se acercará al que utilizan los adultos. Por eso, para estudiar las formas de psicoterapia en niños y en la temprana adolescencia creo que es necesario detenerse en el significado del lenguaje no verbal y verbal. Quiero señalar aquí que, aunque en el período final de la adolescencia el lenguaje verbal predomine, conocer el significado del lenguaje no verbal, en especial cuando se expresa a través del propio cuerpo, es fundamental".

Siempre volvemos al mismo lugar: ¿Existe algo que puede ser analizado y resuelto por palabras sin estar determinado por palabras?

Es, también, el problema de la "psicosomática". Si el síntoma es un nudo de palabra, un mutismo estructurado como un lenguaje, se puede desatar mediante palabras; de lo contrario no se hace otra cosa que observar los "efectos" que causa sobre el discurso de un sujeto algo cuya "causa" es exterior a ese discurso. En este caso, ninguna práctica puede autorizarse en la descripción de esos efectos.

Arminda Aberastury recuerda que Freud conecta el juego con el trauma y la repetición, que Melanie Klein lo liga con la masturbación, que Erikson lo convierte en una función del yo, que Waelder lo considera —como algunas veces lo hace Freud— una elaboración por repetición. ¿La articulación fonemática que acompaña el juego del carretel en el Fort-Da es determinada por el movimiento, es determinante de ese movimiento? Si considero al juego como *hiperverbal* seguiré un camino, si lo considero *paralelo* al lenguaje seguiré otro, si lo considero *determinante* del lenguaje, seguiré otro.

Luego Arminda Aberastury diferencia dentro del juego al dibujo que trabaja en relación con las modificaciones de "la imagen corporal". El juego queda del lado de lo simbólico, el dibujo cae en el campo de lo imaginario. Vuelve a la posición de Melanie Klein, proponiendo dibujos y juegos como un medio cuyo fin es conducir lo que hay de *infans* hasta la articulación de palabras: "Si consideramos la *interpretación como instrumento técnico*, se pueden distinguir dos corrientes: los que utilizamos la interpretación verbal y los partidarios de la interpretación lúdica o no verbal. Nuestro grupo de trabajo considera que *sólo la palabra puede llevar a hacer consciente lo inconsciente*, y ésta es la meta a la que intentamos llegar con la interpretación. ¿Qué diferencia esto de la posición de Lacan? Que aquí no es la palabra del analizante la que *adviene*, sino que es la palabra del analista (interpretación, instrumento técnico) la que *explica*. *Wo es war, soll ich werden* se convierte en un *ello ocupado por la interpretación producida por el yo del analista*.

De todas maneras, en este punto Arminda Aberastury es clara: "Un postulado coherente con esta idea técnica consiste en considerar que un niño, aún pequeño, cuando termina su tratamiento debe disponer de un equipo verbal mínimo que le permita expresar sus ideas sin recurrir al lenguaje no verbal. Este uso del lenguaje verbal es, para Melanie Klein un requisito indispensable para dar por terminado el análisis de un niño".

Sin embargo, hay una concepción del lenguaje discutible que supone la *expresión* y el *simbolismo*. El lenguaje no resulta constituyente, sino constituido. El "equipo verbal" que se debe adquirir está definido en términos de comunicación y el acto pasa entonces -cuando se trata de un adulto- al campo de la "psicopatía".

Arminda Aberastury cae, por esto, en lo mismo que Melanie Klein en relación con la "función" de la relación sexual. Las pulsiones parciales son identificadas con la infancia, la inmadurez y lo pregenital y la genitalidad es supuesta como fin "natural" al que se debe llegar: "Cuando el niño ha llegado a la madurez genital, que se evidencia en la menstruación en la niña y en la aparición del esperma en el varón, este proceso lo fuerza a definir su rol en la procreación.

La evidencia de esta maduración marca el límite de la infancia y también del cuerpo y de la identidad infantil" (A.A.)

Es verdad que allí se pone en juego el fantasma de la procreación, pero la genitalidad se encuentra en Freud del lado del narcisismo. La reproducción se juega en el campo de la muerte y de la inmortalidad del yo corporal, mientras que las pulsiones parciales se *subordinan* (no se integran, no se superan, no maduran) a estos intereses del narcisismo. *Trieb*, la pulsión, es la lengua fundamental y determina al lenguaje. Esa lengua sigue hablando en el síntoma, en la represión y en el retorno de lo reprimido. La falta de una "pulsión genital" en el texto de Freud no es un olvido, sino la consecuencia de la relación entre las pulsiones y el narcisismo. Al suponer la pulsión como *no verbal*, la interpretación se convierte en una palabra que, según el deseo del objeto (analista, padres, semejantes), tapa la angustia provocada por el goce inconsciente.

No es necesario seguir, puesto que nos conduciría a transmitir *todas* las diferencias. Basta subrayar las necesarias para invocar una lectura: 1) No se trata de que el adulto juegue, sino de que el niño hable; 2) no hay análisis del *infans*, por eso el juego y el dibujo es un medio (no verbal

se dice, hiperverbal decimos) para acceder al lenguaje; 3) las demás diferencias no son "técnicas" sino fundamentales: el lugar del discurso determina, en psicoanálisis, lo que se argumenta sobre el inconsciente y sobre la interpretación; 4) la observación del niño no es el análisis del sujeto que se articula por la palabra, sino una experiencia del observador que suele conducir al saber paranoico en un juego de reconocimiento (en el *infans*) de lo que se desconoce (en el analista). Lo *no verbal* es el deseo del analista, su identificación con el Sujeto Supuesto Saber y su síntoma es tanto el simbolismo como la interpretación explicativa.

-VI-

Arminda Aberastury reconoce que sus reflexiones sobre el juego parten del Fort-Da de Freud. Se olvida que hay en Freud una teoría del dibujo expuesta en una página magistral de 1916, bajo el título *Un paralelo mitológico a una representación obsesiva plástica*. Vaterarsch (ano del padre) era, en un analizante, una derivación de *Patriarch* (patriarca) y estaba acompañada de una imagen obsesiva: el padre de medio cuerpo desnudo (vientre y piernas), provisto de brazo y sin cabeza. El rostro estaba dibujado en el vientre y el cuerpo carecía de genitales. Freud interpreta el dibujo como registro "hiperverbal", puesto que pone el ejemplo "soy todo oído" que podía inducir la imagen de alguien reducido a una oreja. En la interpretación de los sueños se dice que la frase "perdió la cabeza" puede aparecer como imagen de hombre sin cabeza, de cabeza sola. Esta hipótesis de un "jeroglífico" hace de la imagen un efecto de la articulación significativa y del dibujo algo del registro de la palabra. La imagen obsesiva es una caricatura, dice Freud. Las "cosas" son efecto del lenguaje.

El juego encuentra su determinación significativa en el Fort-Da, el dibujo lo encuentra en la metáfora del "jeroglífico": leyendo *La interpretación de los sueños*, los "actos sintomáticos y causales" de la *Psicopatología de la vida cotidiana* y el problema de los juegos de palabras infantiles en *El chiste y su relación con el inconsciente* encontraremos las vertientes freudianas de una postura en relación al juego, al dibujo y al lenguaje del niño.

¿Por qué se produjo, entonces, el equívoco de la teoría del simbolismo y de la interpretación analógica que otorga al interpretador un estatuto omnipotente? Por sorprendente que parezca, el problema se encuentra en el *didáctico*. Quiero decir, en la forma en que un analista *interpreta* al que quiere ser analista. ¿Qué ocurre? Los diarios de los analizados con Freud (Blayton, Worthis) muestran que Freud hacía psicoanálisis aplicado. Lo mismo aparece en las referencias de Theodor Reik cuando relata su análisis con Abraham. El didáctico como teoría aplicada/explicada al candidato marca ciertas formas de trabajo. Es esta forma de pensar el *didáctico* (y de practicarlo) lo que induce la idea de una interpretación "educadora" que explica mediante aplicación de una teoría. Por otro lado: la psicosis.

Hay que observar que la psicosis y el análisis de niño se convierten en Melanie Klein en una sola cosa: el niño perverso y polimorfo de Freud es sustituido por un niño "psicótico" mediante la promoción de la fase oral. *La teoría sexual* de 1905 desaparece de la bibliografía de los

psicoanalistas de niños y de adolescentes (aunque sea allí donde se articula en forma explícita la metamorfosis de la pubertad) y en su lugar se produce una fecha mítica: 1909. Doltó, Maud Mannoni, Melanie Klein, Anna Freud, Arminda Aberastury: *todas* afirman que en 1909 comienza el psicoanálisis del niño. ¿Pero no se analizó siempre la infancia? ¿O es Juanito quien funda el psicoanálisis de niños? En *La interpretación de los sueños* se habla de los sueños infantiles. En 1908 Freud habla de las teorías sexuales de los niños, en 1907 de la ilustración sexual del niño, en 1905 describe tanto la infancia como la pubertad. Pero falta un niño: Juanito. ¿Es la primera vez que Freud analiza un niño? No. Es la primera vez que Freud *supervisa* a un padre y *observa* a un niño. Es extraño que nunca se relacione el Caso Juanito con la supervisión. Tan extraño como lo poco que se piensa en el hecho de que Freud –que había analizado a la madre de Juanito– recibe a este niño de un padre deseoso por darle la prueba en “vivo” de su teoría. Juanito es psicoanálisis aplicado, en el mismo sentido que Gradiva y Leonardo. Juanito marca la relación entre el psicoanálisis aplicado y la supervisión.

Pero es Freud quien dice en *La iniciación del tratamiento* que la “ilustración” no llega al inconsciente y que los psicoanalistas “resisten” como cualquier analizante. ¿Acaso el análisis podría producir *niños*? El fantasma es de Freud: cuando iniciamos un tratamiento –dice– hacemos lo mismo que cuando un hombre embaraza una mujer, iniciamos un proceso complejo, etc. Excluida la madre ¿sería Juanito un hijo de Freud y el padre? Es obvio que Freud elude las connotaciones “homosexuales” de la última fantasía de Juanito, de la misma manera que elude la fantasía del padre de que el hijo enfermó porque un exhibicionista le enseñó el pene. También es obvia la preocupación de Freud por marcar la “heterosexualidad” de Juanito y los argumentos contra la idea de que el psicoanálisis profanaría la inocencia de un niño. ¿Hay en el origen mítico del análisis de un niño algo *del* amor del padre y algo del amor *por* el padre que no fue analizado?

Melanie Klein muestra esto, aún cuando responde a los “remordimientos” de Anna Freud por usurpar el lugar de los padres, diciendo que ella se coloca del lado del niño y los deja fuera. ¿Podría un psicoanalista hombre engendrar en un niño el deseo de ser amado, cuyas consecuencias serían la homosexualidad? La historia muestra un cierto tabú, puesto que siempre son mujeres las que analizan niños. Entre nosotros, es interesante que un analista hombre haya publicado un trabajo sobre el análisis de una *niña*, mientras que en las psicoanalistas mujeres predominan los relatos de psicoanálisis de *niños*.

Me refiero a un trabajo de Anselmo Benassi, quien también necesita una compañía: junto a él está la firma de Olga Piñeiro.

Este trabajo parte de la materialidad del discurso verbal y del discurso gráfico: ambos son referidos al cuerpo erógeno y articulados como diferentes registros del juego del significante.

Este trabajo, publicado en 1974, quizá sea uno de los primeros que entre nosotros deja de suponer que la palabra “niño” y Melanie Klein se asociarían naturalmente. Sin embargo allí se encuentra algo referido al correlato entre el discurso y la interpretación de la transferencia donde resuena la comunidad y sus creencias.

Además, hay algo que este trabajo *anticipa* –quizás por ser una niña psicótica la que habla– y que se relaciona con *lalengua* más allá del lenguaje y que muestra que los autores no se dedicaron a ilustrar con un paciente lo que habían leído, sino que arriesgaron algo que suele mentarse por deseo del analista.

¿Por qué hay una diferencia entre el análisis de un niño conducido por un hombre y el análisis de un niño conducido por una mujer? Imposible responder sin antes pensar esta diferencia en cualquier análisis. Esto nos llevaría a otro lugar. Por ahora sólo quiero subrayar esto: El mito de que en Juanito se funda el psicoanálisis de niños es una palabra vacía, un eco enigmático, que todavía no encuentra quien pueda puntuar su desciframiento.

–VII–

Hay palabras, hay dibujos, hay juegos. ¿Por qué se supone que los dibujos y los juegos obedecen a leyes del simbolismo diferentes a las leyes del lenguaje? Porque se identifica lenguaje con lo que Saussure llama *el habla* y se supone al simbolismo como paradigma, es decir, como lo que este mismo autor llama *La lengua*.

No se llega, como dice Freud, al simbolismo: estos autores parten del mismo para explicar el habla. Como se ve, no es un problema de técnica: lo que se diga del lenguaje determina lo que se demuestra del inconsciente y lo que se enuncia como interpretación.

Sin embargo en esta equivocación hay una abertura que no debe cerrarse con apelaciones genéricas al significante, previamente identificado con el saber de la lingüística. El inconsciente está estructurado *como* un lenguaje: la metáfora supuesta por el “cómo” permite pensar que hay dos registros diferentes. Esos dos registros fueron cerrados por la identificación del lenguaje con el habla y del simbolismo como aquello que funda el habla y se encuentra en otro lugar. Es verdad: más allá del lenguaje se encuentra *lalengua*, es decir algo de lo que se llama *Trieb*. El lenguaje está estructurado como la pulsión, pero las representaciones de la pulsión no son equivalentes al lenguaje. Entre las cadenas de *Trieb* y el lenguaje se encuentra la lógica del fantasma. En Melanie Klein, la teoría del simbolismo es *también* una cierta teoría de la fantasía que se “expresa” en el simbolismo. ¿Pero entonces la fantasía no es identificada por sus *temas* con la pulsión misma? En efecto: “El término psicoanalítico fantasma –escribe Susan Isaacs– designa esencialmente un contenido psíquico *inconsciente*, que puede o no llegar a ser consciente”. Como bien lo marca Claude Geets, este fantasma debe ser *deducido* (no es como en Freud, inconsciente-preconsciente-consciente) por el psicoanalista y como tal abre el campo abusivo de la interpretación por el simbolismo. Para poder interpretar hay que pensar que el *hic et nunc* (aquí y ahora) de la relación analítica es homologable a los fantasmas inconscientes, pensar incluso que la relación con el analista recapitula los primeros momentos y experiencias del niño. El fantasma es “sensorial”, hay que darle palabra.

Este desplazamiento de la pulsión y esta confinación del fantasma en el inconsciente, conduce a una exclusión de la perversión. Paula

Heimann dice: "Los fantasmas infantiles reflejan la naturaleza no evolucionada, "polimorfa", libidinal y destructiva de las mociones pulsionales infantiles...".

En esta paráfrasis de Freud la palabra polimorfo se asocia con sadismo y destrucción (no con la polifonía perversa), las pulsiones con lo que no evolucionó y como es obvio la evolución con la superación de las pulsiones.

En resumen: 1) Se condensa Trieb con fantasma, 2) se convierte al fantasma en inconsciente, 3) se hace del simbolismo el elemento interpretativo de los fantasmas, 4) mediante el supuesto de que el análisis recapitula en la transferencia las fases de la evolución.

Si Freud supone que una imagen es inducida por una palabra, es porque supone el Trieb como capaz de "alucinar" en un registro visual aquello que se articula. La asociación libre es la interpretación de las imágenes del sueño. Ahora bien: es notable en los relatos de casos inspirados en el simbolismo (como relación icónica entre cosas comparables por su función, su forma, etc.) la desaparición de la asociación libre. Se puede leer en *Relato del psicoanálisis de un niño* de Melanie Klein, pero también en la *Psicopatología* de Spilka que comienza con aires de Freud y Lacan y concluye con ejemplos clínicos donde lo que un sujeto dice es, sin transición de ninguna asociación, interpretado en otro registro. Pero en vez de sustituir taza por pecho (para usar un ejemplo más tópico) se tratan las palabras, las letras como íconos. Esta es su lectura de Lacan: hacer con las palabras las mismas operaciones que antes hacía con los objetos: ACA es CACA, dice en algún lugar Spilka, asociando para su cuenta con el riesgo de su muy paciente.

Un sueño contado por Anna Segal nos sugiere algo. Allí la paciente asocia -no importa, ahora, partiendo de qué-: Segal/Malhumor/Vagina y la interpretación de la analista (siguiendo el simbolismo) agrega: Vagina conteniendo pene/Pecho/Vagina dañada/Pene dañado.

Hay dos mujeres y el malhumor. La paciente relaciona el malhumor con la vagina y la analista introduce el "pene", la agresividad y el daño.

-VIII-

Anna Freud supone que los niños no realizan transferencia porque se encuentran ligados a los objetos primarios que todavía forman parte de su realidad: es decir, los padres.

Melanie Klein dice que se trata de las "imágenes" de los padres y que la transferencia existe. Sabemos que Freud afirma que el padre es una "premisa lógica" y que la madre es intrapsíquica: por lo tanto, en el discurso de los hijos se pueden descifrar los padres.

La afirmación de Anna Freud la conduce a una extraña técnica del terror que en su libro *El psicoanálisis del niño* (Ed. Imán, 1951) es descrita en los siguientes términos: "Lo invité a describirme sus arrebatos cada vez que se producían, fingiéndome preocupada y apesadumbrada; le pregunté hasta qué punto era dueño y señor de sus actos en tales estados, y comparaba sus arranques con los de un enfermo mental, al que difícilmente podría prestársele ya socorro alguno. Todo esto lo dejé atónito e intimidado, pues, naturalmente, ser tenido por loco ya pasaba de lo que perseguía su ambición. Entonces trató de dominar por él mismo sus arrebatos; comenzó a oponerseles en lugar de provocarlos, como había

hecho antes, advirtiendo así su verdadera impotencia y creciendo con ello sus sensaciones de sufrimiento y displacer. Después de algunos intentos infructuosos, el síntoma se convirtió por fin, de acuerdo a mis propósitos, de un bien apreciado en un molesto *cuerpo extraño*... "A partir de entonces el niño necesita del otro para volver a familiarizarse con ese cuerpo extraño y suprimirá el síntoma por amor al analista.

No puedo amar tu síntoma, pero podré amarte si abandonas esa satisfacción por la de ser reconocido por mí. ¿Es el niño un juguete erótico? Arminda Aberastury, en *Teoría y técnica del psicoanálisis de niños*, produce un vuelco notable en el problema cuando introduce los "Grupos de orientación de madres". ¿Qué se encuentra allí? Todas las fantasías que Melanie Klein "proyectaba" sobre los niños, mediante la interpretación "simbolista".

Arminda Aberastury se manifiesta orgullosa, y con razón, de lo que pudo escuchar en estos grupos que comenzó a realizar en 1958. *Tener un hijo -dice- es para la mujer perder a la madre*. Entonces aparece el deseo de muerte del hijo, para evitar la angustia de esta pérdida. La maternidad aparece como el síntoma de la mujer, aquello que interrumpe el goce fálico de una posición en el deseo de la madre. El hijo, jugado entre una mujer y su madre, deja fuera el problema del padre. El fantasma del aborto hace pasar de la angustia a la culpa. Durante el embarazo se encuentra clivada entre la madre y el hijo.

¿Cómo se llega a este lugar? El mismo vuelco aparece en Rascovsky: partiendo del pequeño psicótico criminal de Melanie Klein se encuentra después con el filicidio. ¿La relación entre la madre y el hijo es una banda de moebius donde se pueden leer de un lado a los dos sujetos implicados, como si estuvieran en lados diferentes? Si el niño no tiene otro deseo que ese de su madre... ¿Qué efectos produce analizar la madre a través del síntoma del niño? El aborto le muestra a Arminda Aberastury que este deseo de muerte hacia el hijo es radical. Luego, la sexualidad de los hijos se convierte en retorno de lo reprimido por los padres.

Pérdida de la madre por el embarazo, luego pérdida del hijo por el nacimiento. Leído desde el lado de las mujeres, el hijo aparece como soporte de una relación paranoica entre la madre y la hija. Leído desde Freud, ese hijo divide a la madre al ser una parte de ella y una parte separada de ella: "En este grupo - escribe Arminda Aberastury - la elaboración del aborto llevó a que otra de las integrantes hablara de ver por qué después del parto hay una depresión tan intensa, y se refirió al nacimiento de un hijo como a un desprendimiento y pérdida que siempre resulta penosa".

Si la maternidad es el síntoma de la mujer, sería necesario diferenciar embarazo de parto. El deseo de ser embarazada no es, inmediatamente, el deseo de tener un hijo. *Ser* (embarazada), *tener* un hijo: ahí está la diferencia.

Arminda Aberastury descubre que el "consejo" no sirve, puesto que modifica la conducta pero no puede cambiar el deseo. Dice que si alguien hace algo con su hijo y se le dice que no (cuando no puede dejar de hacerlo) sólo habrá más culpa.

¿Qué ocurre en este mundo del terror descubierto entre madres e hijos, entre mujeres y niños? Habría que partir de *Lo siniestro* de Freud: del secreto de lo familiar. ¿Hay relación entre la supresión efectiva de

síntomas en el análisis de niños y el discurso que se produce a través de sus análisis? No necesariamente: las "curas" narradas por estas autoras parecen obedecer a la ley del agrado. Para que puedas amarte es necesario que te ame / Tu síntoma es un ataque hacia mí / Cuando sea suprimido sabré que me amas y entonces podré amarte.

Arminda Aberastury sin recurrir a *Lo siniestro*, describe de la misma forma los efectos del embarazo: el cuerpo cambia, retornan las angustias infantiles relacionadas con la imagen.

El embarazo transforma al cuerpo en extraño, surgen las fantasías de un hijo deforme, etc.

Arminda Aberastury, al final, cierra el círculo. Habla de los problemas de una mujer con sus dos hijas en los mismos términos que un analista de alguna de esas hijas interpretaría los problemas de la pequeña con su madre. Dice: "Hasta que no comprendió el conflicto entre el amor y el odio que la impulsaba a destruir para luego reparar, no desapareció el problema de los golpes, y gracias a su evolución, su segunda hija se vio libre de supositorios y medicamentos. En una oportunidad en la que volvió a repetir su ataque contra ella, inmovilizándola con un cinturón, éste 'uró sólo un día porque al comprenderlo reemplazó el cinturón por los brazos para enseñar a caminar a su hija".

Porque la réplica que Melanie Klein hace de Freud es *verdadera* el psicoanálisis de niños es el síntoma más interesante de la historia del psicoanálisis. Las palabras de unas mujeres histéricas se encuentran en el comienzo del psicoanálisis, quizá sean las palabras de otras mujeres – esta vez paranoicas– las llamadas a producir la réplica de un discurso, las llamadas a interrumpir cierto goce fálico.

Si diferenciamos la psicología de la infancia, la psiquiatría de la infancia... ¿qué nos queda para sostener un psicoanálisis de la infancia? El supuesto de una falta de amnesia en el niño. La división niño/adulto sería equivalente a la falta de amnesia/amnesia. ¿No hay represión en el niño?

Sin embargo, basta el sueño narrado por Freud sobre "su padre estaba muerto y no lo sabía" para saber que un niño es aquel que reprime cierto saber sobre la muerte del padre.

¿No es lo mismo lo que el llamado psicoanálisis de niños reprime, junto con el niño que "trata"? En efecto, si hubiera que marcar una diferencia en cualquiera de las corrientes bastaría decir: la muerte del padre ha desaparecido. En su lugar, el terapeuta (cualquiera sea su sexo) aparece con los atributos bisexuales de un padre imaginario. Una mujer que tiene dentro suyo algunos penes, un hombre que debe convertirse en mujer (aceptar el deseo de parir un hijo) para ser analista de niños.

El sujeto del psicoanálisis, de su nacimiento a su muerte, dibuja en su recorrido un ser del lenguaje que es su "causa perdida". Porque el *infans* fue hablado cuando no hablaba, el ser sólo puede descifrarse de su decir.

—IX—

Inhibición, síntoma y angustia tiene un pasaje que debería ser más citado por quienes hablan de la infancia, suponiendo que lo hacen desde el psicoanálisis: "Las fobias a la soledad, a la oscuridad y a los extraños,

de los niños más pequeños, fobias que han de llamarse casi normales, se disipan las más de las veces a poco que ellos crezcan; *pasan*, como se dice de muchas perturbaciones infantiles.

Las zoofobias, tan frecuentes, tienen el mismo destino; muchas de las histerias de conversión de la infancia no hallan luego continuación alguna. En el período de la latencia es frecuentísimo el ceremonial, pero sólo un mínimo porcentaje de esos casos se desarrolla después hasta la neurosis obsesiva cabal. Las neurosis de la infancia son en general – hasta donde alcanzan nuestras experiencias con niños urbanos, de raza blanca, sometidos a elevados requerimientos culturales– episodios regulares del desarrollo, aunque se le siga prestando muy escasa atención. En *ningún* neurótico adulto se echan de menos los signos de la neurosis infantil, pero ni con mucho todos los niños que los presentan se vuelven después neuróticos" (Cap. IX). ¿Cuáles son esas exigencias culturales? Comencemos por las que el psicoanálisis mismo pone en su cuenta: el niño es soporte de la inmortalidad de los padres por el narcisismo, soporte de cierta expiación de los padres por el superyó, soporte de la frustración de la madre por la fantasía de su equivalencia con el falo, etc.

Su cuerpo *parásito* de la placenta, paga después del nacimiento de diversas formas. El niño como juguete erótico de los padres engendra culpa y angustia en ellos, provoca todas las precauciones de la paranoia familiar en relación con los demás adultos. Pero estas mismas precauciones paranoicas de la familia en relación con los extraños, encierra al niño en el circuito culpable de la seducción de los padres. ¿Cómo aparece el analista de niños? Como un extraño que, en alianza con los padres, debe garantizar a éstos que no gozará del niño. Incluso, esta sospecha de seducción suele caer también sobre el analista: Freud la registra en su artículo sobre el amor de transferencia. ¿Cuando se asimila el Edipo a los personajes parentales se le garantiza a los padres que son los únicos *deseados* por el niño y se los alivia del miedo de que los analistas sean seductores del niño? Después de todo, cuando la belleza deja de garantizar algo a la mujer, ésta puede tener en su hijo un amante absoluto y recuperar la ilusión de que es la matriz en que la belleza de cualquier otra irá a modelarse para el hijo. Cuando un hombre se borra en el anonimato puede recuperar la diferencia de su nombre volviéndolo absoluto para el hijo que filia. El cuerpo del niño es soporte de dispositivos complejos, por eso Freud considera "normales" los diferentes síntomas que en un adulto funcionan como indicadores de una neurosis. El infante, en tanto nace por *segunda* vez al lenguaje del Otro se pierde una primera vez fuera del lenguaje. Eso que pierde no puede ser homologado por el lenguaje del Otro (no hay, en este sentido, simbolismo que valga) y tampoco recuperado por un lenguaje propio. Eso que se pierde se hace mímica, zaga deambulante, novela de infancia que no termina en una equivalencia con la literatura de la novela familiar.

La novela familiar del neurótico está referida a la infancia pero no es la novela de la infancia. De la misma forma que los recuerdos encubridores se refieren a la infancia sin que por eso sean recuerdos de la infancia. ¿Qué es la infancia como lugar de *referencia* al que apela todo discurso? Es el deseo del cuerpo polimorfo que se pierde en el nudo consistente de la imagen, es el cuerpo del deseo que se pierde en esa ausencia del cuerpo que se llama inconsciente. Nudo de la imagen, ombligo del sueño,

metáfora del nombre. El deseo del cuerpo perdido aparece en la masturbación, su pérdida definitiva conduce al cuerpo del semejante. El cuerpo del otro en el lugar del propio, el lenguaje del Otro en el lugar *indecible*. ¿Qué angustia despierta la presencia inquietante del niño, para que exista un psicoanálisis infantil dispuesto a *precipitarlo* en aquello que hay que suponer inexorable? Sólo transcurre lo *necesario*.

Buenos Aires, 1979

Referencias

Una secuencia posible sobre el tema del llamado infantil, siguiendo los textos de Freud en la línea de la constitución de este sujeto, podría ser la siguiente:

La interpretación de los sueños (sueños infantiles).

El chiste y su relación con el inconsciente (las reflexiones sobre la relación del niño con el lenguaje).

Una teoría sexual (en particular, el problema de la pubertad).

Psicopatología de la vida cotidiana (el "acto sintomático" y su posible relación con una teoría del juego, partiendo del Fort-Da de Más allá del principio del Placer).

Ilustración sexual infantil (de donde se deduce la conveniencia de educar sexualmente a los niños para evitar que tengan fantasías... sexuales).

Recuerdos encubridores, Teorías sexuales de los niños y La novela familiar del neurótico (donde se construye el "saber" como no saber eso que el narcisismo no soporta).

Introducción al narcisismo (donde las reflexiones sobre el narcisismo primario como soporte de la inmortalidad de los padres permiten pensar que Freud descubrió el momento en que el "niño" se tornaba sexual, sin que sea necesario afirmar que se trataba de la sexualidad del niño como "sustancia" eterna, independiente del deseo del Otro).

El poeta y la fantasía (donde no sólo se habla de los juegos, sino que se postula la estructura de la fantasía como tiempo lógico del deseo).

Contribución a un simposio sobre la masturbación (donde se puede leer que el goce fálico de la masturbación y su relación con el Edipo no pueden confundirse con el autoerotismo).

Análisis de un niño de cinco años (donde se puede leer que Juanito es la supervisión de un padre que observa a un niño para escuchar lo que supone que Freud deseaba).

Dos mentiras infantiles.

Psicología del colegial.

Un paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica (donde queda claro, si la representación cosa no basta, que en el discurso de Freud el dibujo es "hiperverbal", que el lenguaje produce la "cosa").

Pegan a un niño.

Asociación de ideas de una niña de cuatro años.

Inhibición, síntoma y angustia (donde Freud supone que los síntomas de los niños no implican, necesariamente, un sufrimiento que pueda convertirse en pedido de análisis).

Lo siniestro (donde se demuestra la conveniencia de no confundir el edipo ectópico con la familia).

Sobre la conquista del fuego (donde se puede leer la diferencia entre placer de órgano y goce significativo del falo, como imposible de ser ligado a un significado determinado).

La organización genital infantil (donde no sólo se muestra la primacía del significativo falo, sino también su emergencia en relación con un deseo de saber cómo escapar del saber que se llama inconsciente).

Nota: Todas las citas de M. Klein pueden encontrarse en *Obras completas* (donde también se incluyen trabajos de otras autoras de su corriente). Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Analítica del Litoral se terminó de imprimir en Imprenta UNL
9 de Julio 2866 (3000) Santa Fe, República Argentina.
Abril de 2004