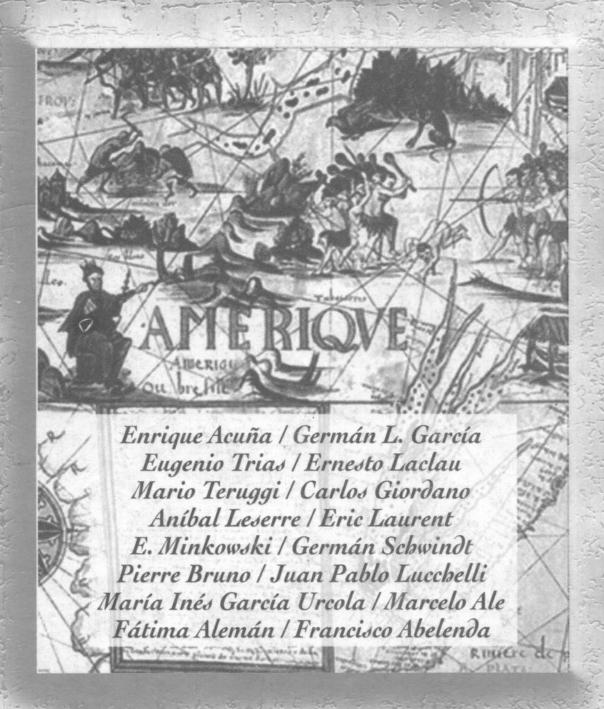
# Anamorrosis



Perspectivas en Psicoanálisis

# **ANAMORFOSIS**

Año V - Nº 5 - Junio 1998

BIBLIOTECA FRESIDIANA

DE LA FLATA

Dirección: Enrique Acuña

Asesor General: Germán L. García

Colaboradores: Marcelo Ale Germán Schwind Leticia García Juan José Figueiras Inés García Urcola María Ana Zago

Corresponsales:
Juan Pablo Lucchelli (Paris)
Jorge Aleman (Madrid)
Sandra Cisternas (Chile)
Fernando Abelenda (Corrientes)
Jorge Yunis (Santa Fe)

Diagramación: Mari Suárez

Correspondencia a: Corrientes 2092 (1051) Piso 8 Dto. 9 Buenos Aires E-mail: eacunia@ciudad.com.ar

Distribución: Catálogos S.R.L. Independencia 1860 (1225) Buenos Aires - Argentina Tel.: 381-5708 - Fax: 381-5878

#### **SUMARIO**

Comentarios	
Territorios Enrique Acuña.	
Documento:	
Respuesta a Gustavo Bueno Germán L. García.	11
Conexiones	
Del Exorcista ilustrado. Diálogo con Eugenio Trias	21
La teoría de la emancipación. Un enfoque deconstructivista Ernesto Laclau.	37
Voces lunfardas y rioplatenses Mario Teruggi.	51
Globalización y segregación Carlos J. Giordano	61
Politicas: del híbrido al capitalista y retornos Enrique Acuña.	69
Clínicas	
Una escritura perdida Aníbal Leserre	79
Reflexiones sobre el autismo	

El automatismo mental de M. de Clearembault E. Minkowski	9
Perlongher y el biendecir maldito Germán A. Schwindt	105
Una mujer, un hombre, el arrebato, poesía Pierre Bruno.	113
Macedonio Fernández: La ironía como solución Juan Pablo Lucchelli	129
Criticas	
Fruicciones Maria Inés Garcia Urcola.	137
Resistencias: J. Derrida Marcelo Ale	141
Arlt: la filosofia critica Fátima Alemán.	149
Ni oportunismo ni oscurantismo Francisco Abelenda	153

# Comentarios

# Enrique Acuña TERRITORIOS

"A veces ciudades diversas se suceden sobre el mismo suelo y bajo el mismo nombre. Nacen y mueren sin haberse conocido, incomunicables entre sí. En ocasiones, hasta los nombres de los habitantes permanecen iguales, y el acento de las voces e incluso las facciones. Pero los dioses que habitan bajo los nombres y en los lugares se han ido sin decir nada y en su sitio han anidado dioses extranjeros".

Italo Calvino Las ciudades invisibles

¿Cuáles serían las razones para retornar al debate sobre la comunidad como lugar de lo político? Entre los individuos y la sociedad existe una discordia fecunda que es el lenguaje del inconsciente, de tal manera que las relaciones sociales están determinadas por relaciones más solitarias, pero conectadas, donde lo exterior se hace interior como las vueltas de un pergamino histórico donde se escribe lo fundacional de una ciudad. En el intervalo, aparecen nuevos relatos que van desde la tradición a la hibridación, de las identidades fijas al saber de las identificaciones y su núcleo vacío.

La subjetividad de la época tiene algunos enunciados que circulan erráticos, tales como lo indecidible, la secularización,

la eticidad, segregaciones, relativismo. Extraer la verdad de estos conceptos contemporáneos, por su reverso irónico, implica precisar qué respuestas llevan estos enunciados y cómo se designa el lugar de un sujeto que —hemos aprendido por el psicoanálisis— vive en la frontera y en el malentendido de su propia lengua... diferente! Es la presencia de los dioses extranjeros en el territorio propio, de Calvino que, citado por Néstor García Canclini sirve para medir los alcances del multiculturalismo. ¿Imitación, parodia o ironia?

Hay territorios porque hay decisiones colectivas que permiten estabilizar la dirección del sentido que tiñe la realidad. El lenguaje es eficaz por sus propios juegos —el buen uso de las palabras— según un cierto cálculo del contexto de enunciación, los acuerdos y las reglas. Sólo entonces, las ciudades dejan de ser invisibles o ausentes y se realizan en un territorio con nombre propio. Existencia con paradojas: por un lado la convivencia que permite la combinatoria simbólica, y el limite que los discursos imponen a sus habitantes, pero por otro lado en las ciudades coexisten también la paz de los cementerios, como esa reserva estéril de los ideales —puestos alguna vez en alguna guerra decidida— cuyo retorno cíclico explica la pulsión de muerte freudiana.

Jacques Lacan recuerda a los franceses que después de la última gran guerra generalizada no se trataba de localizar a los traidores en nombre de la reserva moral sino del entusiasmo de saber hacer una nueva composición de los grupos —la psiquiatria inglesa apelaba a las identificaciones horizontales de sus reservistas mutilados para lograr su cohesión. Aseguraba también que la caída del líder antiguo no es su extinción, sino el desplazamiento al nuevo maestro -la clave de la ciencia y la economia capitalista-. El debate debe darse entonces en esa franja si se quiere localizar quien decide el destino de una producción según sus consumidores o sus ciudadanos. O mejor, cómo instaurar un nuevo orden de relaciones que no pueden surgir de la política en tanto la misma "es un efecto de las relaciones que intenta transformar" -como sugiere aqui Germán Garcia en su respuesta a Gustavo Bueno-como condiciones de posibilidad al saber que comanda la producción de identificaciones y objetos de goce.

Podríamos entender el acto político como correlativo al acto analítico: la oportunidad de leer el deseo.

La especificidad del campo del psicoanálisis no impide que analista salga de su ciudad —de arquitectura y lengua propia—al territorio de un relato de hibridación a partir del otro social para tomar su costado en la causalidad del sintoma. Es alguien que, nacido en un país, puede desde la perspectiva de otro lugar conocer lo que ocurre en una ciudad en la que nunca estuvo. Este viajero no confunde, entonces, la cartografía y los territorios; sino que apunta al horizonte por venir.

#### **DOCUMENTO**

## Germán L. García RESPUESTA A GUSTAVO BUENO

"Los observadores quieren saber qué pasa, los participantes qué hacer."

Paul Feyerabend

El sorprendente artículo de Gustavo Bueno muestra la recensión del movimiento psicoanalítico por la cultura española, a la que el autor representa de manera consistente. Sorprendente porque desde Ortega y Gasset en 1911 la filosofía en España había dejado de observar la práctica del psicoanálisis y tampoco se había interrogado sobre su exclusión después del auspicioso comienzo producido por la traducción de las obras completas de Sigmund Freud en la década del veinte.

Porque Gustavo Bueno quiere hablar del movimiento psicoanalítico y, además, aventura la hipótesis de que el discurso del psicoanálisis es un comentario sobre este movimiento. Uno recuerda aquellas lecturas de juventud donde Engels proponía la construcción teológica como un comentario proyectado al cielo de las relaciones sociales de la Edad Media. Sí, uno recuerda aquello de la "superestructura" y el concepto de "proyección" con el que Feuerbach suponía develar la esencia del cristianismo. Ese concepto, transfigurado, aparece en Sigmund Freud como una forma de conocimiento paranoico—donde el saber sobre el deseo del otro es correlativo a la ignorancia sobre el propio deseo— y después pasa a M. Klein con la acepción popular de un desconocimiento.

La geometría de este concepto, la geometría supuesta, dio algunas vueltas -justamente, las vueltas que estudia la topologia.

Pero como supongo que el artículo de Gustavo Bueno no fue escrito para que el lector recuerde sus lecturas de juventud, pasaré a exponer sus argumentos y las refutaciones que deseo exponer a este atento observador.

Cuando lei el articulo de Gustavo Bueno encontré su libro Etnología y utopia (Ed. Papeles de Son Armadans, 1971) y lei también La Metafísica presocrática (Ed. Pentalfa, 1974).

En el primer libro Gustavo Bueno dice que en Lévi-Stauss existe la búsqueda de una redención por la preservación del recuerdo —lo que califica de gnosticismo. En el segundo libro dirá que Marcuse es un neoepicúreo, mientras que en el artículo en cuestión los psicoanalistas se convierten en epicúreos. En los tres casos Gustavo Bueno practica lo que se llama "literatura comparada", explicando por una recurrencia al origen (de ahí, quizá, su tendencia a la argumentación filológica). Por su parte, los marxistas se convierten en estoicos.

Gnósticos, Neoepicúreos, Epicúreos y Estoicos —es la estrategia del no hay nada nuevo bajo el sol. La primera objeción: un antecedente no es una causa, una causa necesaria no es suficiente, un proceso de producción no es un producto. ¿Qué relación puede existir entre "el fracaso del principio del placer" postulado por Sigmund Freud y el "placer" de Epicúreo, según la versión de Lucrecio en De rerum natura?

En cambio, los textos de Sigmund Freud se remiten al utilitarismo de Bentham, a Stuart Mill —traducido por Freud al alemán—, al fracaso del hedonismo propugnado por la llustración como un correlato de la liberación de las ataduras religiosas.

A la inversa, los textos muestran la relación entre el discurso de Epicúreo y la moral de la revolución burguesa. Freud, como tantos otros en el siglo XIX, asiste al fracaso de esa moral y el Malestar en la Cultura que designó como aparición en la historia del superyó (en algunos textos, en alusión directa al superhombre de Nietzche).

El superyó no es la cultura, sino el malestar que aparece en la cultura cuando sus *imperativos* carecen de aquello que los constituye, su *universalidad*. Las mujeres primero y las perversiones después, son la *materia* que fundan el discurso de Sigmund Freud. El placer "heterosexual" como correlato de la reproducción sexuada queda puesto en entredicho de manera radical (por eso la sublimación es un *destino* de la pulsión [Trieb] y no su transformación secundaria).

Gustavo Bueno opone la ética individual epicúrea a la moral política estoica para decir que el psicoanálisis se acuesta del lado de la primera y el marxismo del otro lado. ¿No define Freud a ello como la herencia de los antepasados transmitida por el deseo de los padres, aunque sea bajo la forma de su negación? ¿No define el ideal del yo como aquel que es sostenido por una familia, un grupo social, una nación?

¿No dice que el *narcisismo* de un inglés —es solo un ejemolo— es la flota inglesa y no la imagen de su cuerpo?

El inconsciente es ético si entendemos por eso la ley del deseo como discordante con la moral social. Pero el deseo no es el instinto, sino aquello que se instaura como *falta* (carencia y deuda) en el sujeto.

El hombre de las ratas —célebre caso de Sigmund Freud repite una historia de su padre ocurrida antes de su nacimiento y transmitida por el lenguaje (es lo que Freud llama "la novela familiar del neurótico").

Pero Gustavo Bueno olvida los Estudios sobre la Histeria y la "Interpretación de los sueños", porque le interesa subrayar el surgimiento de la institución en las famosas "Reuniones de los miércoles" que comienzan en casa de Sigmund Freud en 1902 y de las que existen actas a partir de 1906. ¿Cómo hubiera logrado Sigmund Freud esa institución sin el valor instituyente de aquellos textos? Ocurre que a Gustavo Bueno no le seducen los textos sino las figuras antropológicas y por eso propone una de temible designación académica: Heteria soteriológica.

"Lo esencial de las heterías soteriológicas —escribe Gustavo Bueno—, en el plano sociológico, seria lo siguiente: constituirse como una asociación, cofradia o colegio de individuos relacionados entre si (existe una nomenclatura interna), ya vivan bajo un techo común, ya vivan bajo techos familiares propios, que asume la misión de salvar a los individuos (a quienes se les supone

extraviados, a escala precisamente antropológica, de la personalidad) de su entorno (un entorno que da precisamente como indefinido, respecto de los limites políticos y desde luego, familiares, en función de los cuales se definel".

Trasladado al campo del psicoanálisis: "La esencia del psicoanálisis como institución, la esencia del movimiento psicoanalitico, no es otra sino la que conviene a una hetería soteriológica realizada en las circunstancias de tiempo y lugar propios de nuestro siglo".

¿Es lo mismo la *institución* que el *movimiento*? Imposible afirmar algo así después de las "escuelas" analíticas surgidas de Sigmund Freud y de las diferencias instauradas por Jacques Lacan.

Ya Sigmund Freud pactaba la extensión del psicoanálisis mediante la legalidad médica y escribía contra la condición de médico en el psicoanálisis. ¿Por qué hacia algo por el estilo? Porque el psicoanálisis corría el peligro de convertirse, según palabras de Sigmund Freud, "en una cuestión nacional judia" y porque la única salida era aceptar la condición que Ernest Jones trasmitía: dar el psicoanálisis a los médicos para sacarlo de Viena. En uno de sus últimos artículos ("Psicoanálisis terminable e interminable") Freud se refiere a los psicoanalistas como unos profesionales con los que no se identifica.

No es necesario ir tan lejos, pero Gustavo Bueno nos dice que "a fin de mantener la distancia con los conceptos históricos" hablará de heterías soteriológicas apoyándose en la ambigüedad griega del término (salvación, liberación, felicidad). ¿Por qué mantener esta distancia, cuando existe una historia que explica mucho mejor el problema? Fascinación por el "arquetipo", por la "figura antropológica", que es una versión semántica de las llamadas estructuras.

Por otro lado, la salvación, la liberación y la autenticidad—una de las prácticas públicas de la escuela de Epicuro era la confesión— no son valores del psicoanálisis sino de la psicología. Pero ¿qué importa esto cuando se ve la historia como la repetición de ciertas matrices que estarian en el origen?

Vamos al origen, pero esta vez del psicoanálisis. La primera reunión científica registrada tiene fecha: 10 de octubre de 1906. Otto Rank presenta un trabajo llamado "El drama del incesto". Freud, en sus intervenciones, habla de precisar el concepto de represión y de lo permitido/prohibido, aludiendo al doble sentido de la palabra sacer.

También habla del trauma sexual. El incesto, la represión, la transgresión implícita en lo sagrado, el trauma sexual. Podemos leer, con Gustavo Bueno, estos temas como un comentario de la propia situación: un grupo de hombres se reúnen para transgredir la moral social y aparecen en ellos unas fantasías de culpa, castigo, etcétera. ¿No es esto lo que hace el psicoanálisis híc et nunc, reduciendo el discurso a la situación analitica por el artificio de la transferencia? En efecto, por eso es que Gustavo Bueno expone la transferencia según Lagache —como repetición de una configuración gestáltica— y se olvida de que la misma se define por suponer un sujeto —el analista— a un saber –el del inconsciente.

¿Responsabilidad de los doctores Guillermo Rendueles y José Garcia, a los que recuerda? Sea como sea, seguro que no se trata de una lectura de Sigmund Freud –menos de Jacques Lacan al que Gustavo Bueno alude y elude de la mejor manera.

Cuando leemos las actas de aquellas reuniones aparecen coordenadas que son irreductibles a la hipótesis de un grupo de personas flotantes que se encuentran para instituir un espacio de salvación.

Por otro lado, Lucrecio muestra un Epicuro preocupado por los fantasmas que atormentan a los amos de la sociedad de su época y dispuesto a proponer una transformación política por medio de la liberación de aquellos que están destinados a mandar. Dicho de otra manera, se trata alli de producir un corte con la tradición para instaurar otras relaciones que, Epicuro sospecha, no pueden surgir de la política en tanto la misma es un efecto de las relaciones que intenta transformar. (Véase en De rerum natura los siguientes apartados: Fundación de las ciudades/ Caída de los reyes. Gobierno del pueblo/ Origen del culto a los dioses/ Males de la Religión).

Se ensaya introducir un concepto antropológico mediante la comparación de la *institución* psicoanalitica con aquella del *jardin* creada por Epicuro. ¿Por qué no la Academía de Platón, el Liceo de Aristóteles?

Porque, así le parece a Gustavo Bueno, existe algo común entre las preocupaciones de los epicúreos y la de los psicoanalistas Gustavo Bueno (La metafisica presocrática, Ed. Pentalfa, Madrid, 1974) dice: "La valoración positiva de Epicuro por la nueva izquierda es evidente —el libro de Marcuse, Eros y Civilización, ofrecia una suerte de neoepicureísmo a un público que también podia considerarse a gusto con los ideales epicúreos. También muchos marxistas, como Farrington y otros, se declaran de buen grado miembros de la piara de Epicuro, protestando contra la imagen del comunista asceta que sacrifica su vida por las generaciones futuras —la máxima necedad para un epicúreo— y se comporta más como un estoico".

Marcuse hace una "investigación filosófica" sobre Freud, pero se encuentra distante de las consecuencias del psicoanálisis. En 1974 Epicuro es una analogía usada por Gustavo Bueno, mientras que en 1981/82 es el soporte de la introducción de un "concepto antropológico".

Por nuestra parte, ya que sabemos que el origen como matriz (medida) es siempre fantástico, decimos por la historia: el psicoanálisis nace del fracaso de la Ilustración.

Tanto en el libro citado como en el artículo que comentamos, Gustavo Bueno insiste en una frase de Lucrecio (la segunda vez abreviada) y que es la siguiente: "Dulce y hermoso es contemplar desde la orilla del mar al desgraciado que, en la lejania, se hunde entre las olas, no porque me alegre de los males ajenos, cuando no puedo remediarlos, sino porque me complazco en sentirme a salvo del riesgo". En 1974, Gustavo Bueno comenta a continuación: "La reacción epicúrea es inmoral, pero encierra una sabiduria ética, en cuanto cree saber que es irracional o hipócrita la reacción contraria". En el artículo del 81/82 dice: "Muchos freudianos desde la orilla de su hetería, creemos podrían suscribir los versos de Lucrecio".

La diferencia entre ética y moral es, según la interpretación que Gustavo Bueno hace de los epicúreos y los estoicos, la que existe entre las relaciones privadas y las relaciones publicas (es decir, entre aquellas relaciones que satisfacen y las que son obligadas por la política).

#### En sintesis:

 El psicoanálisis no es una doctrina científica, sino una dogmática.

- El rito del psicoanálisis, asociado a sus mitos, puede ser efectivo.
- 3. Esa efectividad depende del propio movimiento analitico: "La esencia del psicoanálisis reside en el movimiento psicoanalitico, y esta es su verdad —a la manera como la verdad del marxismo es el comunismo".

¿Comparar, entonces, al movimiento psicoanalitico con qué otra cosa?

Gustavo Bueno apela a la masonería internacional: "Un poco partido político, un poco Iglesia, un poco cofradía". Partido político, movimiento religioso, incluso familia. Si bien a Gustavo Bueno estas comparaciones le parecen instructivas, las dejará de lado para ir a su propia comparación: el movimiento epicureo.

Es decir, Gustavo Bueno niega las comparaciones realizadas hasta el momento por su generalidad, pero no descarta "el método comparativo".

El fin explícito es postular que la eficacia del psicoanálisis depende de su movimiento, al punto de proponer que su propio discurso es una alegoría de la historia de dicho movimiento.

#### Notas

Este artículo fue escrito como respuesta inmediata al artículo de Gustavo Bueno que comenta. No se publicó entonces. La polémica actual sobre las organizaciones de analistas le devuelve un cierto interés, a la vez que testimonia de un momento de la introducción del psicoanálisis en España. Hoy podríamos decir que la aspiración del psicoanálisis a plantearse como un saber irreductible al de la ciencia, hace que esté más emparentado con los estoicos que con los epicúreos. De cualquier manera, Gustavo Bueno —a la inversa que muchos analistas— entiende que los modos de transmisión no son indiferentes.

Gustavo Bueno: "Psicoanalistas y epicúreos". Ensayo de introducción del concepto antropológico de heterías soteiriológicas (*El basilisco*, Nº 13, noviembre 1981- junio 1982).

# Conexiones

# DEL EXORCISTA ILUSTRADO Dialogo con Eugenio Trias

E. Acuña: Lo conocimos leyendo aquella mesa redonda sobre literatura y psicoanálisis que fue publicada en esta revista con el título "Futuro Anterior". Era en 1974, con Oscar Masotta, Germán García, Osvaldo Lamborghini y otros, donde usted parecía ya interesado por las claves de lectura para captar los ritos de iniciación literaria, etc. Ahora estamos interesados en cómo el lenguaje construye la realidad, y leímos en el libro "Pensar la religión" —en el llamado "debate de Capri" con Derrida, Vattimo, Gadamer— su posición.

Tal vez por eso, a veinte años de su pasaje por Buenos Aires, vuelve invitado para hablar de su pensamiento. Aquellos eran tiempos de intercambio bajo el imperio de la crítica, mientras que ahora un fantasma recorre la ciudad con el nombre de "secularización"...

E. Trias: No había vuelto... Veinticinco años, mucho tiempo. Viví nueve meses aquí y, por lo tanto, conocí bastante la ciudad, y la ciudad en esa época. Claro, era una época muy distinta, a principios de los setenta, creo que fue uno de los últimos años habitables. De golpe, toda la sucesión de horrores políticos, económicos, militares, etc., que yo me enteré más por los amigos, amistades que había hecho aquí, que aparecían de pronto en Barcelona y contaban cosas espantosas. De verdad que esto, a mí, me crea un bloqueo, porque yo guardaba un recuerdo...

Claro, venía de una España muy deprimida que era la del franquismo tardío, eso era antes de que empezara la transición y,

esta explosión de vitalidad popular que yo encontré acá en Buenos Aires, ese ambiente filosófico, psicoanálisis, literatura, poesía, etc.

Los amigos míos eran, sobretodo, psicoanalistas —como Oscar Masotta, Germán García, escritores, Luis Guzmán, que lo he reencontrado también, poetas como el amigo desaparecido Lamborghini, que estuvo en Barcelona. Había un clima intelectual muy fuerte, concretado en la zona de Corrientes, en las librerías, en los bares, en "La Paz". Para mi fue un poco la Buenos Aires que vivi entonces y con la que contraje una relación afectiva e intelectual. La sucesión de horrores y, sobre todo, los relatos que iban haciendo las personas que venían de aquí, echaron todas las esperanzas. En parte, también, soy una persona sedentaria y solitaria, me cuesta bastante arrancar para un viaje largo, pero sabía que tenía una especie de deuda, quería reencontrarme con aquello, creo que he acertado en el momento, pues es un momento de cierto cambio, por lo menos en lo político.

- E. Acuña: Sí, ahora, el internacionalismo permite que lo político dependa más directamente de otros lugares del planeta, tan cerca y tan lejos de los centros de producción de saber, del debate, del foro internacional. También se preservan "islas" como la de Capri, quiero decir que, achicando las distancias, todavia hay compartimentos aquí y allá en el mismo debate internacional.
- E. Trias: Es probable. He tenido contactos con grupos de filosofía, con un grupo de ciencias sociales y luego una conferencia de Estética, otra pues con los temas que ahora me interesan más, por ejemplo, el que voy a dar esta tarde, que es de la línea de mi libro, que es "Pensar la religión" y la de los últimos como "La edad del Espiritu". Todavía no he hecho la composición de lugar. Yo pienso que si, que no es lo mismo, aquella era una época de explosión y de intercomunicación muy grande y ahora, el escritor tiene su mundo, el novelista, el poeta, el psicoanálisis también, pues, se forma un mundo propio. Esto no solo ocurre aqui, sino también, por lo que yo conozco, en Madrid, en Barcelona. Recientemente, estuve en una charla muy interesante, en torno a "Pensar la religión". el libro: se formó un cartel que lo leyó y lo discutí con ellos. Luego vino un psicoanalista de Madrid, que conoce muy bien mi filosofía, Jorge Alemán, hizo una ponencia extraordinaria, magnifica, en torno a mi filosofia del límite, centrado en un libro

que se llama "La aventura filosófica". A partir de ahí, tuvimos una conversación. Para mí es muy grato, porque yo siempre he tenido mucho interés por el psicoanálisis, sobretodo el psicoanálisis freudiano, también Lacan, pero en los últimos tiempos había tenido menos ocasiones, quizás por esto que hablamos, de que cada cual se encierra en su mundo.

- E. Acuña: El libro de Jorge Aleman, "La experiencia del fin" se aventura en las extrapolaciones del campo del psicoanálisis con la filosofia, la ciencia y la religión, usted también explora las fronteras ¿cual es el interés en ese lazo hacia el espacio vacio de esta incidencia de saberes?
- E. Trías: El me envió una carta muy amable, diciendo que conocía mis últimos libros y que, además, me citaba en el suyo, hacía referencia, fue el contacto primero. Entonces, cuando me propusieron esto, que fue la primavera pasada, para realizarlo ahora, se produjo una semana antes de venir aquí, fue muy estimulante. Siempre he tenido mucho contacto con el psicoanálisis y además siempre me ha interesado. Este año doy una asignatura de Pensamiento Contemporáneo, que la he centrado únicamente en tres figuras, que son: Wittgenstein, Heidegger y Freud. Hay pensamiento, las etiquetas, en realidad, me importan poco.
- E. Acuña: En sus conferencias aquí, me llamó la atención que la referencia a estos tres pensadores es útil para acceder al concepto de limite. El limite en Wittgenstein y los juegos del lenguaje donde lo verdadero es definido como modo de escribir lo imposible de decir en la proposición. Por otro lado, el problema del desencadenamiento de la información sin límite en Heidegger, en relación a la técnica y la planetarización del pensamiento. Al aludir a Freud, dijo que la religión llevada al plano de religiosidad privada y como ilusión implica una cierta satisfacción. Se vuelve usted un clínico en la diferenciación entre la histeria, la obsesión, la paranoia, etc. Digamos, la relación del símbolo sagrado y su producción de sentido, pero esto requiere de figuras distintas, desde la del "teólogo", la del confesor, a la del psicoanalista ¿quien sería ese "exorcista ilustrado" que usted contaba, ese cruzado de la razón que extrae los demonios del supersticioso, pero que en sus sueños retornan los monstruos de Goya?
  - E. Trías: Sí, ese fue un artículo que hice con relación a Goya.

Evocaba un poco, la figura de Goya. Pero —dije— me podría servir de metáfora en la que me reconozco, en lo que he ido haciendo: Intenté precisar en la conferencia que, desde que empecé a publicar, he cambiado mucho. Desde entonces han pasado treinta años. El primer libro se llamaba La filosofia y su sombra, ya de algún modo daba una indicación, y luego, cuando he hecho una aportación a la Estética, lo bello y lo siniestro, evocando el concepto de Unheimliche, que es dificil de traducir, pero, bueno, también el término de lo siniestro me gusta. He elaborado una cuestión en la Ética, que ha tratado la pasión, en el sentido de que lo pasional es siempre lo que parece que resiste a los conceptos éticos principales de Razón, Libertad, etc. y ahí, hago un quiebre, demuestro que hay que pensarlo de otra manera, que sin pasión no hay espacio ético, por lo tanto, hay que afirmarse cuerdamente en lo pasional, que sería también un poco la misma línea. Cuando descubro el límite como el concepto a través del cual me oriento, entonces, se me impone una idea de "razón fronteriza", o sea, de una razón que reconoce ese límite, como Kant, Wittgenstein, pero que por eso mismo le urge a dialogar con otros

Si piensas limite, inmediatamente hace pensar mas allá del limite, aunque sea como una referencia, aunque sea lo incognoscible, como dice Wittgenstein, como lo sin-sentido. Pero, es una referencia que hay que establecer. Wittgenstein dice proposiciones paradójicas tan fantásticas, como: "Justamente, es eso que es sinsentido, es lo que verdaderamente importa", mucho más que creer solo en lo que podemos hablar. El diálogo con alguno de sus textos de manera muy libre y muy heterodoxa, hace a mi interés por lo religioso, como referencia o relación, con respecto a este más allá del limite, este aspecto incognoscible, indecible o mistico.

Se me impuso casi, como una necesidad de lectura, lo que hice fue un recorrido amplio, a partir de los marcos religiosos, pero desde una perspectiva nada confesional, de distancia, de interes, también plural, no privilegiando una forma sobre otra. Para mi, no importaba tanto la forma hebrea o bíblica o las formas orientales distintas —budismo. Islam— y eso es lo que yo hago, sobretodo, en "La edad del espiritu", como una especie de recorrido de gran relato organizado, en donde van apareciendo las grandes religiones. Y luego, una historia del pensamiento de las ideas pero, privilegiando la clave.

- E. Acuña: El "exorcista ilustrado" parece una alegoria de la confusión entre religión y superstición, según lo explicitado. La creencia implica que hay substratos que son singulares según su propio devenir histórico, pero que, además, tienen una función social, a veces organizativa, otras supletoria. En "Pensar la religión" hay una diferencia —que parece fundamental— entre cómo promover, una "religión del espiritu", en oposición a una religión ligada a una pasión sin limite transmisible de la operación que el culto hace sobre la revelación. El asunto parece ser cómo captar la clave de cifrado del texto, qué juegos y reglas del lenguaje, qué lenguaje conviene a la lógica interna de los relatos religiosos que permitan oponerse a las políticas de demonización...
- **E. Trías:** Este trabajo en realidad, es el arranque de "La edad del Espíritu", el comienzo o el prólogo. "La edad del Espíritu" es setecientas páginas de desarrollo, un poco lo que aqui solamente puedo insinuar, porque cuando me propusieron la publicación, pues, me fijaron unas limitaciones y, luego, había visto yo que otros se las saltearon bastante, en realidad, el desarrollo de esto es "La edad del Espíritu"...
- E. Acuña: El espíritu que habita un lenguaje, por ejemplo. Lacan pensaba que dependia de un modo de relacionarse con la causa de las cosas y que eso determinaba el lazo social. La religión —decía— es una serie de enunciados que deja la causa a cargo de Dios, quien es el interpretador universal de la culpabilidad. A él se le debe ofrecer como señuelo en el amor la parada o la realización del sacrificio. Y eso es interesante porque hay una religiosidad cotidiana de los estilos de vida, con culturas del sacrificio subliminales. Por ejemplo en esa caracterización que Ud. hizo del horror político, una lógica del sacrificio ligada a la verdad histórica. El error de buena fe es el peor de todos, aqui se dice todavía que fue necesario una guerra, o que la muerte de un fotógrafo, una estudiante, un soldado, permitiria denunciar y saber cómo funciona el goce en la civilización, el crimen y su profilaxis. ¿Servirse del horror como acceso a la verdad?
- E. Trías: No consumado el proceso de la secularización de lo religioso, ahora se impone la tarea de cumplir el programa ilustrado de secularizar lo racional. Tengo un paquete de impresiones: el mundo secular, más o menos racionalista, recoge la herencia de las formas religiosas, descargadas, en cambio, de lo que

tenían de elaboración simbólico, metafórico, metonímico. De ciertas formas, lo que Freud es testigo ---y lo dice--- es como él se va encontrando en todo el inventario de las enfermedades del alma, con todas las características de lo religioso: el ritual en el obsesivo, por lo tanto, también, la ceremonia de la obsesividad, el relato, el mito inervando el cuerpo en la histeria; la construcción de un meta-relato en la paranoia, como constructo teológico, con sus discusiones de ortodoxia-heterodoxia o, el duelo y la melancolia. Al no haber unas formas objetivas y culturales, porque el mundo es desencantado, secularizado, producto de un proceso racional, creo que absolutamente innecesario, hay que pensarlo. Freud descubre todo esto, claro, pero en el marco estricto de la privacidad: el ritual, que el obsesivo hace su pequeño ritual en su dormitorio, con una almohada, la llave y no sé qué, el histérico o la histérica que construye, toda su existencia estética, que es narrativa, como siempre son, pero de manera que le hace metástasis en su propia corporalidad y el paranoico, inventa sistemas. Todos los sistemas filosóficos tienen un punto paranoico y eso es bueno, pero cuando no tiene esta inscripción pública o social, entonces, aparece una especie de delirio privado. Yo pienso que con el sacrificio pasa lo mismo: al no carecer de esta forma más ritual, institucional, pública. Yo he visto, por ejemplo, en Nepal, una forma sacrificial, de animales, que luego son consumidos ritualmente en un banquete, en una celebración. Es una cosa muy cruel, pero a mi me parece infinitamente más sensata que el matadero. Vivimos en una sociedad muy hipócrita que lo que quiere es taparse los ojos ante una realidad. He descubierto esa especie de funcionalismo, de teleologia: "Pasa esto, es un horror, un desastre, pero sirve para..." Esto, desgraciadamente, en la tradición izquierdista se hacía mucho, esta forma de razonamiento. Se sacrifica una generación, y es puro sacrificio para nada. Al revés: es un retroceso, si se construye una sociedad mejor que es mucho peor. Para colmo resulta que este razonamiento, digamos, sacrificial, es además, en términos de lo que se busca, todo lo contrario. Uno de los grandes, para mí, dramas de la secularización y de nuestra razón ilustrada es la incapacidad de existencia de vias, hay formas existenciales que en otras sociedades si tenían sus cauces. No se trata de volver a ellas pero, el sufrimiento, las enfermedades de tránsito final, la muerte, de vivirlos bajo unos cauces rituales, colectivos, o vivirlo en el quirófano, rodeado de estos aparatos de la tecnología, que se viven existencialmente de una manera tremenda, tendría que haber formas distintas. Yo creo que no se han sabido generar una cultura que incorpore lo racional pero que, al mismo tiempo, sea capaz de dar cauce; sin embargo, en las sociedades tradicionales, esto existia. Unido a esto había desigualdades sociales tremendas, injusticias trágicas, se hacía de la tortura un espectáculo, había mil horrores, también hay mil horrores en nuestro siglo tan racional.

E. Acuña: El llamado a la ética como co-seguro. Esa proliferación de los dispositivos que se llaman "éticos": el pedido de un decir oficialista, de lo politicamente correcto, con fuerza neo-kantiana, y los diques morales que a veces llevan a lo contrario de lo mismo que previenen, como una revancha al izquierdismo.....

E. Trías: Sí, sobre todo el progresismo. Yo creo que si hay una idea que hace daño, que tendríamos que sacárnosla de la cabeza, es la de progreso. Yo soy un gran partidario del cambio. Veo, incluso, un símil musical, de la variación musical, o sea, cambios, si, pero la idea de progreso es dañina, porque, en el fondo, detrás de la idea hay este razonamiento sacrificial del que hablábamos: por ese progreso, legítimo, entonces, sacrificar... cuidado, porque si voy a hablar de sustancia, para mi, no hay otra que la persona individual, el sujeto, con todas sus divisiones. escisiones y su complejidad y es a partir de eso, que no es una sustancia —lo digo con ironia— como podemos orientarnos en una forma de sociedad o de comunidad, pero de comunidad de personas que tienen su propia responsabilidad, en el sentido de que responden, de sí mismas, ante todo, y, por tanto, también, de la comunidad en que viven, entonces, eso es innegociable. Y el progresismo no tiene ningún respeto a la persona individual. El progresismo así, como oficial, es oficioso. A mí me interesa pensar desde el psicoanálisis por la tensión que da al sujeto. La persona individual, con su complejidad, dividida. Es el concepto de Wittgenstein, que el sujeto es un límite del mundo, el habitante del limite, pero el sujeto personal, es singular. Prefiero esto, llamarlo así, que no individual. El concepto de individuo también, frente al concepto de colectivo, de colectividad, etc., aparece el individuo como parcial, creo que la persona singular es un concepto más rico, de mayor riqueza. Remarca mucho más el lugar de la experiencia. Y la idea esta, procede del Renacimiento: todo hombre y

Anamorfosis

toda persona es un microcosmos, como un mundo pequeño. Desde ese mundo se puede abrir el gran mundo. Esto, por ejemplo, el marxismo ha sido catastróficamente irrespetuoso con su insistencia —por otro lado legitima— del ser social o de lo socioeconómico. Entonces, lo ha dejado en manos del paradigma liberal —y del liberalismo más duro—. De lo contrario, yo diria alli que mi deseo es ni Escila ni Caribdis, ninguno de los dos, hay que encontrar otro punto.

E. Acuña: Escuché en su conferencia de ayer una idea: Ud. decia que Europa, después del fracaso de la comunidad socialista y la caida de sus ideologias, estaba "pagando" el hecho de querer hacer discutir —en lugar de ideologias— las variaciones étnicoculturales.

Es como si al mercado común se opone el derecho al particularismo, y a la ciudad sin fronteras resiste la lengua de la aldea. Entonces, aparece esta idea del retorno de los procesos de emancipación y segregación. Las identidades más pequeñas, ponen en evidencia esto. ¿Hay una cosmogonía en oposición a un limite para cada sujeto o para cada rasgo de comunidad?

E. Trías: No. y en esto en pensar la religión, digo: ¿cómo hacer para que la religión no nos piense en su peculiar modo? El integrismo o el aferramiento a las identidades duras -y la religión es la más dura de todas—. Pero también, la etnia, la raza, la lengua, como el caso del país donde yo vivo. Creo que esas identidades duras generan un fenómeno muy del momento, y muy alarmante, lo digo con alarma —al menos en el continente europeo es muy común— que son los nacionalismos, grandes y pequeños. Lo que surge a partir de la disolución de Yugoslavia, estos Estados multinacionales débiles, o la Unión Soviética. Nacionalismos tremendos, excluyentes, además se definen por exclusión. En España pasa lo mismo, con los vascos y los catalanes. Y esto, a mí, me ha preocupado. Yo soy partidario de una sociedad de personas individuales o singulares como sustento de una multiplicidad de rasgos diferenciales y, sobretodo una sociedad de fronterizos, de límite. En una frontera, lo que suele ocurrir es que se produce un fenómeno siempre de mestizaje, de hibridación, uno no es ni de aquí ni de allá. Ustedes lo saben mejor aquí: según esta definición de fronterizo, esto es fronterizo.

E. Acuña: ¿Buenos Aires sería una frontera?

- E. Trías: Exacto, es una inmensa frontera. Es por donde yo me quiero orientar si algún día quiero hacer una filosofia política, una filosofia de la ciudad. Iría un poco en este sentido, depurando un poco el concepto este de límite y de habitante del límite. Estamos en un mundo cada vez más mundial, más global, pero más complejo. Uno a veces piensa que la globalidad implica uniformidad. No veo alli ninguna relación lógica ní, por fortuna, una relación empírica. Es más bien eso: lo complejo y, por lo tanto, la variedad, a veces exagerada, la comunicación y la incomunicación. las dos cosas. Cuantas más posibilidades de comunicación hay, más efectos de incomunicación se producen. Hay una ironía en esto, la técnica es muy irónica, produce lo contrario de lo que promete.
- E. Acuña: Los científicos a veces son muy religiosos, el avance técnico hace su culto al automatismo, pero con respecto al progresismo, me quedé pensando algo. Nosotros discutiamos un articulo de Alain Badiou que se llama "Ensayo sobre la conciencia del mal" donde dice que, por ejemplo, que en la guerra etno-religiosa de los Balcanes, se trataba de localizar dónde estaba el mal, pero antes de decir quién era el malo de la película —véase la polémica de algunos intelectuales sobre el film Underground de Kusturika—había que encontrar la victima. Entonces, esa política exacerba la idea de victimización. Había que victimizar al bosnio, al musulmán, al que sea, en términos de exterminio, para que aparezca donde está localizado el mal e inmediatamente vendria un señor de cascos azules a decir sobre la causa justa, el Bien. Es decir, la victimización está ligada también, me parece, al sacrificio irracional como la apelación a la victima para luego localizar el mal.
- E. Trías: En un contexto religioso, por lo que he podido estudiar y observar es un fenómeno quizás más complejo, porque, en realidad, es un intercambio, es una forma de estipular. Hay un texto antiguo, que a mí me encanta, el poema de Gilgamesh, que hay un momento que, de pronto, el mensajero de los dioses, se da cuenta que se está preparando un sacrificio, creo que hay una inmolación de un animal y, entonces avisa a los dioses. Pero a los dioses les llega el aroma y se abalanzaron como moscas. Hay una dependencia. No solo dependencia del hombre hacia los dioses sino de ellos, de lo que trasciende, claro, y eso, genera un escena-tio complejo. Dos estudiosos de la religión, franceses, insisten en

que es un triángulo: dioses, hombres y animales; el triángulo casi, diriamos, estructural de una forma de religión tradicional, hombres-animales-dioses o hombres-seres vivos-dioses. Digamos, el sacrificio es la forma más pragmática, yo diría la pragmática de la religión, así como el relato es lo que se llama la mitologia y los tipos mitológicos. Incluso la implantación del propio relato son las formas rituales de lo que siempre, en última instancia, tienen un trasfondo sacrificial. El sacrificio tiene un carácter de claroscuro, como son todas las cosas en la religión y en la vida humana. Es que me temo que, con los procesos de secularización, aparece

su versión, el retorno de lo reprimido de lo peor.

Una vuelta al sacrificio de los hombres, del hombre, de un sector demonizado del hombre, de victimas ofrendados como tal o autodefinido como tal. Los efectos más nocivos del rito sacrificial sin, en cambio, ubicar las causas y sin la complejidad de los efectos que a veces se tienen. Si se pueden denunciar aspectos que son evidentes en las guerras, sobre todo en las guerras de la modernidad, que son terribles, porque son totales. Antes la guerra era algo limitado y, además, estamental, incluso tenía que ser estacional. No llegar al absurdo de algunos ecologistas que llegan a pensar que era una especie de selección natural, donde la sobredosis que pudiera haber de población masculina o lo que fuera, pero era una cosa limitada, que tenía sus reglas. En cambio, cuando se entra en la guerra total, desaparecen las reglas, es la guerra tecnológica, con todo su lado más sombrío, donde, evidentemente, toda persona, todo ciudadano, de alguna manera —como dice Junger— es material, materia prima de la propia tecnologia. Es donde el concepto de limite se hace necesario, porque es un concepto de una gran sobriedad. Nuestras ilusiones juveniles de romper fronteras y límites, grandes metáforas de nuestra vida, formas de espíritu fáustico convertidas en spot publicitario. No, yo creo que hay limites. Sigo la linea de Hanna Arendt que define el totalitarismo como una de las formas que inventa el siglo XX, gran invención. Tanto el stalinista como el nazismo, la sistemática destrucción de todos los límites. Creo que, como forma política, la guerra, es una realidad con la que, desgraciadamente, por mucho que me gustaría suscribir la tesis de Kant de "La paz perpetua", es una realidad existente y este concepto de guerra total de nuestro siglo es algo inhumano contrario al lenguaje.

- E. Acuña: La palabra justa va a contrapelo de la guerra. En la clinica analitica, para mostrar cómo la experiencia causa transformaciones con sus límites, es crucial decidir qué sería posible de trasmitir de ese pasaje, según la llave o la clave de lo singular —una referencia vacía— que cada sujeto utilizó para inventarse en su comunidad. Creo que usted se aproxima por otro ángulo al mismo problema —el lenguaje como referencia— cuando dice que se trata de ver el limite según la máquina de cada experiencia siguiendo la referencia al concepto de simbolo —esa moneda quebrada— cuyo valor y sentido depende del ámbito de uso. Es imprescindible demostrar el limite entre lo real y lo simbólico.
- **E. Trías:** Sí y no, porque además, también, un poco para matizar algunas, por ejemplo, Wittgenstein piensa el límite como algo que restringe, algo limitante, y las metáforas que usa siempre son: el muro, las paredes de la jaula en la que estamos encerrados. Un tema es que con el ritual con el que se construyen las ciudades en la antigüedad, que nos ha llegado un poco con los testimonios que tenemos con la construcción de la ciudad romana, pues se trazaban los limites, se hacian los muros pero se dejaban abiertas las puertas que se podían abrir y cerrar. Es la imagen hermenéutica por excelencia. Hermes es el que desbroza los misterios, el que abre caminos, dios de los caminantes, de los ladrones, robar el misterio. Esta dimensión hermenéutica me interesa también integrarla pero de una manera libre. En esta pista va también Gadamer, figura respetable, si las hay aqui o donde las haya.
- E. Acuña: Me interesó una referencia que hizo en torno a Novalis y a Schelling con relación a la religión del espíritu como una transmisión que apela al escrito de un modo diferente a la poesía de los místicos... ¿Por qué Schelling?
- E. Trías: Porque la idea de una religión del espiritu, y sobretodo la idea que da título a mi libro de "La edad del espíritu" procede de un monje. Joaquín di Fiore, de finales del siglo XII. Era una época de grandes religiosos. Joaquín di Fiore era italiano, que hizo un intento, en una serie de obras, de proyectar el modelo trinitario sobre la historia, de teología de la historia, que luego recoge bastante Buenaventura, un poco la tradición franciscana, porque los franciscanos lo vivieron como si Joaquín di Fiore les hubiera profetizado, ha anunciado la llegada de las

ordenes mendicantes. Entonces, él habla de tres status -status es el término que emplea y, a veces, estadios, edades o épocas-Aquella en la que prevalecía la primera persona, o sea, el Padre, que sería el Antiguo Testamento; la edad en la que prevalece el Hijo, sería la Encarnación, que sería, pues, el comienzo. Bueno, hace matizaciones, incluso el Hijo ya estaría pre-anunciado en la primera edad, el movimiento profético sería un preanuncio de la Edad del Hijo que nacería con la llegada, con la Encarnación. No se cerraria ahi el ciclo —con la segunda venida, el Apocalipsissino que anunciaria un tercer status. Es lo que él llama la edad del espiritu, que seria una religión que no sería una religión ritualizada, literalmente, en formas encarnadas sino que sería la religión de la libre inspiración. Cada cual, a partir de las revelaciones, en los textos, haría su propia interpretación de esto. Y bueno, el Espíritu sopla donde quiere. Entonces, la idea causa un impacto enorme en la Edad Media pero da lugar a formas más ricas, que eran las heréticas, a toda una serie, un surtido de herejías en los siglos XIII y XIV, sobretodo, por la via del franciscanismo radical. Pero la idea sigue viva y reaparece en el siglo XVIII, XIX, pues está presente, de algún modo, en Hölderlin y, de una manera muy consciente, en Novalis y en el último Schelling. En sus "Lecciones de filosofia de la revelación" hace una estricta referencia a Joaquín di Fiore, a la religión del espíritu. Es uno de los temas que voy repitiendo, como se va formando esta idea y. luego, como se difunde en la Modernidad, de una manera discreta pero efectiva, reaparece, pues, en el Romanticismo.

- E. Acuña: ¿Cómo se entiende, en esa lógica, la función del ángel? Usted recordaba el ensayo de un amigo donde aparece la tensión de esa figura como mediador de revelación o como fascinación inútil.
- E. Trías: Más bien un antepasado, un filósofo contemporáneo de Ortega y Gasset, que se llama Eugenio Dors, más que filósofo era un gran escritor y ensayista que tiene una serie de reflexiones sobre el ángel. Hace una distinción muy libre entre lo que él llama lo subconsciente y lo metaconsciente, como dos esferas que circundan la realidad personal. El ángel, aparece como una especie de doble luminoso. Cuando hablo del Islam, creo que es una de las religiones con unas de las angeologías más elaboradas al no tener encarnación. También ocurre en el judaísmo tardío. Se necesitan como una

serie de instancias mediadoras y, por eso, aparecen esas reflexiones, a veces brillantisimas, sobre la mediación angélica. Bueno, me parece que la figura de Gabriel es muy importante en toda la revelación coránica; por otro lado, al Islam se lo reduce. Se lo trata de una manera como asociado a integrismo y demás, lo trato con particular respeto. Creo también que las sociedades islámicas viven ahora un momento particular de crisis, más bien parecen decantar por una de las lineas que no es, precisamente, de las más fecundas, de sus propias tradiciones.

- E. Acuña: En un libro de Harold Bloom que se llama "La religión en los Estados Unidos", el crítico americano hace un estudio sociopolítico del gnosticismo en la tradición evangélica y en actual proliferación de sectas. Una deducción increible con respecto a lo que llama el prototipo del protestante americano, quien creeria habitar la Nación de Cristo, en tanto el pueblo americano se supone parte del pueblo elegido y designado por Dios, la Nación es correlativa a la Iglesia. La secularización estaria, todavía, regulada por el ideal democrático...
- E. Trías: Recientemente hice una reseña, en un periódico, de un libro de él, "Presagios del milenio". Bueno, son ensayos, no tienen mucha proyección. Hay un punto en el cual si simpatizo, digamos, me siento próximo, y es un interés enorme por el gnosticismo, por la gnosis, a la que también le dedico mucho espacio en el libro de "La edad del espíritu". Es una tradición, sobre todo, que surge del judaísmo tardio, luego se difunde en las comunidades judeocristianas y también en el paganismo de la Antigüedad tardia. Hay en la gnosis lo que se llama el corpus hermético, los libros que componen el Hermes Trimegisto, especie de gnosis pagana. Para mi es un fenómeno muy interesante, sobretodo de la Antigüedad tardía, y que está absolutamente imbricado con el surgimiento mismo del cristianismo. El cristianismo, yo creo que surge a la vez que el gnosticismo, que es de tradición judía también, y es muy dificil distinguir una cosa de la otra. Incluso los que atacan a los gnósticos, como San Irineo, lo hacen, un poco, para autodefinirse pero en relación al propio gnosticismo. Es un punto que he visto que, a Harold Bloom, que es judío pero. digamos, herético y yo procedo de tradición cristiana, pero también muy libre, pues también veo que le interesa este tema del gnosticismo.

- E. Acuña: Además, como usted, no evito la lectura crítica de Freud, pero para Bloom, Freud pertenece al Canon occidental literario más que a la invención de un método clínico sobre lo real subjetivo, es decir la función de la palabra.
- E. Trías: Ahí ya no le sigo. No, no le sigo en nada porque son rutas intelectuales muy diversas. Pero, claro, supongo que debe pensar más la implantación de un cierto psicoanálisis en los Estados Unidos, otra perspectiva.
- E. Acuña: Para finalizar, volvamos a los inicios, cuando hablaba de Masotta y el intelectual porteño, confundido en el divertido proyecto de codearse con campos de saber heterogéneos, diferente al de ahora, donde sin embargo, permanece la literatura como espacio vicario.
- E. Trías: En la época en la que yo viví el psicoanálisis era común, sí, en esto ha cambiado. Era exageradamente omnipresente, ahora es una cosa más contenida. Era una exageración. Yo no conocí a nadie, juro que a nadie que no se analizara y conocí a empresarios, conocí a algún ingeniero. ¡Era sorprendente!
- E. Acuña: Una pasión de identidad opuesta al uso del logos constructor de caminos que todavía no sabemos bien adonde conducirán, si al libro, al espiritu, o ¡...a nada!
- E. Trías: De la misma manera que creo que historia es relato y narración y que estamos formados por sustancia narrativa, también podríamos decir, por sustancia de escritura: el lenguaje. En esto soy muy libre, es decir, no sigo modas. Me parecen válidas aportaciones como las de Derrida pero no me parece exacto. En cambio, si las tomo como un elemento a tener en consideración, pero no le doy la radicalidad ni la centralidad que él da a este tipo de reflexión. Me refiero al concepto de escritura como escritura del sujeto, creo que la escritura forma parte de nuestra lengua. Cuando hablo de razón, del cultivo de la facultad de la inteligencia, de una inteligencia que se expresa místicamente o por escrito y en forma de narraciones y relatos. Esto compone nuestra propia realidad y la religión, en ese sentido, evidentemente, también, está en este campo. Pienso más bien que este substrato narrativo, es interrogable. La escritura siempre está presente. No es un espíritu etéreo y desencarnado, es como una actitud. En una palabra, espíritu, a veces, tiene tinte de una palabra de

desasosiego. A mí me gusta recuperar palabras que todo el mundo va contra ellas. Derrida, por ejemplo. Es en el sentido, de un cambio de actitud, en donde uno no queda literalmente prendido en el imaginario que produce una cierta escritura, como puede ser, la Biblia o los libros canónicos del cristianismo, o del Corán, el Islam.

Hay una actitud, de libre uso como decía Hölderlin, a saber, libre uso de las escrituras. El habla de libre uso de lo propio, pero libre se adecua a las propias escrituras. De todas maneras, es un concepto —el de religión del espiritu— que lo empleo como una referencia, como un horizonte de reflexión y de discusión.

Buenos Aires, 31 de octubre de 1997.

### Ernesto Laclau

# LA TEORÍA DE LA EMANCIPACIÓN. —UN ENFOQUE DECONSTRUCTIVISTA—

### Conferencia de Ernesto Laclau en la U.N.L.P.

E. Laclau: Sr. Decano de la Escuela de Periodismo, Sres. profesores, graduados, estudiantes, amigos. Es con gran emoción que hoy recibo esta distinción que me otorga la Universidad de La Plata, una institución cuya contribución al desarrollo del saber, en la cultura argentina, está presente. Yo no quisiera, en este momento, hablar de nada en referencia a mi obra, respecto de la cual conceptos tan generosos han sido emitidos por el profesor Fernetti. Antes de comenzar la conferencia quisiera señalar la naturaleza de mi compromiso con la institución universitaria, en cualquier lugar del mundo que sea y, dada la complicada historia de nuestro país, muchos de nosotros hemos tenido que impartir nuestras enseñanzas en tierras muy alejadas en idiomas que no son el español.

Tres convicciones fundamentales han dominado mi compromiso con la institución universitaria. La primera es la afirmación del predominio de la investigación en la difusión del quehacer universitario. Estoy profundamente convencido de que en la época actual las universidades son, en buena medida, las únicas instituciones en las cuales la tarea científica de alto nivel está sometida a un control de tipo democrático y es por eso que es necesario reforzar constantemente esta tendencia. Esto implica,

por un lado, el desarrollo de los programas como parte cada vez más importante de la escena universitaria. Especialmente de los programas de doctorado que es el núcleo primario de gravitación alrededor del cual se organiza toda la tarea de investigación en la universidad.

Mi segundo compromiso es con la perspectiva multidisciplinaria. Estoy profundamente convencido de que, en esta época de crisis de paradigmas y de globalización, es imposible mantener una estricta separación entre disciplinas y, por consiguiente, es necesario compartir la compartimentalización y la corporatización del conocimiento. Para dar solamente dos citas, recuerdo que Lord Keynes, cuando hablaba de la formación necesaria para un economista, señalaba que lo más importante era evitar la excesiva especialización y, al señalar las disciplinas en las cuales el economista debia conocer aspectos tan alejados de la forma normal del economista de concebir su especialidad, como la filosofia y la literatura.

Mi segunda cita es del general De Gaulle, quien en medio de la que había sido la crisis más grande en la historia del mundo — la II Guerra Mundial— comprendió que ningún especialismo podia resolver los problemas de esa guerra cuando había que pasar, de un instante a otro, a problemas de aprovisionamiento de poblaciones, de movimientos de tropa, de grupos migratorios, y, entonces, escribió: "Esta guerra sólo puede ser ganada por la inteligencia general". Bien, yo creo que es la inteligencia general lo que cualquier institución universitaria que se valore debe, por todos los medios, fomentar.

Mi tercer compromiso es con el carácter internacional del saber. Es necesario romper con el provincialismo de las tradiciones y de las regiones. Esto implica, desde el punto de vista de la universidad, que hay que reforzar, por todos los medios, los programas de becas, el intercambio entre estudiosos de distintos países, los programas de cooperación científica. Sin esto, la provincialización es inevitable.

Pienso que la universidad argentina está, en estos momentos, en una circunstancia clave. Ha sido para mi una gran satisfacción el haber mantenido conversaciones con el Decano de la Escuela de Periodismo y con varios profesores, en quienes he encontrado una gran congruencia con el punto de vista que estoy desarrollando. Finalmente, antes de comenzar mi conferencia,

quiero comprometerme, como nuevo Profesor Honorario de esta institución, a hacer todo lo que esté en mi poder para que estos objetivos sean alcanzados.

¿Qué significa un enfoque deconstruccionista de la teoría de la emancipación? La deconstrucción no consiste en deshacerse de un concepto sino mostrar, en ese concepto, ambigüedades, contradicciones incluso si se quiere, áreas de indecibilidad que, sin embargo, no son meramente negativas sino a partir de las cuales es posible pensar nuevas posibilidades de desarrollo de ese concepto. Creo que la primera afirmación de la que debe partir un análisis deconstructivo del problema de la emancipación es que la emancipación estuvo basada en dos dimensiones. La teoría clásica de la emancipación estuvo basada en dos dimensiones que, si se las piensa hasta la última instancia son, en realidad, incompatibles.

La primera de estas dimensiones es la que llamamos la dimensión dicotómica. Si una emancipación es realmente radical tiene que mantener una actitud de total oposición frente al pasado. Cuando los filósofos iluministas oponían el primado de la razón a un pasado que era considerado como el conjunto de los errores y las locuras de los hombres, presentaban una visión ética en la cual el corte emancipatorio era radical. La totalidad de la racionalidad histórica sucedía al hecho emancipatorio, mientras que todo el pasado debía ser visto o considerado como un mundo completamente irracional.

La segunda dimensión, sin embargo, es diferente. Es la que llamo dimensión de fundamento. La radicalidad del proceso emancipatorio no sólo se basaba en esta dicotomía que acabo de describir, sino también en la idea de que hay un fundamento racional de la historia y que, en este punto, el corte emancipatorio representaba el momento decisivo.

¿Por qué digo que estas dos dimensiones son en última instancia incompatibles? Por lo siguiente: si planteamos que hay un fundamento racional de la historia dentro del cual el momento emancipatorio representa un instante clave, no podemos decir que lo que precedia al movimiento emancipatorio era fundamentalmente irrracional. Si la historia es un pasaje de A a B, simplificando, y el momento emancipatorio, el corte emancipatorio representa un instante C, si todo el proceso es racional, el corte eman-

cipatorio, y la sociedad que le sucede, no puede absorber dentro de si mismo la totalidad de la racionalidad histórica, la racionalidad se esparce también hacia el pasado, se extiende hacia el pasado. Pero en ese caso, la dimensión dicotómica entre lo racional y lo irracional no resulta posible. Aquí es donde veo la antinomia fundamental en el concepto clásico de emancipación. Y deconstruir el concepto de emancipación consiste en analizar todas las dimensiones lógicas en las cuales esta incompatibilidad opera. Pero, una vez que hemos visto todas estas dimensiones que constituyen la antinomia propia de la emancipación, no se sigue, necesariamente, que el concepto de emancipación tenga que ser abandonado porque quizás, a partir de los juegos de lenguaje—en el sentido wittgensteniano— es posible jugar en torno a esta antinomia. Nuevas posibilidades históricas se abren y todo um nuevo campo de productividad política.

Para aclarar estas referencias un tanto abstractas en térmiinos de algunos ejemplos históricos podemos referirnos, muy brevemente, a la genealogía del concepto de emancipación y la priimera forma histórica en que la concepción de la emancipación fue elaborada fue el concepto cristiano de salvación. Y en el concepto cristiano de salvación encontramos, en forma teológica, exactamente, la dicotomía que acabo de señalar. La antinomía es la siguiente: Dios es todopoderoso y Dios es, al mismo tiempo, absoluta bondad. Pero, si Dios es todopoderoso, en ese sentido es responsable de la existencia del mal en el mundo; y no puede ser absoluta bondad. Si, por otro lado, Dios es absoluta bondad y nio es responsable por la existencia del mal en el mundo, en ese caso, nio puede ser todopoderoso. Como ustedes ven, esta antinomia teológica es exactamente la misma que va a describir: si el mal es radicallo que es llamado irracional antes— en ese caso, el fundamento total de la historia no puede ser racional. Es decir, lo que llamamos el carácter todopoderoso de Dios se trasladaria en esta versión secularizada a ese fundamento total de la historia. Si, de otro lado, Dios es todopoderoso y, por consiguiente, es responsable del mal, en ese caso, el fundamento total tiene que afirmar, al mismo tiempo, lla racionalidad del mal. Confrontada con esta dificultad, la teologiia cristiana no pudo proveer realmente una solución.

San Agustín ensayó distintas respuestas pero todas las versiones scn. en última instancia, una repetición de la misma difficultad. Y, finalmente, lo que se decía: lo que pasa es que lla

dificultad procede de que los designios de Dios son inescrutables y no tenemos que preguntarnos acerca de ellos, que era, más o menos, lo mismo que decir "Déjense de hacer preguntas complicadas". Entonces, ¿cual era la única posibilidad de dar una respuesta coherente? La única posibilidad de dar una respuesta coherente, que fue elaborada por primera vez por Escoto Eriúgena, en el Renacimiento carolingio, era optar, elegir el carácter todopoderoso de Dios a expensas de su carácter de bondad. El argumento es que el mal es algo que aparece, que es una mera apariencia que, visto desde el total del proceso de formación de Dios, el mal era algo que era una etapa necesaria en el avance hacia la perfección divina. Esto, por supuesto, no se podía reconciliar ni con la más elemental forma de ortodoxia. Sin embargo fue la base de todas las tendencias panteísticas dentro del cristianismo. Esta pasa, a través del misticismo del norte -de Nicolás de Cusa y de Spinoza- a las filosofias de Hegel y Marx. Y, en Hegel y Marx, hallamos la expresión secular del mismo pensamiento. Hegel dice: "El mal, el conflicto, el antagonismo, la irracionalidad, son, simplemente, sentimientos subjetivos de los agentes históricos". Vista desde el punto de vista del camino final a una racionalidad completa en el Espíritu Absoluto, todas estas se muestran como fases necesarias en el avance hacia esa absoluta perfección. La dimensión dicotómica, cuyo esquema desaparece, y la historia se presentan como un proceso puramente racional. La felicidad individual no cuenta en esto. En la introducción a Lecciones sobre la filosofia de la historia Hegel afirmaba que "La historia universal no es el terreno de la felicidad". Y, si ustedes pasan a Marx, encuentran, exactamente, el mismo tipo de argumentación. Marx va a decir: "La comunidad primitiva era una sociedad noditista una sociedad sin antagonismos. Sin embargo, fue necesario pasar por todo el infierno de las sociedades de clases para llegar a desarrollar las fuerzas productivas de la humanidad y llegar, finalmente, a un punto de arribo en el cual un nuevo comunismo va a crear una sociedad finalmente reconciliada." Es decir, que si todos estos momentos fueron necesarios, no hay nada tal como un puro corte emancipatorio. Todo el conjunto de la historia -el sufrimiento, la esclavitud, la opresión, la explotación, Auschwitz, cualquier época que ustedes quieranmuestran su sustancia racional cuando se las mira, al final, como etapas necesarias para llegar al final del proceso.

El discurso de Marx, por supuesto, era un discurso más complejo que el de Hegel, pero más complejo, simplemente, porque aparecía dominado por una última incongruencia procedente de que él, sin embargo, reintroducia lo que llamamos la dimensión dicotómica. Porque hay dos explicaciones de la historia por parte de Marx. Una de ellas es la que se encuentra, por ejemplo, en el Prefacio a la Critica a la economia política, en la que la visión es totalmente objetivista y la lucha de clases aparece totalmente eliminada. La historia se explica, simplemente, por la contradicción racional y lógica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Y él dice que, de la misma manera que uno no puede juzgar el valor de los hombres por las opiniones que ellos tienen de sí mismos, nosotros no podemos juzgar el sentido de la historia por forma en que los actores sociales viven su relación con sus condiciones reales de existencia. Es decir, que la explicación es totalmente objetivista. En otros textos, sin embargo, la lucha de clases es presentada como el motor de la historia y el momento de antagonismo es privilegiado. Y esto no es otra cosa que reintroducir lo que llamamos la dimensión dicotómica. En textos históricos esto ocurre con frecuencia.

Es decir que, a través de toda la historia del concepto de emancipación, del cual éstos son, solamente, unos meros puntos que he elegido, vemos que esta antinomia produce, constantemente, efectos. ¿Cómo operar a partir de esta antinomia? ¿Podemos nosotros simplemente abandonar el concepto de emancipación o, por otro lado, podemos optar por una de las dos dimensiones? Evidentemente no. Porque la forma histórica en que la emancipación ha sido una categoría de influencia profunda en la constitución de voluntades colectivas ha sido a través de la unión de estas dos dimensiones incompatibles. Y aquí se nos presenta la pregunta: ¿no es posible, quizás, hacer fuerza de flaqueza y usar la antinomia misma para producir efectos políticos y teóricos que nos lleven más allá de las alternativas clásicas?

Bien, esto es lo que voy a intentar hacer ahora. Y para ello, voy a tener que hacer un breve détour, a través de introducir una categoría que es hilo fundamental en mi análisis, que es la categoría de significante vacío, que voy a tratar de introducir en esta discusión en la forma lo menos técnica posible. He desarrollado en más detalle y argumento en el seminario que he dado en la Escuela de Periodismo.

El problema es el siguiente: podemos, quizás, referir la antinomia de la emancipación a algo que está, a una antinomia básica que está implícita en la noción de toda estructura.

Déjenme darles un ejemplo del campo de la lingüistica, de la estructura lingüística, que es, como ustedes saben, la que ha representado el modelo para entender todo tipo de relación productiva de sentido. Muy brevemente, el argumento que la lingüistica estructural de De Saussure hacía, era el siguiente: en el lenguaje no hay términos positivos, hay solo diferencias. Si yo quiero entender el significado del término "padre", necesito también entender el significado del término "madre", el término "hijo", etc. Y como todos los términos de un lenguaje aparecen ligados entre si, finalmente, en cada acto individual de significación, la totalidad del lenguaje va a estar implícita. Ahora bien, esto significa que si el lenguaje no constituye un sistema cerrado, que si el lenguaje no constituye una totalidad, en ese caso, no habría ninguna significación, porque habría una total dispersión, en la medida que ninguna diferencia podría ser constituida. ¿Como constituir este sistema total del lenguaje? Y este sistema total del lenguaje sería, justamente, una racionalidad que no está penetrada por ninguna contradicción, por ninguna deficiencia, digamos. ¿Cuál sería la forma de constituir la totalidad de este lenguaje? Simplemente, estableciendo los limites de ese lenguaje. Pero, podemos decir con Hegel, que para ver los límites de algo necesitamos ver lo que está más allá de esos limites. Si no vemos lo que está más allá de los límites, no vemos a los limites tampoco. En ese caso, sin embargo, la dificultad es que si este es el sistema de todas las diferencias posibles y lo que está afuera es otra diferencia, nosotros no podemos decidir si está adentro o está afuera. Estamos en el mismo problema que antes.

La única forma de constituir un sistema es, finalmente, a través de la exclusión. Solamente si aquello que está afuera del sistema es algo que amenaza al sistema, el sistema como tal se recorta como totalidad. Un ejemplo. Saint-Just, en el curso de la Revolución Francesa decia: "La unidad de la República es la oposición a aquello que intenta destruirla". Es decir, que si no hubiera un elemento opuesto, la unidad de la República se disgregaría enteramente. Es decir, que, en la medida en que hay una exclusión podemos llegar a tener una totalidad. Pero, en ese caso, nos encontramos enfrentados a un nuevo problema, porque desde

el punto de vista de su oposición al elemento excluido, al elemento antagónico, todos los elementos internos del sistema son equivalentes. En ese caso, como teníamos un sistema de equivalencias, tenemos ahora un sistema de equivalencias que es la condición de constitución de las diferencias, las subvierte al mismo tiempo. Estas dos tendencias —equivalencia y diferencia— son dos lógicas sociales que se requieren mutuamente, pero que son, sin embargo, incompatibles.

El punto básico que quiero hacer —en algún momento voy a dar un ejemplo para que este argumento resulte claro-, es que esta doble tensión creada por relaciones de equivalencia y relaciones de diferencia divide la identidad de todo elemento y crea una cierta tierra de nadie en la cual un nuevo tipo de relación es posible. Un ejemplo para aclarar este argumento. Es un ejemplo que tomo de nuestro libro: Rosa de Luxemburgo se planteaba cómo es posible la constitución de una voluntad colectiva y una voluntad revolucionaria, en el caso que ella analizaba. Y decía: "Esta voluntad revolucionaria opera a través de una acumulación de luchas", que es exactamente lo que entiendo por lógica de equivalencias. Por ejemplo, tenemos en una localidad que los obreros metalúrgicos inician una huelga por el aumento del salario. Esa huelga, sin embargo, en el contexto represivo del zarismo es, al mismo tiempo, vista como un acto de hostilidad frente al Estado. O sea que, el significado de esa lucha aparece dividido desde el comienzo. Por un lado, la demanda específica, es decir, alza del salario. Por el otro, es oposición al sistema. Porque es oposición al sistema, también, nosotros tenemos que produce un efecto en otra localidad en la que los estudiantes se movilizan por el cambio del plan de estudios. Pero aquí también esta movilización está dividida y, en otra localidad, los políticos liberales inician una campaña de banquetes por las libertades públicas. Es decir que tenemos toda una serie de luchas totalmente diferenciadas entre sí pero, al mismo tiempo, equivalenciales desde el punto de vista de su oposición a algo que es el zarismo. Y ahí ustedes tienen el argumento que había presentado antes de una forma puramente teórica. Habíamos dicho: un elemento excluido que amenaza -- el zarismo--. Un sistema diferencial, una pluralidad de luchas en su particularidad y habíamos dicho: una segunda lógica equivalencial que pone a todas estas luchas juntas. Ahora, el punto básico de mi argumentación sería el siguiente: todas

estas luchas, si van a presentarse cono totalidad, van a tener que tener algún símbolo, algún elemento que las ponga juntas, que las una. Este elemento, sin embargo, ¿cuál puede ser? ¿cuál puede ser este símbolo? Evidentemente, este símbolo tiene que corresponder a alguna lucha concreta, en cierto momento asume la representación de la totalidad, del mismo modo que, por ejemplo en la producción de mercancías, para representar el valor solamente podemos apelar a una mercancía —acaso el oro— que, sin dejar de ser la mercancía específica que es, sin embargo, representa el valor del conjunto de las mercancías. Es decir, en la circulación política, un elemento, un significante, una lucha aparece representando esa totalidad. Esta relación, por la cual una cierta particularidad asume, en cierto momento, la representación de una totalidad que la trasciende es exactamente lo que llamo una relación hegemónica.

La hegemonía es la única forma de universalidad que es compatible con una situación por la cual la falla estructural por la cual relaciones de equivalencia y de diferencia son, al mismo tiempo, necesarias y, sin embargo, son incompatibles, va a ser posible. Con esto llegamos a un punto del argumento que yo formularia en los siguientes términos: ¿qué es una relación hegemónica? Una relación en la que un objeto imposible —la totalidad del sistema— accede, sin embargo, al campo de la representación.

Tenemos, un poco, un objeto —como he comentado en el seminario— como el noumeno kantiano, es decir, un objeto que se muestra a si mismo a través de la imposibilidad de su representación adecuada o como, en la teoria lacaniana, lo que seria lo real. Lo real es algo que produce efectos y que, sin embargo, no accede nunca, no accede en forma directa al campo de la representación sino a través de la distorsión que introduce entre una pluralidad de elementos. Como ustedes ven, cuanto más se extienda esta lógica de equivalencias, tanto más el elemento que pone al conjunto de las equivalencias juntas va a tener que despojarse de su sentido particularizado. Y es, en este sentido, que, tendencialmente, va a constituirse en un significante vacio.

Por el contrario, si se rompe el proceso de las equivalencias, nosotros vamos a ver que el elemento diferencial tiende a predominar, pero que tampoco nunca puede predominar totalmente. En algunos trabajos ha dado una serie de ejemplos de como operan las dos lógicas. Si ustedes quieren ver uno de la lógica de

las diferencias, un ejemplo serían los estudios de Sterman Jones quien argumenta que en el momento del cartismo la sociedad británica aparecía dividida entre dos campos dicotómicos opuestos, lo que se llamaba el "poder" —lo que se llamaba "for action" y, del otro lado, el pueblo, es decir, los de abajo, los que constituían a través de una pluralidad de demandas la totalidad de esa identidad o voluntad popular. Así que nosotros tenemos allí una pluralidad de dimensiones. Tenemos una pluralidad de demandas, de reinvidicaciones, de reinvidicaciones a nivel del consumo, reinvidicaciones políticas, reinvidicaciones económicas, republicanismo, una serie de elementos que son vividos como equivalentes por todos los agentes de ese discurso popular-radical que predomina hasta 1832. Era el momento en el cual Disraeli trata de constituir la hegemonía torie. El dice: "Constituimos dos naciones. La equivalencia domina prácticamente sin límites. Constituimos dos naciones y si seguimos así vamos a terminar como Luis XVI". Es decir que la única alternativa es constituir una nación. ¿Y cuál es el método para constituir una nación? La absorción diferencial de cada reivindicación. Usted tiene una reivindicación al nivel de vivienda, bueno, acá hay una dirección y cada vez más va a estar, haciendo así, unida a un universo diferencial en constante expansión. Las equivalencias del cartismo clásico, de esa manera, se retiran al horizonte de lo jurídico. Y toda la ideología va a consistir, precisamente, en la expansión infinita del sistema de las diferencias, a través de esta absorción institucional, y es el retiro al horizonte de lo social del momento antagónico.

Segundo ejemplo, más cerca de nosotros, es el opuesto, de cómo las cadenas, los sistemas institucionales de diferencias se rompen y las cadenas de equivalencias se expanden, ustedes lo pueden encontrar, por ejemplo, en Argentina, en lo que fue el crecimiento de la hegemonía peronista en los años '60 y comienzos de los '70. Allí resulta más claro —tal vez más en la década de los '60— que el sistema que había surgido del golpe del '55, iba a ser incapaz de absorber, individualmente e institucionalmente, las demandas de las masas, como Disrael lo había hecho. El resultado fue una acumulación de reinvindicaciones insatisfechas, una creciente desorganización del sistema capaz de absorberlas. En estas circunstancias y por consiguiente se da toda una expansión, cada vez más larga, de la cadena equivalencial y se

hace necesario un elemento que ponga a toda esta cadena junta. Y el elemento que pasó a desempeñar ese rol fue la demanda del retorno de Perón. Es decir, Perón en Madrid, sin intervenir directamente en la política argentina, siempre indirectamente, se transformó en el símbolo de algo que era absolutamente inconmensurable con su propia realidad. Es decir, se transformó, cada vez más, en un significante vacío. Recuerdo, por ejemplo, un caso a comienzo de los años '70 —que lo he leído en una de esa revistas Primera Plana o Confirmado, alguna de ellas— el caso de una muchacha que había ido a un hospital para obtener un aborto; el aborto le fue negado, entonces salió del hospital, lanzó una piedra que rompió los vidrios del hospital y gritó "Viva Perón". Es decir, que cualquier demanda social, en la medida en que no sea articulable institucionalmente a un sistema de diferencias, se expresaba equivalencialmente a través de su ligazón a un significante vacío.

Bien, no tengo tiempo ahora de expandirme acerca de otros ejemplos concretos. En nuestro programa de "Ideología y análisis del discurso", en Essex, hemos tratado de aplicar este modelo, en toda su complejidad, a toda una serie de casos históricos, como la desintegración del régimen del apartheid, en Sudáfrica; el surgimiento y la expansión del kemalismo, como la nación de la Hermandad Islámica, en Egipto, y algunos otros casos latinoamericanos. Pero lo que quiero, finalmente, en la última parte de esta exposición, es referirme a algunas consecuencias teóricas de este modelo de los significantes vacíos, de esta división de las identidades, entre universalidad y particularidad, que nos hace enlazar todo el argumento con lo que planteábamos al comienzo de la presentación. Brevemente, me voy a referir a consecuencias que se derivan de este análisis para la teoría de emancipación, para el papel del poder en las luchas emancipatorias y para la cuestión de la democracia.

Emancipación, en primer término. Nosotros dijimos que la lógica dicotómica y la lógica de fundamento son lógicas incompatibles, pero lo que hemos dicho antes nos da un cierto modelo de la articulación que esta incompatibilidad hace posible. Lo que hemos visto es que, si bien en alguna relación hegemónica, un significante en particular trata de encarnar un objeto imposible, la imposibilidad del objeto está allí y, sin embargo, a través de su misma imposibilidad mediante la encarnación a un medio de

representación de la particularidad que es estrictamente incompatible con él, logra cierta forma de presencia discursiva. Nosotros podríamos decir que la noción de una emancipación global de la sociedad es, también un objeto, a la vez imposible y necesario. Es necesario porque, de lo contrario, habría una pura dispersión de luchas sin ninguna forma de articulación, pero es imposible, porque no responde a nada que pueda ser, finalmente, obtenido, Pero, si introducimos aquí la lógica de la economía, podemos ver cómo ese gesto resulta posible. Un cierto grupo emancipatorio, en cierto momento, presenta una demanda concreta, una reinvindicación concreta, como si esta reivindicación concreta fuera la condición y el nombre de una emancipación global. Por ejemplo, cuando los socialistas hablaban de socialización de los medios de producción, con "socialización de los medios de producción" no hablaban, simplemente, de la particularidad técnica a través de la cual la economía iba a ser organizada. Ellos pensaban que la socialización de los medios de producción iba a ser la condición o iba a ser la representación particularizada de una emancipación humana integral. Socialización de los medios de producción iba a acarrear la cuestión de la mujer, iba a acarrear la eliminación de la injusticia, etc., etc. Y aquí encuentran nuevamente que la emancipación global como objeto imposible aparece referida a una forma particular de hegemonización de la misma; pasa a tener un nombre. Y lo importante es que, a través de este nombre -si bien la emancipación global resulta imposible— la emancipación, esta lucha por el objeto imposible, hace posible una serie posible de emancipaciones y de transformaciones parciales. Estas dos dimensiones del discurso político, creo que son parciales. Y cuando la emancipación trata de ser, en todo momento, un discurso global, tenemos una perspectiva totalitaria. Cuando las emancipaciones se dispersan de tal modo, que la dimensión de horizonte de este momento de globalidad desaparece, nosotros tenemos una práctica meramente corporativa, que, también, es otra forma de disolución de cualquier proyecto de renovación social.

En segundo lugar, el poder. La noción clásica de emancipación sostenía que emancipación y poder eran términos antagónicos. Emancipación significaba, justamente, eliminación del poder. Pero, en la perspectiva que estoy señalando ahora, esta eliminación del poder es completamente imposible, porque si el objeto global, la sociedad, finalmente reconciliada consigo misma, es algo a lo que no puede llegarse jamás, en ese caso, lo que vamos a tener siempre son fuerzas históricas concretas, que a través de sus proyectos específicos van a intentar llevar a cabo esa tarea últimamente imposible pero productora de efectos políticos positivos. En tal caso, las relaciones de poder van a estar siempre presentes porque no hay nada que ligue a ese objeto imposible a esta fuerza social más que a esta otra fuerza social. Eso va a ser el resultado, simplemente, de una lucha hegemónica. Es por eso que hegemonia y política son términos absolutamente necesarios el uno al otro, se superponen el uno al otro en forma exacta.

Y, finalmente, nosotros podemos decir que esto nos da una nueva perspectiva sobre la cuestión de la democracia. Supongamos nosotros que una sociedad finalmente liberada, emancipada en el sentido fuerte del término fuera posible. Es decir, que nosotros tuviéramos una sociedad totalmente reconciliada consigo misma. En tal caso, esto sería, a la vez, el logro de la libertad y el fin de la libertad. Logro de la libertad porque, finalmente, nada se opondría a esta sociedad; las relaciones de poder habrían enteramente desaparecido. Pero el fin de la libertad también, porque como la visión de esa sociedad reconciliada sería una visión sin ningún diálogo posible, todas las perspectivas, las perspectivas de todos los hombres, automáticamente, coincidirian. Como Hegel ha escrito en otro lado: "Nadie tiene libertad dentro una estructura matemática". Y una sociedad finalmente reconciliada es una sociedad en la cual esta dimensión de opacidad, que es la condición del diálogo, también ha desaparecido.

Es decir, que la condición de la emancipación, la condición de la democracia es que aquello que las niega esté, al mismo tiempo, presente, que el juego que se da entre imposibilidad de un objeto y lucha por este objeto, no sea interrumpido nunca. Es por eso, por el hecho mismo de que esta dimensión de globalidad no puede ser eliminada pero, al mismo tiempo, no puede ser representada en forma exacta por lo que creo que la emancipación va a continuar teniendo, por bastante tiempo, su presencia en nuestra cultura política.

Muchas gracias

## Mario Teruggi VOCES LUNFARDAS Y RIOPLATENSES\*

#### Presentación

El Diccionario de voces lunfardas y rioplatenses difiere notablemente en varios aspectos de los similares publicados hasta la fecha.

#### Contenido

El Diccionario comprende las palabras, frases y locuciones que se utilizan en el Río de la Plata, en particular en Buenos Aires y su conurbano con más de diez millones de habitantes. Esta localización geográfica puede resultar engañosa, por cuanto por su predominio político y cultural, la Gran Ciudad es lingüísticamente un centro centrífugo que —con el favor del periodismo, la radio, la televisión y el cine— irradia sus voces a todo el ámbito nacional y áreas limítrofes. La corriente centrípeta contraria, constituiída por argentinismos de tipo rural o provincial, es en la actualidad sumamente débil y exigua.

<sup>\*</sup> Presentación del libro Diccionario de Voces Lunfardas y Rioplatenses, de Mario Teruggi. Alianza Editorial, 1998.

El título de la obra señala que abarca mucho más que los llamados lunfardismos, ya que incluye lo que existe en el léxico rioplatense. En este gran complejo lingüístico, los lunfardismos son difíciles de atrapar porque se entrecruzan, se entreveran, se confunden y fusionan con voces de uso familiar, vulgar, coloquial y similares. Si se dejan de lado los vocablos de sabor tanguero o arrabalero finisecular, así como aquellos con impronta delictiva, se ingresa en un terreno carente de señales, indicaciones y límites. Si se preguntara a un lexicógrafo especializado en estos temas si la expresión hacer el tren (acompañar, cortejar, arrastrar el ala) o el sustantivo pichicata (inyección, droga) son lunfardos, la respuesta —sin duda vacilante— dependerá de la posición de dicha persona frente a los argots. La tarea de separar lo lunfardo de lo no lunfardo es improba y, en la mayor parte de los casos, imposible.

Pero hay otro aspecto que conviene señalar. Los jóvenes actuales —que serán lectores de obras como la presente— no tienen idea muy clara de lo que es el lunfardo. Para ellos, es una cosa del pasado, algo obsoleto de lo que hablan las personas mayores, cuando no los gerontes. Los estudios sobre el lunfardo, reiniciados en los años cincuenta después de más de tres décadas de cuasisilencio, tuvieron un período de auge y difusión que ya no alcanza a la juventud moderna, que vive una complejidad lingüística muy grande por la permeabilización de las barreras naciona-

les y culturales.

El léxico que se presenta en este DICCIONARIO es reflejo del gran paquete verbal que se maneja en el área rioplatense. Son unos siete mil vocablos, de los cuales un veinte por ciento son desusados o inusuales. Resta por lo tanto un patrimonio lingüístico ingente (unas 5.500 voces, más cantidad de acepciones) que el hablante, el oyente y el escritor o actor conocen y emplean intuitivamente pues, salvo en alguna obra especializada, no están definidos en ningún sitio. Y si bien nadie habla a través de los diccionarios, ellos son indispensables para precisar conceptos y eliminar dudas.

El objetivo perseguido ha sido el de incluir el máximo posible del léxico rioplatense (podriamos aquí usar un neologismo, rioplateñismos), debiéndose entender este máximo con las naturales limitaciones humanas. Es inevitable que hayan escapado voces y acepciones, pues este DICCIONARIO es obra de una sola persona

y no de un equipo de investigadores, como sucedería si se prestara más atención a los variantes códigos lingüísticos de la gente.

#### Alcance del contenido

Todo compilador establece un criterio de selección de vocablos que representa la estructura básica de su obra. La selección aquí efectuada alcanza tanto a voces del español como a préstamos.

#### Voces españolas

El criterio adoptado es el de no incluir las palabras de uso común en el gran orbe del castellano. No tiene ningún sentido definir vocablos como carro, gorra o noche, y miles de similares. Curiosamente, con llamativa frecuencia, los diccionarios de argentinismos y lunfardismos definen gran cantidad de voces comunes en España y América Latina. Esta política sería válida en el caso de un diccionario argentino de la lengua castellana (como el que hizo para el portugués el brasileño Aurelio Buarque de Hollanda Ferreira), pero no en uno limitado a voces lunfardas y rioplatenses.

Dado el criterio usado, no debería sorprender que no figuren algunas palabras con aparente sabor porteño, como gayola, gomina o guita (para citar al azar tres que comienzan con la letra ge) pues son de uso general en el mundo hispano. En cambio, se hallarán engayolar y guita en sus acepciones locales de encarcelar y centavo, respectivamente.

Por el contrario, se han incluido, con definiciones propias, las voces rioplatenses que en buena cantidad se han incorporado en la última edición (1992) del Diccionario de la Real Academia Española. Todas estas voces, redefinidas, se marcan con la sigla DLE (Diccionario de la Lengua Española), para conocimiento del lector.

Como este Diccionario se ha apoyado en el de la Real Academia, se mantiene su numeración de las acepciones. Esta numeración, a veces alta (5, 8, 15) denota la existencia de muchas acepciones españolas.

Inversamente, las palabras formadas o empleadas en el Río de la Plata que no están incluidas en el Diccionario Académico, comienzan con la acepción 1 (a veces la única), que como es la práctica corriente, no se enumera.

#### Préstamos

Se pueden dividir en dos subgrupos: prestamos migratorios y prestamos internacionales.

#### a. Préstamos migratorios

Son los que provienen de los millones de inmigrantes que poblaron el territorio argentino. En ese conjunto se destacan varios centenares de italianismos que dan sabor especial al habla argentina en su aspecto léxico y, en menor grado, sintáctico y fonético. Si bien la inmigración itálica ha cesado, su presencia se mantiene en el lenguaje, las costumbres y las comidas.

Mucho menor es el aporte lusitarlo-brasileño, que sin embar-

go cuenta con contribuciones.

No hubo en la Argentina migración aborigen a las ciudades, y por lo tanto los aborigenismos se concentran fundamentalmente en el habla rural, aunque unos pocos tienen uso urbano.

Como la Argentina formó parte de España y mantiene su lengua, no se puede hablar de préstamos españoles. Con todo, hay un grupo de palabras no registradas en el Diccionario Académico que forman parte del lenguaje rioplatense. Estas voces de origen español que solo figuran en diccionarios especializados, han sido señaladas con la denominación argot.

#### b. Préstamos internacionales

Se han incorporado numerosos internacionalismos provenientes en gran mayoría del inglés, luego el francés, el italiano y otros idiomas. Estas palabras, que todo el mundo conoce y emplea, a veces se tergiversan de su sentido original, como handicap, que de desventaja pasa a ser ventaja (salvo en el neologismo handicapado).

En relación con los internacionalismos, la Real Academia

tiene una actitud fluctuante: acepta a algunos y no considera otros. Llama la atención que, además del citado handicap, no hayan sido acogidas todavía palabras difundidisimas como hobby, gaffe y muchísimas más de antigua data.

#### Dominios del contenido

Además del criterio del compilador, conviene señalar que el paquete lingüístico lunfo-rioplatense posee limites y fronteiras que demarcan un conjunto de dominios.

#### a. Dominio campestre

Los ruralismos (palabras, frases o locuciones) forman parte del tejido lingüístico urbano, pero no siempre es fácil ni posiible establecer el grado de difusión de muchos de esos términos y expresiones que figuran en los diccionarios de argentinismos. El pasaje de lo rural a lo urbano es lingüísticamente impreciso y en muchos casos dudoso, con una amplia franja de esfumaduras. La expresión meter la mula, y sus derivados mulear y mulero, han perdido por completo su fragancia campera; otras voces y locuciones, en cambio, conservan todavía el olor a pasto, a vaca y a gaucho.

No se trata sin embargo de una cuestión de aromas, sino del conocimiento y uso que tenga la masa ciudadana de los ruralismos. La cuestión se complica porque mucho depende de la culltura personal y las preferencias del hablante: aquel que, por ejemplo, se deleita en la literatura gauchesca y en las canciones folklóricas, dispondrá de un acerbo mucho mayor que el ciudadano que no tenga esas inclinaciones.

En este Diccionario se han incluido los ruralismos (debidamente señalados) que tienen amplia circulación en el habla y la escritura, pero muchos han quedado fuera de esta selección.

#### b. Dominio deportivo-lúdico

Se han incluido cantidad de términos y expresiones provenientes de pasatiempos, juego, deportes y diversiones que, como

es sabido, han contribuido en forma notable a las hablas argóticas del mundo. En el lenguaje lunfo-rioplatense, hubo una apreciable contribución del turfy el fútbol, pero esta influencia ha ido en disminución en las últimas décadas. De una época anterior también provienen las voces del juego de bochas, de los dados y de la baraja.

Como en el caso de los ruralismos, solo se incluyen las voces de comprensión general y no las específicas de cada una de estas actividades, que ya caen en el campo de jergas técnicas.

#### c. Dominio delictivo

Según opiniones muy difundidas otrora, el mundo del delito fue el principal alimentador de vocables de los argots del mundo, llámense slang, giria o lunfardo. Por lo general, las palabras de este dominio han sido previamente tomadas del habla común y dotadas de significados propios dentro de la jerga profesional de las delincuencias.

A través de las décadas, algunos jueces y autoridades policiales han compilado inventarios de las voces criminosas, que en su enorme mayoría son tecnicismos que no trascienden al gran público. Algunas de ellas, como campana y otario, han alcanzado un alto nivel de difusión, pero el resto subyace debajo de la corriente idiomática, un piso de rodados que rara vez se mueven, como tampoco lo hacen los términos del mecánico, del albañil (aunque aquí se tiene la emergencia de fratacho, en sus significados literal y figurado), del técnico electrónico o del empresario.

Este DICCIONARIO sólo incluye las voces de origen delictivo conocidos por buena parte de la gente. Además, aparece una cantidad de vocablos específicos, relacionados con los sistemas de robos y asaltos que suelen aparecer en los periódicos. El criterio del compilador ha sido el de limitarse a aquellas palabras que no son demasiado profesionales y que, en su experiencia, son conocidas por parte del pueblo.

#### d. Dominio técnico

Al igual que el anterior —aunque con evidentes diferencias éticas— el dominio técnico ha efectuado numerosos aportes y

viene acelerando sus contribuciones por el gran desarrollo que ha alcanzado. En su gran mayoría, son voces provenientes del inglés, que a menudo se aceptan por su valor técnico y no por su significado original, que generalmente se ignora. En este dominio, el Diccionario Académico entreabrió algo sus puertas y así, entre muchos ejemplos, incluye *chip* como nombre de la plaquita de circuito electrónico, sin aclarar que la palabra quiere decir astilla en inglés.

Este Diccionario incluye una buena cantidad de tecnicismos, que son aquellos de uso más común.

#### e. Dominio sexual

Mucha gente cree que los términos sexuales y fisiológicos constituyen la mayoría de los vocablos argóticos. Esta "cochinería de palabrotas" ha sido a veces uno de los motivos —junto con el presunto espíritu delictivo— para cerrar las puertas dignas a la ingresión argótica. En los últimos cincuenta años, se viene comprobando mundialmente una gran permisibilidad en lo relativo a las palabras groseras o soeces.

Este Diccionario, inspirado en el truismo científico de que lo existente debe ser investigado, recoge en lo posible todo lo que ha hallado en este dominio, no sólo los términos antiguos sino también aquellos que han venido generándose en las últimas décadas.

#### f. Dominio medial

El mundo de la televisión —y en menor grado, el del cine y la radio— no sólo utiliza el idioma vivo —aunque a veces incorrecta e inexactamente—, sino que aporta neologismos que son rápidamente asimilados. Algunas de estas voces son técnicas, pero otras, apoyadas en cierto humorismo, se refieren a aspectos más generales. Invenciones como caracúlico y caraculismo han ocupado un hueco en el lenguaje de la gente.

Los medios de masas seguirán, sin duda y en forma creciente, imponiendo voces y expresiones en el gusto lingüístico popular.

#### g. Dominio de la drogadicción

El enorme consumo moderno de drogas hará sonreír al tanguero cuando recuerde la linea ingenua "...no se conocía cocó ni morfina..." En siete décadas, esos pocos jóvenes engominados han sido suplantados por millones en todo el mundo y, ese comercio y consumo, engendran neologismos específicos que, a menudo, ingresan al uso común, como pálida, flash y muchos más.

El Diccionario recoge estos vocablos que en su mayoría son recientes. El cocó de los años veinte ha sido reemplazado por nieve.

Algunos de estos términos no se han incorporado por ser de uso común en el ámbito del castellano. Este es el caso de *camello*, distribuídor o vendedor de drogas, que se utiliza en España y América Latina.

#### h. Otros dominios

Se han compilado vocablos de la moda, de las telas, de las comidas y cortes de carne, del universo infantil y del escolar, etc.

#### Vocabulario

Los vocablos definidos contienen la siguiente información:

1. Caracterización gramatical (sustantivo, adjetivo, adverbio, transitivo, intransitivo, locución, frase, etc.).

2. Establecimiento de la década (10s, 20s, 30s, etc.) en que se detectó la aparición del vocablo. Esta datación es más abundante en los neologísmos relativamente recientes (décadas de los años 80s y 90s). También hay buena información sobre muchas palabras usadas a fines del siglo pasado (XIX) y primeras dos décadas del presente. Entre ambos extremos existe una especie de tierra de nadie que requeriría búsquedas mínuciosas. Por ello, en muchos casos, se ha aproximado la fecha de aparición en base a la experiencia personal del compilador.

Gran parte de los vocablos sin datación eran comunes en las décadas del 20 y el 30.

#### **Definiciones**

Los vocablos y las acepciones están definidos en forma concisa y clara, siendo propios en todos los casos,

Con respecto a esta cuestión, cabe señalar que las obras existentes de argentinismos y lunfardismos se caracterizan por una verbosidad que contrasta con la exactitud y brevedad que deben tener las definiciones a fin de facilitar la consulta y la eliminación de dudas. En general, los autores de dichas obras son comentaristas más que lexicógrafos, y parte de lo que han escrito podria incluirse en un diccionario de autoridades pero no en uno destinado al uso común.

En lo posible, cada definición comienza con la palabra española equivalente para que se mantenga la correspondencia entre el habla española y el habla rioplatense. En la parte final de las definiciones se marcan con letra especial los sinónimos del lenguaje lunfo-rioplatense.

La presentación de toda esta información se ha hecho siguiendo los patrones establecidos por los grandes diccionarios del mundo occidental (Real Academia Española, Oxford, Webster, Larousse, Brockhaus, Zanichelli, etc.).

Barbie (de la marca de muñecas) Joven ejecutiva o empresaria que viste atractivamente, pero no se prodiga en amoríos.

Сниго (it. ciuffo, ib.) m. Mechón de cabellos.

Егете́ m. joc. Efectivo, dinero contante.

Forrada f. Acción propia del forro; boludez, estupidez.

GARCAR (de garca) tr. fig. Cagar, perjudicar.

 $\mbox{\tt Gambear}$  intr. fútb. Gambetear, manejar bien la pelota  $\parallel$  Mover o mostrar las piernas.

GARDEL (ser) fr. fig. Considerarse superior, envanecerse, engreirse.

GASOLERO, RA U.t.c.a. irón | Que gasta poco, tacaño.

Guitarrea m. Guitarreada, charlatanería.

HIGUERA (caerse de la) fr. Avivarse, despabilarse.

HUEVEAR Boludear, no hacer nada útil; pelotudear.

Inguilinato m. Conventillo; casa de vecindad.

Intendencia municipal f. Alcaldía; gobierno de un municipio o partido, y el edificio que ocupa.

Intendente municipal m. Alcalde.

LLAPA f. Añadidura, yapa, aldehala.

Lobisón m. Licántropo, hombre-lobo.

Loma del peludo.

LONETA f. Lona liviana y delgada.

Loro (de lotería) m. Especie de quiniela oficial de 42 números, de los cuales se extraen seis para el premio.

MAZACOTE m. Pasta pegajosa || Objeto u obra mal hecho y entremezclado, cosa pesada.

MILONGA fig. Alboroto, revuelo. || Pretextos, evasivas.

MIRIÑAGUE m. Rastrillo quitapiedras en la parte delantera de la locomotora.

Mona (como la) loc. adv. Mal, mal hecho.

Morocho, cha adj. De cabellos oscuros, moreno. U.T.c.s.

Morrupo, DA adj. Corpulento, fornido.

Мота f. Rizo ensortijado del negro.

Morupo, DA adj. Que tiene motas.

Mundial adj. fig. Excelente, estupendo, formidable.

Muñeguear intr. Arreglar un asunto o cuestión, acomodar hábilmente una situación.

Naptero, Ra adj. Dicese de los vehículos que usan nafta como combustible. U.t.c.s.

Ñam-ñam interj. Exclamación que se utiliza para denotar que un alimento es muy sabroso.

Ouvo (dar el olivo) fr. fig. Despedir, dejar cesante.

Pago m. Sitio o paraje de donde se proviene o donde se reside habitualmente.

#### Carlos J. Giordano GLOBALIZACIÓN Y SEGREGACIÓN\*

"Richard Ellmann cuenta que Joyce nunca quiso admitir que su hija Lucía estaba psicótica. Se adaptaba a las manías de la muchacha, trataba de entenderla y la seguia durante horas en extrañas conversaciones en las que parecian usar una lengua desconocida. La impulsaba a dibujar y a escribir. Pero no podía soportar que Lucía no lo reconociera y que lo insultara y lo llamara Mr. Shit. Por eso le pidió una entrevista a Carl Jung, que admiraba su obra y había escrito un artículo exaltando el "Ulises". Joyce, que en ese momento escribia "Finnegans Wake", le mostró varios de los textos de Lucía. Usa el mismo lenuaje que yo, le dijo. Si, le contestó Jung, pero ahi donde usted nada, ella se ahoga".

Ricardo Piglia Crítica y Ficción

#### Introducción indispensable

Cuando se piensa en procesos tales como la abstracción, la posibilidad del establecimiento de constantes sociales, la conformación de modelos de análisis, la propia relación que liga hechos con contextos, no siempre se logra asociar aquellas propuestas con la acción y la producción cotidiana que nos involucra como individuos. Aunque esto no es fácilmente reconocible por quienes tenemos el derecho --pero sobre todo la responsabilidad-- de trabajar practicando la conjunción de pensamientos dispersos, la confluencia de miradas congruentes, en fin aquellos a los que se nos llama comúnmente intelectuales o trabajadores del pensamiento y la cultura. Ante la pregunta de si es posible pensar el mundo sin hacerlo desde mi entorno cotidiano, desde mi aldea, seguramente la primera respuesta de las concentraciones de la intelectualidad académica y paraacadémica, será no ; pero si observamos -v generalizamos- nos encontramos con que se lo piensa desde una abstracción casi cultural, desconectando la producción discursiva de sus otras prácticas productivas. Nos encontramos con "ocultamientos" (muchas veces meramente inconscientes) del conocimiento material que se obtiene, y tiene, de las prácticas cotidianas. Se debe ocultar la experiencia y práctica sensorial para pensar el mundo sin pensar cada persona y circunstancia.

Pero también se puede "caer en", u "ocultar", otra trampa: no empieza la historia, la cultura, la sociedad, la ciencia, la comunicación, cuando cada uno nace. Se es heredero de todos los desarrollos universales, desde las cuevas de Altamira, Lascaux y las de "las manos" en la Patagonia, hasta la HDTV (o televisión de alta definición), desde la piedra disociada del palo hasta el hacha que los juntó, desde el fuego del rayo en la tormenta inicial hasta la Tormenta del Desierto, desde la carne cruda y la sangre caliente hasta Nastassia Kinsky, desde el bombardeo a Guernica hasta el "Guernica" de Pablo, desde el ábaco hasta los duendes que pisan el césped en un domingo con Diego. No tenemos oportunidad consciente de ignorar, pero, sin embargo, cada persona desconoce mucho de lo creado. Y es que no se puede naturalizar la cultura, la historia, la comunicación. Siempre siguen en tensión las discusiones primordiales. Siempre se puede detener el progreso o siempre se lo puede desatar más allá de las posibilidades naturales y/o culturales de su conciencia.

Por todo ello debemos profundizar nuestra conciencia, nuestro conocimiento sobre ya no sólo la aldea sino sobre cada porción universal de las tradiciones, las costumbres, los saberes y las prácticas.

Poner en circulación la imagen propia, de nuestra aldea, pero concentrarnos en la militancia inclaudicable de permitir y exigir el lugar para las otras imágenes "propias" de cada "otra" aldea, y no los pálidos reflejos turísticos o las exposiciones de las provocadas irracionalidades y sus manifestaciones violentas.

Es decir, zanjar la discusión entre Ilustración y Pragmática realizando las tareas inconclusas y desechando los intentos hegemonistas.

El mundo son las otras aldeas, que hasta ahora sólo son presentadas en la medida que disturban la concentrada opresión simbólica de quienes detentan la propiedad de los medios, y no, en su infinita gama cultural, humana.

Sin embargo, las teorías políticas y las teorías de la comunicación, muchas veces se piensan como instrumentos ahistóricos, desideologizados, o por lo menos despegados del entorno de nuestras presencias "descontaminadas".

Por eso es necesario adoptar fuertes mecanismos de defensa. Y a esta altura, habría que decir que el más útil y potente es el encuentro con la propia imagen: la producida por nosotros, en contra de la opresión —entendida como homogeneidad simbólica—impuesta por la monopolización en la construcción del imaginario.

En definitiva, no hay conocimiento sin producción de conocimiento, ni debería haber producción sin conocimiento de la producción. Lo primero es una concepción material de la construcción de la "teoria"; lo segundo apunta a la discusión profunda de las relaciones de poder. Es decir, cualquier esfuerzo por decir que se puede concebir el mundo sin ser consecuencia de los cines de nuestro pueblo, las siestas iniciáticas, las brutalidades, las místicas religantes, el primer sexo, Salgari o Marcial Stefanía o Julio Cortázar... y Julio Cortázar, la número cinco desgajada de sueños y patadas, la dictadura (cualquiera), las rebeldías (todas), será sólo una abstracción idealista. De historias parecidas están hechas las miserias y los triunfos, o las derrotas, o las nuevas fortunas.

Por supuesto que la cuestión sigue siendo qué es lo que se teoriza, cuáles los marcos referentes, y cuáles son las historias que nos debemos, los rasgos distintivos y universales que debemos convenir en preservar: aún siguen, en aquella aldea, la nuestra, las esclavitudes y prebendas. Aún debemos la justicia.

Sobre todo porque aún queda la posibilidad de "disociarnos" entre la genialidad y la psicosis. Y, como Joyce, terminar ahogando a quienes más queremos.

#### Globalización

Si hablamos de países centrales, la globalización significa la unificación económica mundial a favor del crecimiento acelerado de los intercambios y los desplazamientos del capital corporativo transnacionalizado, que abarca tanto la producción y los mercados de mercancías como los de servicios y, particularmente, los puramente financieros.

Aunque también, la globalización es la creación de nuevas condiciones al mundo periférico, que determinan la naturaleza presente y futura de sus pautas de crecimiento.

La globalización es un proceso cuya intensificación deviene de hechos concomitantes: por un lado, la espectacular acumulación de beneficios lograda por las empresas transnacionales (especialmente de origen norteamericano, aunque no sea precisamente menor la participación actual de las de origen alemán, japonés y otras cuya sede principal se encuentra en diversos países europeos) y, en segundo lugar, pero a un mismo nivel de importancia, los logros también espectaculares obtenidos en el campo de la innovación tecnológica y el aumento de la productividad en la mayoría de los rubros.

#### Diferencias

Lo que diferencia la internacionalización de la globalización es que, en el tiempo de internacionalización de las culturas nacionales, se podia no estar contento con lo que se tenia y buscarlo en otra parte. Pero, la mayoria de los mensajes y bienes que consumiamos, se generaban en la propia sociedad, y había aduanas estrictas, leyes de protección a lo que cada país producia. Ahora, lo que se produce en todo el mundo está aquí y es dificil saber qué es lo propio.

La internacionalización fue una apertura de las fronteras geográficas de cada sociedad para incorporar bienes materiales y simbólicos de las demás. La globalización supone una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema de muchos centros, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa.

#### Crítica de las propuestas actuales de globalización

La propuesta que hoy se impulsa *urbi et orbi* es la venta del mismo producto al mismo consumidor, allí donde éste se encuentre. Para ello es necesario crearle a cada individuo un gusto similar y aquí irrumpen los medios de comunicación, debidamente globalizados, cumpliendo en este esquema un rol esencial. Esta acción estimula la creación de un mundo uniforme haciendo tabla rasa con culturas, tradiciones, identidades y creencias, suscitando, al mismo tiempo, formidables resistencias.

La globalización, por otro lado, no es neutra. Supongamos que se trata de constituir un sistema capitalista único a escala mundial apoyado en la libertad total de circulación de los flujos financieros, los capitales y las comunicaciones. Para que esto sea completo y el esquema cierre, al menos desde un punto de vista teórico, tendría que ocurrir algo similar con la mano de obra. La realidad indica lo contrario: los países desarrollados imponen controles cada vez más estrictos a la inmigración y al ingreso de trabajadores a sus territorios, con situaciones que en algunos casos llegas a acciones de xenofobia que se creían superadas.

La globalización, entonces, refleja un equilibrio y relaciones de poder que favorecen a algunos privilegiados, pero condenan a miles de millones de seres humanos al atraso, la miseria y la ignorancia.

Tampoco está globalizado el conocimiento y vemos cómo existen fuertes restricciones a la transferencia de desarrollos científicos y tecnológicos en áreas avanzadas, en aquellas denominadas de punta.

#### Internas académicas

Uno se puede encontrar con frases tales como "las grandes masas de información que circulan por el mundo" como un botín de guerra a saquear, y aún molesta que no haya en la Argentina una buena biblioteca especializada en comunicación, o un buen archivo periodístico universitario. La vorágine reciente por colgarse de la autopista informática como una condición para ser y parecer un docente o investigador, es otra marca por el estilo; sin

embargo, el grado de comunicación con las experiencias inmediatas entre investigadores nacionales o en la misma unidad académica es nulamente pavoroso.

Casi se ha hecho real la metáfora de la aldea global de Marshall Mc Luhan, el problema es que el TAM TAM lo sigue tocando uno solo: Metáfora crítica que opone, al diseño idiota del progreso indefinido y descontextualizado, la tarea esencial de todo intelectual en tanto trabajador: ser parte de los que realizan la transformación del régimen de propiedad de los medios.

Marcel Mauss narra una costumbre de los habitantes de una tribu de Oceanía que puede, en un sentido, considerarse el germen de una nueva moral: el asesino debe vivir en la casa de la victima y sustituir al muerto.

Bertolt Brecht cuenta la historia de un estudiante de filosofia que por responsabilidad familiar se convierte en un exitoso hombre de negocios. En la vejez se dedica por fin a escribir un tratado de moral pero cuando lo termina lo deja olvidado en un tren. Vuelve a empezar e incorpora el azar como el fundamento de su sistema ético. Hacer de la pérdida el principio de transformación de todo el sistema.

Ricardo Piglia Crítica y ficción.

Y es esta misma lógica la que, en este año de mil novecientos noventa y siete, se filtra por entre los ecos tardios de una restauración medievalista, inquisidora, y las paradojas de progresismos culposos, por entre la pornografía del sentido y las seguridades perceptuales de los relatos decimonónicos, por entre los anacronismos académicos y nuevas modas de viejos ropajes cientificistas, combatiendo por hacer del cuerpo de un fotoperiodista, un nuevo principio de transformación. Recurriendo a la instalación de un sentido contrario en el mensaje concretado de la violencia, de una disputa conceptual a la aparentemente unívoca descon-

fianza, su consiguiente acriticidad y su incondicional descrédito. Lo que potencia el escándalo anecdótico, pero anestesia los análisis, las propuestas, los cambios.

Pero esto no sería más que una nueva constatación de las partes del mismo conflicto —víctimas, víctimarios y sistema reconstruído—, si no fuera que las mismas raíces de la matriz cultural en que se apoyan todos aquellas diadas de perversiones nos pertenecen como patrimonio a quienes pretendemos organizar las filtraciones, potenciarlas, recuperar no sólo los cuerpos sino sus historias, sus relatos, es decir sus vídas. Y es que, más allá de la retórica de los informes, el desconocimiento y la desconfianza se articulan —en lo que nosotros concierne— en políticas de comunicación cuyo espacio operativo bordea el campo y la cuestión de la cultura (patrimonio, matrices, conciencia, subconciencia e inconciencia). Políticas que subestiman lo que los medios de comunicación producen, así como también los procesos y prácticas masivas de la cultura.

Sin embargo, en el terreno investigacional y del trabajo académico avanza, paso a paso, un cambio que permite deslindes y fronteras más borrosas, pero las políticas que los regulan persisten en viejas y excluyentes antinomias entre masas y cultura, y concepciones que pretenden reducir el concepto complejo de comunicación a la mera transmisión de información. La relación sigue, así, atrapada entre una propuesta contenidista de la cultura, sólo tema para los medios, y otra difusionista sólo como instrumento de propagación.

Elites intelectuales e instituciones administrativas albergan una sospecha sobre la comunicación masiva, desde un reflejo iluminista apoyado en la nostalgia y no en la historia. La crisis identitaria de nuestros pueblos nos obliga a repensar y redefinir las políticas comunicacionales y también las relaciones entre cultura y comunicación. Nos impulsa a romper con una concepción instrumental y aparatista para comenzar a verlas como espacio de constitución y reconocimiento de los sujetos sociales y los sujetos académicos. La superación del didactismo, del paternalismo, del cientificismo en que se ven inmersas la mayor parte de nuestras propias políticas, pasa por la capacidad de asumir la heterogeneidad de la producción simbólica, respondiendo sin fatalismo a las lógicas de la industria cultural. Lo que a su vez implica asumir que aquello que pone en juego la intervención de

#### Anamorfosis

la politica en la comunicación y la cultura, no es privativo solamente de las administraciones institucionales, la distribución de unos bienes o la regulación de unas frecuencias, sino a la producción misma del sentido en la sociedad y a los modos de reconocimiento entre los ciudadanos.

A la manera de aquel fotógrafo de Blow Up (film de Michelángelo Antonioni) cualquiera en nuestro país puede alucinarse con los cuerpos aún no descubiertos, perdidos, y que a pesar de las denuncias, nuestras sagradas instituciones se empeñan en no encontrar. Es decir, ¿en lugar de enfocar nuestras lentes —nuestras cámaras— tendremos que inventar —protagonizar— un nuevo crimen?

Porque si no "enfocamos" las lentes, sin duda, estaríamos protagonizando aquel "nuevo" crimen. Y en nuestro espacio ya es suficiente con la desmesura de la detención-desaparición del estudiante Miguel Bru, el 17 de agosto de 1993, y cuya ausencia —su temporal pérdida— nos proponemos que sea el principio de transformación de todo el sistema.

#### Notas

 El autor es Vice-decano de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.

### Enrique Acuña POLÍTICAS: DEL HÍBRIDO AL CAPITALISTA Y RETORNOS

#### 1- Vacío del fundamento

Los fenómenos políticos, en tiempos de paz como de guerra, interesan al psicoanálisis porque responden a la estructura de falla entre los pensamientos y acciones de una comunidad. La búsqueda de una "verdadera realidad" para representar el deseo se balancea entre la inclusión y exclusión del sujeto en un conjunto fundado, a su vez, sobre la piedra de lo indecible. Un ejemplo es que un dicho tal como "pertenezco a esta comunidad" es seguido al unisono por un efecto de segregación.

A su vez, a los "hombres de la verdad" a los que apelaba Jacques Lacan en los años sesenta para explicar el deseo de saber—el revolucionario, el novelista y el filósofo del ser— le sigue ahora la promoción del escéptico, con su relativismo a cuestas. Este movimiento pendular describe un mundo de paradojas que hacen a la identidad de los individuos que vacilan entre un enunciado unificador del yo, minado por los enigmas de la enunciación.

Al negativizarse las certidumbres se pone en juego la pregunta acerca de quién produce o consume un discurso. Se suele caracterizar el fin de la modernidad por un momento donde los equívocos simbólicos de las lenguas quedan relegados por la proliferación imaginaria, haciendo que los síntomas se presenten con una envoltura determinada por la objetividad del código social (la anorexia, las toxicomanías, la depresión etc.). Entre la sociedad y sus individuos, en su intervalo, es pertinente considerar al inconsciente para un sujeto del lenguaje provocado por la imposibilidad de nombrar el "sí mismo".

Se sabe que ya existen respuestas, más o menos rápidas, para la clausura de la pregunta por el ser. La religión continuará segregando su creencia, según las causas eficientes, hasta que se afiance el reino de la ciencia y sus objetos técnicos que producen

realidades más eficaces.

Asegurar que la verdad de la vida contemporánea es su propio reverso, implica localizar las figuras mínimas que protagonizan la situación. Partimos de un hecho clave, la desaparición paulatina de un discurso maestro que garantice la economía de los bienes según un solo Bien, hace que los límites de la acción política se diluyan: la comunidad se define por la acción creadora de un logos según la ocasión.

Desde la literatura hasta la filosofía pragmática y su galvanización se pueden seguir las marcas de esa ausencia inicial en las descripciones sintomáticas de las figuras del Otro, que vienen a encarmar la declinación. Diferentes retóricas se han aproximado a la discordia de cómo y cuándo aparece la decisión —es decir, la política- tomada desde ese núcleo vacio de la identidad, que extiende el lazo inconsciente de cada sujeto con su alteridad social. En ese movimiento y ante el vaciamiento de los fundamentos simbólicos hay retorno a los fundamentalismos —que también son diversos— asegurando una nueva máxima: no hay Universales.

Si la causa del lenguaje no es una esencia —como sostendría el positivismo—, sino que responde a la lógica de la extimidad, es porque es correlativa a un sujeto que también se funda en una división cuando rechaza una representación intolerable para ubicarse en una relación de exclusión interna con un objeto real que funciona como referencia.

Al orientarse con lo real como singularidad, el psicoanálisis podría servirse de esas otras narrativas para torcer la intensión y la extensión de su práctica sin apelar al caos del relativismo, incluyéndose a esas literaturas políticas que escanden la opinión pública generando un saber con transferencias e influencias.

#### 2- Consumidores o ciudadanos

Una ciudad es narración y fotografía donde se dibujan los fenômenos de identidad y sus efectos subjetivos. No sin cierta nostalgia se describen las ciudades latinoamericanas como el paradigma de un nuevo subdesarrollo: comunidades a mitad de camino entre la sociedad tradicional y la postmodernidad —según la mirada del filósofo argentino Néstor Garcia Canclini. En ellas el ciudadano del siglo pasado abdicaría su participación en la lucha de lo público para hacerse metáfora de un consumidor del siglo XXI, definido a partir de sus objetos de satisfacción.

La figura del híbrido —aquel que fue producido por la connivencia con lo extranjero e inmigrante que traía con las lenguas, los libros y las leyes— ha perdido ahora, su legitimidad. Las ciudades como México, San Pablo o Buenos Aires se vuelven suburbios de los centros de producción cultural. La dirección queda en manos de la industria mediática (Holywood o las redes informáticas y televisivas), quienes darian el poder de la dirección del sentido, en tanto deciden la traducción de los acontecimientos como destino de la realidad.

Los cientistas sociales se percatan que existe una satisfacción que puede nombrarse por el objeto o substancia de consumo (con ello se aseguraría identidad, pertenencia y privacidad), frente a los efectos globalizantes del mercado, pero suponen una representación que se adquiere con la experiencia y no un elemento que es imposible de representarse.

En esta aporía, las dictaduras de los años setenta dejaron un saldo de anomía y una cierta caída de la participación ciudadana en el foro público, con el retorno del sentimiento de venganza histórica como dignidad posíble (que para el autor es testimonio mediático).

En este panorama desalentador, con la extinción del Híbrido como última forma humana de resistencia a la automatización del consumista, sobrevive el multiculturalismo gracias a su paradoja: "convivencia con identikit", es decir, el deber de explicitar nobre las costumbres morales, tal como se ufana Alain Touraine. un preferido de los "formadores de opinión" en la Argentina.

Lo interesante del relato de García Candini es que concluye que la globalización no conduce a la mismidad ni a lo homogéneo, alno que genera "integristas regionales", tribus urbanas agrupadas

según las insignias de la "adicción" a un consumo determinado. La idea de "cliente" es aquí necesaria. Pero lo político requiere no sólo de informantes sino también de una interpretación —en el momento justo— de "ese" sujeto que sea extensible también a un grupo, entendido como colección de unos que no son idénticos entre sí.

Por último, la encrucijada de los estudios culturales es el dilema entre el Estado, como supuesto buen administrador, y el Mercado, banalizado en un "para todos" según la estética del rating y el cine de S. Spielberg. El autor no propone, sin embargo, un retorno al realismo mágico, a los particularismos del tipo "soledad de Macondo", sino la coacción a una nueva narrativa de hibridación.

Décadas atrás, Jacques Lacan situó una alternativa al escribir el discurso del capitalista: se trata de una transformación del amo antiguo, potencial en cualquier ciudadano moderno. Por un lado es el correlato de la idea del Superyó freudiano que exige más placer, o si se quiere, la obligación que todo sea recuperable no como plus-valía sino como plus-de-goce.

¿Pero, quién podría habitar sólo en ese discurso capitalista sin histerificarse? Es Marx el inventor del síntoma cuando piensa que en el fetichismo de la mercancia requiere algo más que un consumo para metabolizar el excedente —plus— entre su producción y el consumo. Lacan apuesta al psicoanálisis leido retroactivamente desde su finalidad, produciendo un objeto nuevo y extendido como discurso "de salida" al capitalismo: su extensión se refleja en un grupo donde "Hay un montón de todos que son radicalmente distintos...".

#### 3- El ironista desconstruído

Tanto el neopragmatismo de la filosofia de Richard Rorty como la teoría de la deconstrucción de Jacques Derrida invaden, desde el academicismo americano, los estudios sobre la comunidad a la hora que ella se seculariza. En la ciudad global no se localiza siempre quién habla y para qué, aunque se acepte la herencia de la filosofia analítica con su acento en los juegos de lenguaje según las reglas del contexto.

La notoriedad de Rorty en los noventa es correlativa, por un lado, al auge del liberalismo económico ante la declinación del Estado como regulador y, por otro, al relativismo cultural.

Un sólo héroe ejemplifica esto: es la figura del ironista privado como contracara del liberal público. Ambos se unen a través de la "conversación" sentados sobre un taburete de tres patas, la contingencia, la ironía y la solidaridad. El azar contingente permite ubicar un futuro incierto pero que funciona como posibilidad de esperanza, a costas de borrar la tradición racionalista; la contingencia es pensada como un hacerse con palabras, como narración del sí mismo, descriptiva. Sirve entonces la poesia minimalista —como los *Shut Cuts* de Raymond Carver— para construir una utopía liberal. El sentido creado puede satisfacer la autorealización.

La ironía —en su versión pragmática— es una segunda oportunidad para crearse un yo, una identidad particular, que permita convivir en la democracia, logrando un ser sensible a los derechos humanos, horrorizado frente a la crueldad y aspirando a la tolerancia cosmopolita. Es la imagen que Paul Auster llevo al cine como escena final de Smokes: la ilusión de la fiesta de diversidades, la convivencia de las minorías religiosas, sexuales y étnicas bailando juntas sobre el suelo de Brooklyn, libres ya de los ghettos.

Por último, la solidaridad aparece como el colmo del slogan liberal —su gran paradoja— en la medida que es propuesta como climax del consenso público. Es la llamada a una autonomía de las decisiones sin exclusión, sin conflicto, luego de una suerte de "educación sentimental". La conversación permite la persuasión sin revolución ni violencia —aquí Rorty se acerca más a Huobermas— y universalizar el modelo democrático-liberal.

Rorty es uno de los nombres de "lo políticamente correcto" para denominar las conductas, aunque él mismo niegue que la filosofia incida en el poder de dirigir la política. Lo que no resuelve el pragmatismo actual es que un predicado particular, en tanto es transitorio, no desconecta al ser de un ideal de identificación, sino que mantiene el sentido y lo real sin implicarse. El psicoanálisis es rechazado de plano porque sería introducir un sinsentido en la conversación, incluir algo singular que no es cognitivo y que sigue los pasos de un tiempo lógico y que tiene un momento de concluir.

Derrida y Rorty aceptan la necesidad del relativismo cultural, de la poca utilidad de conectar un relato con su referencia, demostrando que la contingencia (Rorty) y la indecidibilidad (Derrida) permitirian una teoria de los discursos con decisión. No hay coincidencia, sin embargo, en los medios utilizados. Derrida al igual que Ernesto Laclau, plantea que no hay política sin conflicto, antagonismos y exclusión. Sólo se accede a una decisión verdadera después de haber desconstruido el concepto, y esta operación supone también una elección responsable. Debe haber "al menos dos lenguas", y el interés en un conflicto. En este punto, nos parece que la deconstrucción del pragmatismo es imposible

aunque exista el debate cortés.

Como lo señala S. Critchley, pensar que se puede ser un ironista nizscheano en privacidad y un correcto compasivo de la crueldad en lo público, conduce a un "bicameralismo psicológico". Hay usos y desusos, podría responder Rorty. La imposibilidad lógica, que hace que un ironista privado sea a la vez liberal público, se debe a que los enunciados dependen de una enunciación que está ya ahí, en el mismo acto de la palabra. En el último de los casos, si esta cuestión fuera deconstruida en su corazón de indecidibilidad, revelaría con toda su crudeza, el cinismo como verdad política.

Se puede sostener —como lo hace J. A. Miller— que hay otra ironía, menos especulativa tal vez, que es una defensa del lenguaje frente a lo real, frente al hecho estructural de la inexistencia del Otro. El argumento es que al hablar, no de cualquier cosa, sino de ese hecho insoportable, ya es una profunda ironia, porque con ello creemos curarnos... del mismo lenguaje que usamos. El encuentro del sentido con lo real deja de ser una sátira y se transforma en un acto del deseo como politica.

### 4- El capitalista reverso del analista

En 1967, frente a la coyuntura de una discusión entre cual sería la comunidad analítica que incidiera sobre los otros discursos de la ciudad, Jacques Lacan presentó la situación y el estado de los saberes, a partir del predominio del discurso capitalista que aspiraba a un porvenir de mercados comunes -aún cuando la alternativa socialista estaba presente.

Por otro lado, la ciencia ya provocaba cierta crisis de las

Frente a los objetos de la técnica Lacan utiliza un nuevo

referente para designar a los analistas como objetos producidos por la operación interna al dispositivo -- no identificables por otro rasgo que no sea ser analizantes— que se extendía a una serie, es decir, el pasaje de una lógica del sujeto que se incluya en un cálculo colectivo.

Hablará entonces de la lógica de la intensión-extensión cuando se designa un concepto hasta su limite a otros objetos fuera del límite inicial de una experiencia. La producción de analistas por fuera del capitalismo era posible como demostración de lo que es rechazado por un conjunto -el régimen de ideales del consumo- y existía como excepción en otro conjunto.

Se requería entonces un debate sobre las formas de sociedad y los mecanismos constituyentes e identificatorios como el efecto

de segregación producido.

Una "triple facticidad": considerar el Edipo --en lo simbólico- las Sociedades --en lo imaginario- y la Segregación --en lo real—. Entre esos tres registros se instala el analista como existencia.

Es un momento donde la estructura de lo simbólico permite la ley de los intercambios y la base de las identificaciones, pero es también un mecanismo inicial que se debilita como referencia, ya que el padre como el Estado dejan de ser garantías.

En lo imaginario, se reordena el análisis de las identificaciones verticales al lider, dando lugar a las identificaciones imaginarias horizontales como las de los grupos terapéuticos de los dullars, que Bion y la psiquiatría inglesa de la postguerra utilizan.

El modelo de organización de la iglesia y el ejército dejan de ser efectivos, como se comprueba en la Internacional Freudiana (I.P.A.), con su esquema didáctico de transmisión. De tal manera que Lacan recurre más a una idea de Escuela como campo semántico, que permite considerar al analista por las pruebas de su análisis, como procedimiento de selección, que incluye a los no-analistas.

En lo real, la segregación viene a demostrar que se rechaza el goce como diferencia. Al menos con varios ejemplos sociales: los campos de concentración, que no fueron testimoniados por "nuestros pensadores que vagan del humanismo al terror", la secularización del programa religioso, el racismo como ascenso de las formas de odio a los símbolos de alteridad del otro, la discriminación de las formas sexuales y, finalmente, el deseo del analista, como aquello que los no incautos evitan.

Lo que sugiere Lacan es que el deseo del analista —contraejemplo al universal— en tanto trata con lo rechazado, sería reprimido por el discurso contemporáneo. Entonces, se desprende que todos los discursos segregan lo real, mientras el psicoanálisis tendería a hacer aparecer ese goce como diferencia con los ideales. Se constituye así como un conjunto abierto pero paradójico: por un lado hace existir el elemento excepcional del goce y, a la vez, lo incorpora como siendo asumido por el sujeto en una nueva identificación —no ya al rasgo del tipo social que envuelve al sintoma— sino a un referente vacío que lo empuja a decirse como alguien con un atributo nuevo.

La ciudad que habita el analista sería siempre una "comunidad que viene" —parafraseando a Giorgio Agamben— donde un ser cualquiera puede entrar a cambio de decirse que es "alguien que...", siendo los puntos suspensivos el lugar de su atributo contingente —que no debe estar escrito obligadamente desde antes— en el catálogo de los ciudadanos.

#### Bibliografía General

- Critchley, S., Derrida J., Laclau E., Rorty, R.: Desconstrucción y pragmatismo. Ed. Paidós. Bs. As. 1998.
- Garcia Canclini, N.: Imaginarios Urbanos. Ed. Eudeba, Bs. As. 1997.
- Garcia Canclini, N.: Consumidores y ciudadanos, Conflictos multiculturales y globalización, Ed. Grijalbo. México. 1995.
- García, Germán: Hamlet y la locura política. Revista El Caldero 52. Bs. As. 1997.
- Laclau, E.: Emancipación y diferencia. Ed. Ariel. 1996.
- Lacan, J. La proposición del 9 de octubre de 1967. Primera versión inédita. Ornicar 1 (en castellano). Ed. Petrel. Barcelona. 1980.
- Lacan, J.: Seminario El Reverso del psicoanálisis. Ed. Paidôs, 1992.
- Miller, J. A.: Ironia. Revista Uno por uno Nº 34. Ed. Eolia. 1993.
- Paez, Alicia: Políticas del lenguaje. Ed. Atuel. Bs. As. 1995.
- Rorty R.: ¿Esperanza o conocimiento? Ed. F.C.E. Bs. As. 1997.

## Clínicas

# Aníbal Leserre UNA ESCRITURA PERDIDA\*

- 1. **Presentación:** El tema Pase y real implica ubicarnos en la experiencia analítica misma. Descifrar el enigma de la neurosis bajo transferencia a través del "vector de la palabra". Producción del significante amo, sin embargo la escritura del análisis no cubre —si así podemos expresarnos— la escritura del sujeto como discontinuidad de lo real; hay una pérdida fundante entre goce y significante. Entre goce y Nombre del Padre.
- 2. La elección por el pase: El pase implica una salida a la paradoja de lo real bajo la forma del "soy lo que soy", quedando al AE dar testimonio a la comunidad, elaboración sobre "el acceso que ha tenido a su nombre de goce", elaboración de sentido sobre una escritura perdida.
- 3. **Ampliación:** Si la praxis analítica es tratar lo real mediante lo simbólico², la vía de la palabra pone en juego la división misma (castración) en la entrada al análisis ( $\$ \rightarrow A$ ) –operación homóloga a la entrada del sujeto en el lenguaje. La instalación del SsS es una "falsa conexión"; su destitución y la conclusión del análisis implica la actualización de la paradoja inicial, bajo la expresión ganancia de saber sobre las condiciones de goce. La salida por el pase lleva ese saber sobre las condiciones de goce al testimonio. Y ubica la pregunta sobre la relación entre sentido y goce en el testimonio.³ Aún más: ¿no hay en el dispositivo mismo un efecto real de sentido, en tanto no es el pasante sino los pasadores los que llevan el testimonio al cartel?

- 4. La cuestión del saber: Se trata de cernir la diferencia establecida entre la puesta en juego de la división a la entrada (vía sentido del síntoma y/o angustia de existencia) y la posición del sujeto al final: qué hacer con su castración. Este recorrido se puede esquematizar como la discontinuidad del sujeto entre la verdad y el saber, discontinuidad que pone en juego la conexión entre sentido y real. La obtención, ganancia de saber, implica un nuevo "sentido empapado de goce" y que anuda verdad y goce. 4
- 5. Correlación: Me he permitido hacer una correlación entre las cinco operaciones de Lacan entre sentido y goce, descriptas por J. A. Miller<sup>5</sup> y puntos cruciales del vector: verdad-saber.

Separar — ligado — al significante de la transferencia

2) articular — ligado — a la instalación del SsS

3) deducir —— ligado — a la elaboración

4) producir ——ligado — a la equivalencia objeto a → S1

5) anudar —— ligado — a la conclusión en el Pase: testimonio

- 6. **Testimonio:** Implica justamente una demostración de que ciertas adquisiciones de saber dependen de lo incurable. Ahora bien, el problema es la transmisión. Está la elaboración ante los pasadores, pero luego de la nominación, la elaboración ante la comunidad donde uno se puede plantear y decir "sé lo que sé" y "soy lo que soy", bajo la forma de un matema; pero la cuestión es que este matema está encarnado, y la transmisión de esto, creo, no puede hacerse por fuera del sentido.
- 7. Lo singular: Mi testimonio es un intento de mostrar un sentido sobre las condiciones de goce adquiridas bajo transferencia, pero que se construyen en la conclusión ante los pasadores. Aquí sólo esquematizo tres momentos del analista:
  - 1) Entrada: ligada al equivoco de un nombre.
  - 2) Desarrollo: en la espera del reconocimiento.
  - Desenlace: bajo la respuesta del Sujeto: "ya no espero nada de Usted".

Podemos decir que la espera del sujeto era sobre el saber supuesto del Otro para reencontrar un estado original perdido (regresión), para encontrar la escritura perdida. El tercer punto implicó un saber alli donde había un no querer saber, para retomar la fórmula de J.-A. Miller.<sup>6</sup>

- 8. ¿Se puede plantear así?: "El final del análisis como reducción del fantasma a la pulsión". Definición que lleva el sentido del síntoma, al saber sobre el goce, por el camino del más allá del Edipo, y pone en juego dos términos en relación al fantasma: constitución y construcción. La constitución como escritura del inconsciente, algo que escrito se repite, pero esa repetición es posible por una pérdida, constitución que inferimos en sus efectos de verdad. La construcción fantasma, como la lectura a la letra del deseo, vía la realidad de la pulsión (circuito de la demanda) ganancia de saber. Su elaboración conclusiva en sentido estricto no puede estar por fuera del sentido. La construcción no implica un reencuentro de su estado primordial (una regresión fantasmática que en un cortocircuito temporal daria lo que fue el goce en ese primer instante), sino una separación del significante amo.
- 9. Nominación<sup>8</sup>: Se trata de la reducción del Nombre Propio a la serie, a un esfuerzo con lo colectivo de ubicar con su testimonio la demostración propia de cada uno para concluir, la demostración sobre su ganancia de saber (conexión sentido-real). Demostración a la Escuela, pero también a un más allá de la Escuela—si así podemos expresarnos—. Creación de un sentido de algo que no está en el Otro, en tanto el sujeto no sostiene ya la creencia de que el Otro goza de su sintoma, de su existencia. El testimonio como producción, más allá de lo estético, es como una obra de arte (es homóloga la posición del sujeto), ofrecida a los otros: y en este sentido podemos pensar el testimonio a la comunidad como un síntoma artificial.
- 10. **Una pregunta:** ¿Qué hay de real en nuestros testimonios? Una respuesta posible: la serie en sus diferentes desenlaces transferenciales muestra (Dibuja lo real). Otra respuesta: hay un efecto de sentido que produce un real, pero éste se encuentra bajo la paradoja de que tiene que ser dicho.

decir sobre su orientación hacia lo real.

Presentado en las Jornadas *El Pase y lo Real* Bruselas, 28-29 de junio de 1997

#### Notas

- \* Una escritura perdida, expresión que tomo de Lacan, remite a la posibilidad de que en el análisis se descifre la verdad reprimida que está presente a través del retorno de lo reprimido. La expresión se encuentra en una Entrevista con Jacques Lacan, publicada originalmente en L'Express en 1957. Uno por Uno Número 25-26, Marzo-Abril de 1992.
- En la dirección que da Lacan cuando ubica el sueño en relación al relato, diciendo: "...el sueño no vale para él sino como vector de la palabra". J. Lacan, "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud", en Escritos I, Siglo XXI, décima cuarta edición, pág. 363.
- <sup>2</sup> J. Lacan, Seminario Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, "La excomunión", pág. 14, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1986.
- <sup>3</sup> He tomado como punto de apoyo para ubicarme en relación a la paradoja entre real y sentido, el Seminario dado por J.-A. Miller en Barcelona sobre las conferencias de S. Freud. "Los caminos de la formación de sintomas", y el "Sentido de los sintomas". Publicado en la revista Freudiana número 19. Destaco los puntos de apoyo de dicha exposición dados para su discusión:

Una escritura perdida

- Desde lo simbólico el análisis opera sobre lo real del sintoma, en tanto el sintoma es sentido.
- Si lo real y el sentido están totalmente separados y se excluyen, el psicoanálisis no es nada más que una estafa.
- 3) ¿Cómo incidir, a partir de los efectos de Sinn, en un goce sin sentido?
- 4) Quizás existe un efecto real de sentido.
- <sup>4</sup> Tomo esta expresión de Eric Laurent, "Modos de entrada en análisis y sus consecuencias". Pág. 15. Paidós. Nueva Biblioteca Psicoanalítica. Buenos Aires, 1995.
- <sup>5</sup> J. A. Miller. Op. cit. Revista Freudiana, número 19.
- $^6$  J. A. Miller. "Observaciones sobre el deseo de saber", Revista Uno por Uno, número 10.
- <sup>7</sup> J. Lacan. "Posición del inconsciente", Escritos, Op. cit.
- Este punto tiene como perspectiva la frase de Lacan de la Proposición del 9 de octubre, primera versión, "Relajémosnos. Apliquemos S (A) al A.E. Esto da: E. Queda la Escuela o la Prueba, quizás. Eso puede indicar que un psicoanalista siempre tiene que poder elegir entre el análisis y los psicoanalistas".
- <sup>9</sup> S. Freud. "Conclusiones, ideas, problemas", (1938) Ed. A. E. Tomo XXIII, pág. 302.

# Eric Laurent REFLEXIONES SOBRE EL AUTISMO

Para esta publicación\*, he releído las transcripciones de lo que ha sido dicho después de varios años. Creo que el programa de investigación de la Sección clínica del Instituto del Campo freudiano está en las mismas líneas que aquellas que estaban presentes en el Coloquio de Toulouse (cf. nota 8). La perspectiva, entonces, se inscribe en un programa denifido a partir de una año de lectura, en la sección clínica, de la Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis¹ a partir del objeto a, introducido más tarde por Lacan. Mas aún, se trataría en la perspectiva de "el Otro Lacan", según el título de una conferencia de Jacques - Alain Miller en Caracas en 1980², de retomar las perspectivas clínicas clásicas en la orientación lacaniana, centradas sobre los mecanismos significantes, a partir de la distribución del goce y de sus efectos. Esta perspectiva definía un programa de trabajo que era seguido en la sección clínica y sus alrededores desde esa época.

## El autismo y la psicosis. Los modos de estabilización

En el abordaje del autismo, estamos más aliviados ya que sabemos que el Doctor Lacan ha sido muy prudente con esto. Pero me parece, que todas las indicaciones que da señalan el hecho de que el niño autista está alucinado. Es la tesis constante

que mantiene, a saber, que hay alucinación, es decir, sumersión en lo real. Es precisamente porque el sujeto está alucinado que no puede escuchar el llamado, porque la respuesta está ya allí. Y, en ese sentido, me parce que el autismo señala, en todo caso, una forclusión.

Esto no implica que no haya Otro, sino que implica que no hay Otro barrado. Si hay Otro, funciona como pura exterioridad de la ley, Otro-amo. Es un modo extremo de declinación de modalidades del Otro el que tiene que ver con el sujeto psicótico. La reducción del estatuto del Otro, la protección y la distancia que introduce el sujeto pueden llevarlo a un estado de homeostasis que hace notar procesos de estabilización, que hace falta explorar en las tres dimensiones de lo Real, lo Imagimario y lo Simbólico. Lacan puede hablar en 1958 de estabilización de la metáfora delirante en Schreber, situando la "prótesis imaginaria" que protegia a Scheber hasta el desencadenamiento tardio de su psicosis. La exploración de esos procesos va a proseguirse hasta los años después del Seminario sobre Joyce, como "sintomatizaciones" dentro de estructuras psicóticas para dar cuenta de esta estabilización3. Señalemos la importancia de la fórmula empleada en Televisión por Lacan4 que marca el caso donde el "rechazo del inconsciente llega hasta la psicosis". El desencadenamiento alli no es suficiente en su discontinuidad, estamos frente a procesos continuos hasta las estructuras sintomales : es posible el remiendo o no?

No podría subrayarse la alternancia de estabilizaciones y pasajes a la psicosis. Robert Lefort enunció el aforismo según el cual: el niño autista sale del autismo para entrar en la psicosis. Me parece que es lo que sucede en el caso donde la transferencia se instala, el niño va aceptando un partenaire nuevo, tenemos una salida del autismo que parecia un estado, un estado transitorio, un fenómeno, y no una estructura. Tenemos allí una psicotización de esos niños.

La estabilización puede entonces desplazarse en cierto número de casos, siempre centrada alrededor de un mecanismo esencial de localización del goce, por cierto en algunos de esos casos, de femenización. Nos hace falta hacer el esfuerzo de inscribir el autismo en el modelo que presenta Lacan en el Seminario XI<sup>5</sup>, una serie de casos donde la pregunta se explora, no a partir de un mecanismo significante nuevo, pues el mecanismo, para la

psicosis, es la forclusión del Nombre-del-padre, sino que se trata allí de asir la riqueza de la clínica, a partir de modos distintivos de retorno del goce.

Se trata, por lo tanto, de distribuir la esquizofrenia, la paranoia y el autismo a partir de modos de retorno del goce. Cuando asistimos, como en un cierto número de casos, a la colocación de una suerte de objeto siempre acoplado al sujeto, que lo acompaña sin remedio, al que el sujeto se dirige como un verdadero órgano suplementario. ¿consideraremos ese fenómeno como distintivo de la esquizofrenia, como retorno del goce sobre el cuerpo, o no?

No se puede mostrar cómo el niño sale de una estabilización para deslizarse en una metonimia, destabilización del estado homeostático en el cual es la caparazón autisitca, cima de una estabilización. Su cuerpo puede entonces ser animado, no sin un fenómeno de excitación maniaca que lo acompañe y que podamos situar sus esfuerzos para rearmar lo que, para el sujeto hace centro del lenguaje, como objeto suplementario, pertenencia, concebido como otras pertenencias delirantes? Es todo el interés de la investigación clínica en curso.

#### Las Cuatro Letras

Allí, como en otras partes en la psicosis, nosotros podemos señalar aplicando los cuatro matemas que nos dio Lacan como brújula para orientarnos :  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\mathcal{S}$ ,  $\alpha$ .

#### S, primeramente, el significante-amo

¿Cómo no ver, en todos estos casos, el pasaje directo del significante en lo real? Que ése sea el circuito minimal, como se habla de un "arte minimal", el circuito, los circuitos desplegados, los circuitos en el interior de la dirección de una institución, los circuitos en la ciudad. ¿Cómo no poder ver allí lo simbólico como real?

Ese simbólico como real está munido de una topología. No podemos tomarlo así simplemente. Es por momentos "así simplemente". Sino que hay, la más de las veces, fenómenos en los cuales no se puede rendir cuenta mas que con la ayuda de una

topología del espacio pulsional. En Nacimiento del Otro, Rosine y Robert Lefort habían hecho referencia allí a cierto número<sup>6</sup>. En otra parte más que en la orientación lacaniana, un autor como Donald Meltzer ha puesto también cierto número allí hablando del espacio mental de la psicosis infantil y del autismo. Consideremos por ejemplo los momentos donde el niño va en un movimiento de ida y vuelta excitado, a colocarse ante los ojos del terapeuta, luego frente a la ventana del consultorio, como si hubiera cierta equivalencia de orificios, aquel que actúa sobre el cuerpo y aquel que actúa hacia el exterior. Para establecer esta equivalencia, nos animamos a suponer un espacio que no está construido con un adentro y un afuera, limitado por los bordes de la casa, sino mas bien un espacio estructurado como un toro, donde del punto de vista de la superficie, el interior del círculo del toro o el exterior, es siempre exterior. Se puede mirar al centro, pero uno está siempre mirando al infinito.

Es ese tipo de espacio no métrico el que puede ayudar a darnos cuenta de ciertos supuestos erróneos de percepciones visuales del niño autista. Por ejemplo, del hecho clínico que al escuchar un avión en el infinito, pasando por el cielo, siente un terror equivalente a la presencia de ese ruido al lado de él. ¿Se trata de la percepción visual o de la percepción auditiva? Mas bien de un espacio donde el sujeto se coloca en la pulsión de forma no métrica. Estamos en relación con sujetos que se desplazan en espacios de goce donde el infinito y el costado son iguales. El agujero que está abierto al lado de ellos está tan abierto al infinito como a su lado. El espacio métrico no llega sino más tarde con el metro-medida, es decir, el falo. En tanto que la significación fálica no está allí, no se mide el mundo. El Otro puede así invadir siempre el cuerpo del sujeto con un goce atroz, de modos catastróficos, sin que los bordes puedan marcar una pulsación reglada.

La topología de este espacio real nos ha sido presentada por el Doctor Lacan en cierto número de superficies unilaterales introducidas desde sus estudios de los años cincuenta sobre la psicosis. Uno puede referirse aquí al esquema R de la "Cuestión preliminar....." y en la presentación de la topología de Lacan hecha por Jacques-Alain Miller en su "Suplemento topológico a la cuestión preliminar.....". Es esto lo que hace que uno se interese tanto por la meteorología y el clima que hace, para no interesarse

en las gotas que pueden caer de los ojos en la ocasión. El clima que hace permite desinteresarnos por nuestro humor. No creo que tengamos restos de autismo, pero conservamos contactos con la estructura topológica del espacio.

### S2, el saber

El segundo matema indica la posición del otro significante, llamado por el uno. Es el lugar del saber en la lengua. Vemos, en esos niños, una relación con el saber en la lengua que se encuentra en oposición directa, radical, en pura exterioridad. Esta modalidad de la relación persecutoria del saber es una relación perfectamente constituida, en ese rechazo absoluto mismo.

Tenemos la pista clínica en la voluntad de que nada se mueva, que el mundo quede exactamente donde tiene que estar para ellos, que no haya el menor deslizamiento metonímico, cuyo precio se ve en lo que se instaura. La voluntad de que nada se mueva produce la crisis, cuando algo del mundo no está más en su lugar, el orden el mundo es afectado.

### \$, el sujeto

Definámoslo tan simplemente —como lo hace Lacan— como aquel del cual se habla. Vemos frecuentemente en los niños autistas, que son identificados, abrochados en un decir parental, ya sea del lado del fantasma de la madre, o de un requerimiento producido por la línea paterna.

Cuando el sujeto se sustrae de ese primer estado, de esa primera posición, cuando se separa del Otro, es más bien por momentos de producción de un saber delirante más o menos esbozado —lo que hemos llamado psicotización— que por momentos de estupor, de pura ausencia real, En esos dos casos, o sobre esas dos vertientes, podemos hablar de producción del sujeto; sea que se trate de la vertiente de la alienación delirante o de la vertiente del pasaje al acto en la cual se revela, en ese sentido, el estupor.

Es la función de las crisis epilépticas la que presenta un ejemplo clínico —cuando el coloquio de Toulouse<sup>8</sup>— donde son tratadas como un efecto-sujeto: un "momento de vaciamiento",

dice tal autor ; "producción subjetiva", lo interpreta tal otro. Es una pura ausencia real la que puede estar en el surgimiento de una función subjetiva en el interior de los aullidos, o en el interior de esos requerimientos que residen en los significantes-amos del decir parental que caen en lo real.

#### El objeto a.

Todos los casos clínicos que han sido presentados en ese coloquio, muestran el acoplamiento del sujeto con un objeto bizarro, suplementario, electivamente erotizado. Ese es este objeto de goce fuera-del-cuerpo, que revela la categoria del objeto a. El cuerpo del sujeto está con él en una relación de reubicación incesante, de tentativa de situarse en relación a él. Tanto de colocarse como de rechazarlo. Más profundamente, esos va-y-viene en relación al objeto, esos remiendos, son consecuencias de lo que Lacan designa en el Seminario XI5, como consecuencia del hecho de que el corte no pasa entre el seno y el niño, sino entre el seno y la madre. El seno se recoloca sobre el sujeto y no sobre el cuerpo de la madre y esa reubicación del niño es su ser mismo. Con ese objeto, ya sea una pelota, una caja, un cubilete, va a colocarse en el Otro. Es allí que podemos discutir lo que Bettelheim nos ha enseñado con "el niño-máquina". Renunciemos al niño-máquina. Es mas bien del niño-órgano que es necesario hablar, pues lo que nos demuestra el niño, no es como cree Bettelheim, que se trata de un objeto deshumanizado. No es la máquina, es la laminilla, de la cual tenemos alli una perfecta ilustración. Que esos sean los hilos con los cuales se manipula al niño, que esas sean las diferentes construcciones producidas por los niños autistas, en todo caso, es un órgano suplementario que el niño intenta, al precio de su vida, si es necesario, introducir como el órgano que convendría al lenguaje en su cuerpo.

Detengámonos un instante sobre los objetos que sirven en nuestras civilizaciones de borde con el cuerpo como los zapatos, los guantes, o los que lo cubren como el guardapolvo, frecuentemente usado como protección obligatoria. Esos son objetos que son, de hecho, pieles que se retiran de su cuerpo, armaduras, que pueden complejizarse en los robots que son también manejados por esos niños, inventados como armaduras. Pero eso tiene siem-

pre la misma estructura : del calzado al puño despegable del super-héroe robot en boga en la serie televisiva del momento.

En vista de las dificultades que puede sentir el sujeto hacia su cuerpo en los desprendimientos de piel, es necesario poner hechos de otro orden, como la báscula obtenida en el momento en que el niño aisla el objeto del cual puede desprender seguidamente algo. Tenemos un ejemplo de ese tipo de momento de aislamiento, de erección de un objeto en la secuencia que han descripto Robert y Rosine Lefort, en un texto publicado en *Ornicar?*<sup>9</sup>, a saber, la erección del biberón en "El niño del lobo" y la consecuencia que ella produce.

El objeto-fuera-del-cuerpo integra,poco a poco, los desplazamientos que él implica, se vuelve poco a poco un trazo, que envuelve realmente el cuerpo del sujeto, partenaire real del autista. Este objeto, antes fuera-del cuerpo, seguidamente viene a ser tomado, a ser encerrado en el interior de lo que será cuerpo intimo. Es siempre la producción de un montaje del cuerpo más un objeto fuera-del-cuerpo.

Es en ese sentido que no pienso que haya interés en separar al niño autista de la esquizofrenia, en la definición que ha dado Lacan, es decir, la esquizofrenia como tentativa de adherir un órgano a su propio cuerpo, distinguiéndola de la paranoia, que, asigna al Otro el retorno del goce. Dicha esquizofrenia recae sobre "el órgano que da problema, pues nunca el lenguaje ha podido ser órgano", según la fórmula de *L'Étourdit*<sup>10</sup>.

#### El mundo no lacaniano

Si miramos la clínica del autismo desde afuera del mundo lacaniano, encontramos por ejemplo los trabajos de Mme. Tustin que es una autora respetada, aunque haya tenido un lugar marginal en el movimiento psicoanalitico. La corriente principal (mainstream) está representada en los EE.UU. por Margaret Mahler, en un estado comparable a los trabajos de Tustin, encontramos los de Mr. Meltzer, quien propone una solución totalmente diferente a la de Mme. Tustin al problema de la identificación autistica.

Añade otro mecanismo identificatorio distinto para separar psicosis y autismo. Habla de identificación "adherente" , en lugar de la identificación clivada que sería puesta en la psicosis como se expresa en la tradición kleiniana, para especificar la ausencia de dialéctica subjetiva en la psicosis. Esta adherencia tiene mucho interés al ser retomada en nuestra perspectiva de la reubicación y del borde. Mme. Tustin sostiene,por el contrario, que no se trata en el autismo de un problema de identificación sino, esencialmente, de una depresión específica.

Que se trate de "autismo caparazón" o de "autismo confusional", que se trate de un mecanismo identificatorio o que se trate de una depresión, esto se aclara a partir del momento en el cual uno quiere considerar los dos matemas: \$ de un lado, a del otro.

Del lado del funcionamiento del sujeto en la psicosis, se tiene relación con fenómenos que pueden mostrar confusión, fenómenos aparentemente claros en la serie de dificultades "identificatorias". Se trata del limite de relaciones del sujeto con el vacío, con la hiancia que se abre por la ausencia de la madre, el agujero que se abre al lado de él sin remedio. Del lado objeto tenemos en respuesta al "dejar aplanado", un cierre que se declina de una serie de formas que pueden ser la caparazón, o el rechazo depresivo mayor. Esta metáfora de "caparazón" puede hacernos pensar en lo que Lacan señala como la forma en que la perversión puede producir "el hombre de piedra". Ciertamente, no hay que confundir-lo. Hay formas de construirse el hombre de piedra en la perversión que son distintas de la forma en que se lo hace en la neurosis, que son distintas de la forma en que se lo hace en la psicosis. El caparazón en una forma de acorazarse, siendo indiferente a todo.

No hago pues una elección entre Meltzer y Tustin, hago pasar el corte por otro lugar, a un nivel de estructura más general, y aconsejo la lectura de sus descripciones clínicas.

#### La descomposición del autismo

Primero puede ser necesario liberar al autismo del sujetamiento al término "autismo". La mejor manera de hacerlo no es forzosamente afirmando la psicogénesis contra la somatogénesis en todos los casos. El alumbramiento o el embarazo dificil, una enfermedad genética, un traumatismo somático, producen una alienación del sujeto hacia toda matriz posible de su cuerpo y pueden provocar el "dejar aplanado", el que no se efectúe el apoyo del Otro es lo que conduce a la forclusión. Se trata de hacer de esos temas, comprendidos allí como temas biológicos eventuales, un instrumento de la interpretación y no de considerar que eso no tiene ninguna consecuencia para la constitución del sujeto mismo. Como lo remarca Lacan, el psicoanálisis no supone, en ese sentido, la psicogénesis de las enfermedades mentales. Supone la dimensión del sujeto y del parásito "propio del lenguaje" (langagier), que es otra cosa.

Por lo mismo, no es seguro que haya que tomar posición sobre la unidad de estructura del autismo, ya que consideramos perfectamente que el sujeto tenía acceso a una psicotización de su posición y por ende a otro registro de inserción en la palabra. Debemos velar por preservar en nuestra concepción ese registro de la transformación posible o no del sujeto en curso de la experiencia, por ejemplo, de "desmutización" (démutisation).

#### El tratamiento psicoanalítico del autismo

 $\ensuremath{\mathcal{C}}$  Cómo situar interpretación y transferencia en el caso del autismo?

La interpretación en un principio es un "no" al estadio homeostático. Decir que "no" a este éstasis se hace introduciendo la dimensión de un objeto, de un partenaire real del autista, y no solamente conviertiéndose en la prótesis imaginaria del sujeto inmóvil. Todo eso que permite el desprendimiento del niño, sin que atraviese una crisis imposible de sostener, va en ese sentido. Se trata de convertirse en el nuevo partenaire de ese sujeto, desde afuera de toda reciprocidad imaginaria y sin la función de interlocución.

Es el "no" al goce estático así efectuado que instaura un va-yviene y las diferentes basculaciones del sujeto alrededor del objeto del Otro, que conducen al sujeto a arrancarse un objeto y depositarlo en el cuerpo del analista, objeto que entra en una serie de sustituciones, construyendo así una metonimia psicótica.

Con el autismo, no sirve el maternaje, no sirve la vía educativa, sino una tercera vía: "aceptar la transferencia, haciendo regularmente barrera al goce". [B. Nominé<sup>8</sup>]. Ese "no" al goce no consiste forzosamente en verbalizar, es también rechazar en un momento dado las crisis, la invasión de excitación por la interpretación.

El "no" , cuando el niño se hace condensador de goce, cuando el niño es tomado por una excitación mortifera tiene la necesidad

#### Anamorfosis

de ser sostenido, incluso por la presencia del cuerpo del Otro. Eso permite la instauración de una metonimia, un deslizamiento de un objeto a otro, alrededor de un agujero, al mismo tiempo que se hace un encolado (collage). Podemos entonces ser confrontados a la inercia que hace que el sujeto rechace la exploración del agujero. Cuando el cuerpo se convierte en pura superficie, aparece en toda su evidencia la imposibilidad de constituir la zona oral como un agujero en el que la pulsión realizará el recorrido. La interpretación, en suma, es el "no". Y la transferencia instaura al analista como el lugar de donde se puede arrancar el objeto. En su tentativa de construir una posición en relación al saber, el niño autista, se alivia del Otro malvado poniéndolo fuera de él en crisis imposibles.

Traducción realizada por Alicia Marta Dellepiane, Centro Descartes, en octubre de 1997.

#### Notas

- ' Publicado en el boletin del "Groupe Petit Enfant". París, 1996.
- <sup>1</sup> Lacan, Jacques. "Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis". (1958), en Escritos, Paris, Seuil, 1966.
- $^2$  Miller, Jacques-Alain. "L' Autre Lacan" , en  $\it Cinco$  conferencias caraqueñas,  $\it Sobre$  Lacan, Colección Analytica, De. Ateneo de Caracas.
- <sup>3</sup> Lacan, Jacques, Seminario XXIII, Le Sinthome", inédito.
- <sup>4</sup> Lacan, Jacques. Televisión, París, Seuil, 1974.
- Lacan, Jacques. El Seminario, Libro XI, Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Paris, Seuil. 1973.
- 6 Lefort, Rosine y Robert, Nacimiento del Otro, Paris, Seuil, 1980.
- Miller, Jacques-Alain. Tabla comentada de los principales gráficos, en : Lacan, Jacques, Escritos, Paris, Seuil. 1966, p. 903.
- $^8$  El autismo y el psicoanàlisis , Serie del Descubrimiento Freudiano, Toulouse. Presses Universitaires du Mirail, 1992.
- <sup>9</sup> Leford, Rosine y Robert, Las estructuras de la psicosis. El niño del lobo y el Presidente., Paris, Scuil., 1988.
- 10 Lacan, Jacques. "L'Etourdit", Scilicet n°4, Paris, Seuil, 1973.

# Dr. E. Minkowski EL AUTOMATISMO MENTAL DE M. DE CLERAMBAULT

#### Presentación

Entre las distintas formas de interpretar un texto, de extraer su sentido, hemos hecho una práctica en el campo del psicoanálisis, de la lectura de las referencias.

Al abordar la tesis de Lacan sobre la paranoia y su relación con la personalidad recorremos el camino que lo condujo a Freud. Su desarrollo se vale de las teorías psiquiátricas presentes en la época. Entre los numerosos autores citados se encuentra E. Minkowski, psiquiatra que integró el grupo de l'Evolution Psychiatrique, al que Lacan agradece la acogida dada a su trabajo.¹

Dicho autor de formación fenomenológica, no se reconocía ni organicista, ni psicogenetista, buscaba la estructura de las propiedades de la conciencia mórbida, apoyándose en las investigaciones sobre las intuiciones temporales y espaciales en diversas formas de enfermedades mentales. Siguiéndolo, Lacan, propone una nueva forma de interpretar los hechos psiquicos. "Para comprender, por ejemplo, un delirio de celos, es preciso cuidarse de imputar a la enferma, celosa de otra mujer, una construcción deductiva o introductiva más o menos racional: lo que hay que hacer es comprender que su estructura mental la fuerza a identificarse con su rival cuando la evoca, y a sentir que ésta se está sustituyendo a ella." Interpretación que apela a una estructura, con un nuevo orden causal.

Lacan, además, elogia en Minkowsky la operación que realiza sobre las investigaciones de la fenomenología, transformando profundamente "tanto el método como el espíritu que ellas tienen".<sup>3</sup>

Este se valdrá tanto de la fenomenología, como de otras teorias y autores para precisar qué estatuto dar a la modificación que subyace a la personalidad en "la enfermedad mental".

## El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicopatológicos\*

Los trabajos de M. de Clerambault sobre el automatismo mental ocupan por su originalidad, un primer plano en la psiquiatría contemporánea. Estos trabajos se refieren al grupo de las psicosis sistematizadas alucinatorias crónicas. El delirio crónico de Magnan es habitualmente considerado como un tipo perteneciente a este grupo de psicosis. Conforme a la descripción clásica. el delirio crónico evoluciona en cuatro períodos: 1er. período de alteraciones del carácter (irritabilidad, pesimismo, ideas hipocondríacas) y la aparición de interpretaciones delirantes orientándose hacia las ideas de persecución. 2do. período caracterizado por la aparición de alucinaciones y por la sistematización de las ideas delirantes. 3er. período en el cual surgen las ideas de grandeza y por último el 4to. período de demencia. Sin detenernos en estos detalles ponemos de relieve en la concepción clásica, dos puntos: lero. las ideas delirantes preceden a las alucinaciones, estas últimas son frecuentemente consideradas como signo de una desagregación psíquica más acentuada, 2do. las ideas de grandeza serán una consecuencia lógica de las ideas de persecución. El enfermo buscando, en virtud de la necesidad causal, explica las persecuciones extraordinarias a las que se siente expuesto, encuentra una ideación satisfactoria en la idea de que él debe ser un personaje de gran importancia desde el momento en que se pone en marcha contra él toda una organización secreta.

M. de Clérambault, cuyos trabajos están en serie con los de M. Seglas, contribuyó a modificar profundamente nuestra concepción sobre la patogenia de dichas psicosis. El creó las «psicosis con base de automatismo».

La palabra «automatismo» se presta fácilmente a confusión. Llamamos comúnmente automáticas a las acciones que a fuerza de ser repetidas o por que ellas representan adquisiciones transmitidas desde siglos, de generación en generación, se desarrollan sin control de la conciencia, como por ejemplo la ejecución de un fragmento de música aprendido de memoria, -al menos en lo que concierne al estado psicomotor de dicha ejecución-. Eso es el automatismo psicológico. El no tiene nada que ver con el automatismo mental de M. de Clerambault. Este último automatismo es una noción puramente psiquiátrica, él apunta a los fenómenos que la conciencia mórbida, contrariamente a lo que tiene lugar habitualmente, no llega nunca a relacionar con ella misma; procesos que la conciencía mórbida, contrariamente a eso que tiene lugar habitualmente le aparece por consecuencia como desarrollándose independientemente de ella, y en ese sentido, de una forma «automática»; y que ella tiende a atribuir, a fin de cuentas a causas exteriores. Así se condujo a los fenómenos patológicos del gênero del eco o del robo del pensamiento, de la enunciación de los actos, de los diálogos interiores, de las alucinaciones motrices, del sentimiento de influencia, etc. Estos son los síntomas más frecuentes por los cuales se traduce el automatismo mental, al menos en lo que concierne a su aspecto psicológico.

Este aspecto, además, no ocupa el primer lugar en la concepción de M. de Clérambault. M. de Clérambault es organicista. Al leerlo o al escucharlo exponer sus ideas, es en esta orientación puramente organicista en que reside lo esencial de su teoría. Para él, el automatismo mental es una secuela tardía de infecciones o intoxicaciones anteriores, la expresión de una «herida sutil y sistemática», sufrida por las células nerviosas. Ve una de las principales ventajas de su concepción en la posibilidad que ella da de colocar el síndrome psiquiátrico del automatismo mental, así como las psicosis a las cuales engasta, como punto de partida en el cuadro de la neurología y de la patología general.

Pero la concepción organicista de M. de Clérambault no se detiene ahi. Una vez admitida la perturbación inicial, la idea que se desarrolla de una manera secundaria alrededor de esa perturbación, no agradó en mayor parte a la reflexión del sujeto. Seguramente, las tendencias preestablecidas en el enfermo y que constituyen la «personalidad primera» como las tendencias paranoicas por ejemplo, contribuyen ampliamente a hacer un delirante y más

particularmente un perseguido. Se tratará ahí, en él, de una reacción de un «intelecto razonaste y a menudo intacto a los fenómenos que surgen de su subconsciente»: además, conformándose a los caracteres preestablecidos, vemos diferentes delirios (persecución, megalomanía, erotomanía, delirio místico, etc.) venir a añadirse, variando de enfermo en enfermo, a la misma perturbación inicial, representada como lo sabemos por las psicosis estudiadas por el automatismo mental. Pero no se sabrá, en ningún caso, conducir al punto de partida a toda la ideación mórbida que encontramos en él, a esas reacciones determinadas por los caracteres de la personalidad primera del sujeto. Al contrario, una buena parte de esta ideación se elabora, exactamente como tuvo lugar para la perturbación inicial, mecánicamente en el subconsciente (orgánico); es decir en función directa de los ataques producidos progresivamente a las células nerviosas «revelándose a la conciencia sólo por sus resultados últimos, arreglados y organizados, frecuentemente imprevistos en su índole e inoportunos en su cualidad.

Reina entonces al costado del sujeto pensante una ideación autónoma y coherente, además progresiva que se podría llamar «neoplasique». Esta ideación realza enteramente «la personalidad segunda creada, por así decir, en todas sus piezas por el proceso mórbido de naturaleza neurológica. De suerte que a ese estado de ideación delirante del sujeto puede ser, teóricamente, escindido en dos partes: una personal, de reacción y no mórbida, la otra mórbida y frecuentemente antagónica. La primera es una reacción frente a los diversos automatismos la segunda es enteramente automática». Así la formación de la idea de persecución no es forzosamente el resultado de una constitución paranoica: ella puede igualmente tener este origen puramente mecánico y automático que acaba de ser planteado; ella misma aparece inevitable, si se coloca únicamente sobre el terreno de la evolución progresiva del proceso orgánico. Por lo tanto, «nacida así una idea tal no transforma profundamente un carácter y no basta para constituir un perseguido máximo". Ahí donde la idea de persecución produjo un máximo de odio. el carácter paranoico innato o adquirido, precedió al automatismo mental, pero las perturbaciones alucinatorias llevan a la enésima potencia el carácter paranoico, no solamente porque ellos suministran al sujeto motivos racionales de quejas sino

también porque la ósmosis constante entre el carácter y las voces devuelve al carácter, bajo formas diversificadas, eso que las voces le sacaron.

Me habria gustado extenderme más tiempo sobre la concepción de M. de Clérambault, reproducir en detalle lo que dice sobre la constitución de la segunda personalidad, sobre los cambios de las dos personalidades, sobre la complicación ideica gradual del automatismo mental inicial, pero eso me llevaría demasiado lejos. Es tiempo de que vuelva a mi tema y que de la razón por la cual comencé por hablar acá de la obra de M. de Clérambault. M. de Clérambault es organicista, como lo decía anteriormente. Eso bastó a algunos para desestimar la originalidad de su pensamiento. Por una sola palabra «materialismo» se creyó poder condenar toda su obra. Otros quisieron por la misma palabra rendirle homenaje. Por mi parte, esas dos apreciaciones me parecen tan superficiales una como la otra. No soy organicista, y no participo de las ideas en que se inspiraron las investigaciones de M. de Clérambault; el ángulo bajo el cual abordo el estudio de las perturbaciones mentales es totalmente diferente. Y sin embargo no quedé indiferente a sus investigaciones; ellas ejercieron sobre mi una gran influencia, sentia en mi como un eco vibrar al son de sus palabras. ¿De dónde vendría, entonces, ese sentimiento, si es sorprendente para mí a primera vista?.

Es necesario que diga todo primero, tanto sobre el problema de la génesis de las perturbaciones mentales, como el de la génesis de las manifestaciones psíquicas normales, nada menos claro para mi, y eso no tanto en lo que concierne a la elección entre la organogenésis o la psicogénesis, sino en lo que concierne a la manera en que debe plantearse el problema en general. Ni la organogénesis ni la psicogénesis, como también su pretendida función no me satisfacen nada, y presentan para mí puntos de interrogación que tienen soluciones posibles desde ese punto de vista. Escribía más arriba que no era organicista, pero eso no quería decir que me declaraba adepto de la psicogénesis, al menos bajo su forma habitual. Los shocks, los traumas, los conflictos en sí que se incrimina, me parecen aún conceptos bien oscuros. Y a veces, estoy aún preguntándome si esas nociones que manifiestamente toman por paradigma sea el shock de los cuerpos, o dos fuerzas enfrentadas la una a la otra, son otra cosa que una «materialización» de la vida psíquica, que una expresión de una tendencia innata en nosotros a subordinar a toda fuerza al principio causal. Con frecuencia, las teorías llamadas psicogenéticas me dieron la impresión de ser más «materialistas» a fin de cuentas que el materialismo más extremo.

Para poner de relieve las impresiones que existen aún en ese dominio, tal vez es útil recordar acá, que un espiritualista como lo fué Maurice Mignard, ve justamente en la empresa ejercida en los casos patológicos, por los mecanismos neurológicos sobre la vida psiquica una concepción que acuerda mejor con la espiritualidad del alma. En tanto que el psicoanálisis, todo él se reclama dentro de la psicogénesis, termina, en sus concepciones generales, bajo el yugo del principio de determinismo universal, en un materialismo psicológico extremo.

El fenómeno de la «génesis» demandaría así ser analizado de una manera más profunda. ¿Qué quiere decir en verdad, génesis en relación a los fenómenos psíquicos? No sabría, lo reconozco, responder a esta pregunta, pero creo poder eximírme, por el momento al menos.

Busco entre tanto comprender, por ahora, los caracteres generales de las perturbaciones mentales; dejo para estudiar más tarde, si hubiera lugar, las leyes que dirigen su encadenamiento en el tiempo. Es lo que hace que pueda hacer abstracción acá de la antítesis de la organogénesis y de la psicogénesis y una vez librado de su peso, investigar los puntos de contacto donde mejor me parece. A este punto de vista, los trabajos de M. de Clérambault me suministraron más temas de reflexión que las teorías llamadas psicogenéticas.

En la concepción de M. de Clérambault la fórmula clásica, como él mismo lo dice, se encuentra invertida. La idea delirante que ha sido determinada por causas mecánicas o que ha sido la expresión de tendencias preestablecidas, juega en todo caso sólo un rol secundario. \*La idea que domina la psicosis no es la generadora, a pesar de que la psicología común parece indicarlo y que la psiquiatria clásica lo confirma». Es, al contrario, el conjunto de los síntomas que reunidos forman el síndrome de automatismo mental de Clérambault, que constituye la perturbación inicial. En ese grupo de psicosis hay por consiguiente ocasión de distinguir, desde el punto de vista patogénico, dos órdenes de hechos: \*a) el hecho primordial que es el automatismo mental; b) la construcción intelectual secundaria, que sólo merece el nombre de deli-

rio». Y el delirio crónico de Magnan, considerado hasta acá, como un tipo de las psicosis sistematizadas alucinatorias, es en verdad, solamente una forma mixta, reposando sobre una simbiosis de los dos órdenes de hechos que acabo de considerar.

Dos puntos llaman más particularmente nuestra atención en esa concepción ,esos son por un lado la existencia de una perturbación inicial, de un síndrome que es fundamental para el grupo de las psicosis estudiadas; y por otro lado una evolución que se traduce por una complicación ideica gradual, independiente sin embargo al menos en su mayor parte, al razonamiento conciente del sujeto. Nosotros trataremos de decir en qué esas ideas concuerdan con la manera en que nos esforzamos en abordar el estudio de las perturbaciones mentales, haciendo abstracción de la base organicista sobre la cual reposan. Comenzaremos por el segundo punto.

Vemos acá limitarse singularmente el rol jugado, en la génesis de las ideas delirantes, por el razonamiento lógico o por la necesidad causal del enfermo. Esto es conforme a los hechos, está aceptado decir que el delirio melancólico permite explicar la depresión mórbida en la cual el enfermo no comprende nada de la causa; o que, en el delirio de Magnan, el enfermo termina por creer que él es un personaje importante por el hecho de que se siente objeto de persecuciones sin límite; una duda subsiste en nosotros sobre el tema de dichas hipótesis. No únicamente nosotros constatamos raramente razonamientos de este orden en nuestros enfermos, pero aún así si la necesidad causal estaba en la base de las ideas delirantes, estas últimas deberían ser accesibles a los argumentos lógicos y ceder fácilmente en su presencia y no, como es el caso en realidad, ser irreductibles. En verdad, apelando a la necesidad causal, estas concepciones, nos dicen cómo se hubiera comportado un ser normal en presencia de las perturbaciones que experimenta el enfermo, en cambio ellas no buscan descubrir las particularidades de la vida psíquicas de ellos. Es interesante recordar que Bleuler señala que se asiste a veces a explicaciones contingentes por parte del enfermo de sus ideas delirantes, allí se puede discutir con él como con una persona sana de espíritu y hacerlo abandonar fácilmente sus interpretaciones erróneas, en tanto que el delirio mismo queda inaccesible a toda argumentación lógica. No nos parece muy fácil, encontrándonos en presencia de dos deprimidos melancólicos, en donde uno delira y el otro

no lo hace, admitir que esta diferencia es debida a que el segundo tiene una necesidad causal mas desarrollada que el primero. Toda tentativa de limitar el rol de esa «necesidad causal» al mínimo estricto nos parece constituir un progreso real. Desde este punto de vista nos sentimos seducidos por las ideas de M. de Clérambault. En tanto para él las ideas delirantes son debidas, en parte al menos, a los procesos orgánicos de suerte que preparadas así progresivamente de una manera totalmente mecánica en el subconsciente ellas surgen en un momento dado en la conciencia. Acá nosotros no le seguiremos. Para nosotros que tratamos ante todo de asir sobre el vivo, en el presente, como lo decíamos más arriba, los rasgos esenciales de la conciencia mórbida, no se trataría de investigar una evolución lenta y progresiva de la enfermedad y de sus diversos síntomas. La evolución nos interesa en la sola medida en que ella se hace por etapas, por así decir, cada etapa siendo suficientemente distinta de la precedente para que se pueda admitir que reposa sobre una contextura particular, diferente de la precedente, de la vida mental. La modificación mórbida puede, sin cambiar de carácter, alcanzar nuevos fenômenos vitales; ella los deformará entonces y el enfermo, en su necesidad no de explicar pero si de expresar esta deformación en el lenguaje ideo-afectivo corriente, formará las ideas delirantes irreductibles e inaccesibles al razonamiento. Este problema nos ocupará aún, a todo lo largo de esta obra; nos limitaremos entonces a algunas observaciones. Querria decir solamente que si de Clérambault descarta la necesidad causal de sus explicaciones y si dice que «los complejos ideo-afectivos personales, actuales o pasados, figuran solamente como inclusiones, en la psicosis, estoy completamente de acuerdo con él. Las razones por las cuales adoptamos esta manera de ver son diferentes; para él, se trata de «inclusiones en el proceso neurológico», para mí, ante todo se trata de inclusiones en un cuadro particular de la vida mental. creado por la enfermedad y en donde las características quedan por determinar. Los dos quedamos como adversarios de la pretendida psicogenesis que hace del contenido ideo-afectivo, de la «novela», el primum movens de la vida, materializándolo, además, a voluntad.

Es la razón por la cual las investigaciones de un organicista como M. de Clérambault tienen tanto atractivo para mí.

Es idéntica a la inquietud inicial. Buscando hacer una per-

turbación histológica, de Clérambault es conducido naturalmente a alejarse de todo lo que puede ser considerado como tema o idea. Es así que, por ejemplo, la alucinación auditiva propiamente dicha, es decir las voces objetivadas, individualizadas y temáticas son para él, fenómenos tardíos en el decurso del automatismo mental. El va más allá y se muestra satisfecho sólo cuando logra descender a las perturbaciones más elementales como las palabras explosivas, los juegos silábicos, las letanías interminables de las palabras, los absurdos y los sinsentidos; es que la ausencia total de organización temática en los fenómenos iniciales del automatismo mental parece indicar que tendrían por causa un proceso histológico irritativo. Es sólo gradualmente que las alucinaciones elementales se organizan para devenir ideicas y temáticas.

Pero el hecho de haber puesto de relieve un síndrome fundamental subsiste independientemente de sus consideraciones. Lo que nos importa es que nos encontramos en presencia no de un enfermo neurológico, pero si claramente de un enfermo «mental». Es sólo a partir de este momento que se presta a nuestra investigación psicopatológica. Que hubiese sido anteriormente sólo un enfermo neurológico o no, no nos interesa de manera alguna. Sea cual fuese el interés de las concepciones neurológicas, es por los signos mentales que se distingue una enfermedad mental de otra y es a través de esos signos que nos esforzamos en comprender hasta la contextura particular de la conciencia mórbida que los condiciona. Es justamente sobre ese terreno que descubro todo el alcance de la obra de M. de Clérambault. El no se detiene en un sólo síntoma, pero hace reposar su concepción de las psicosis alucinatorias crónicas sobre un síndrome fundamental y los síntomas de los que se compone (a partir de un cierto momento) ese síndrome: como el eco, la toma o el robo del pensamiento, la enunciación de los actos, los diálogos interiores, las alucinaciones psicomotrices, la influencia a distancia, lejos de presentar un conjunto contingente de signos dispares, parecen formar un todo, ser solamente las diferentes manifestaciones de una sola modificación, subyacente a la personalidad humana. Precisar esta modificación, es justamente el objetivo que proseguimos. Los trabajos de M. de Clérambault contribuyeron a clarificar el problema. Estamos, además, lejos aún de poder resolverlo. Por lo tanto, desde ahora constatamos que todas las manifestaciones parciales del sindrome de Clérambault tienen de común, que soportan un factor de orden espacial. Todo se juega en este espacio, se diria que la personalidad humana no llega más a afirmarse por relación al espacio; perturbada en su intimidad, ella se desdobla, por así decir, en el espacio y aparece abierta a todos los vientos: sus pensamientos, como sus actos son tomados o robados o impuestos a distancia. Es esta una estructura totalmente diferente a la del delirio melancólico. En este último al contrario, como ya vimos todo se juega en el tiempo: el acontecer se encuentra borrado por la espera del castigo o de la muerte inminente, el pasado se inmoviliza bajo la forma de ideas de culpabilidad; en cuanto al presente enclavado entre las faltas del pasado y la expiación de lo que advendrá, se reduce a la nada, negado bajo la forma de ideas de ruina o de negación. Y esta oposición se reduce a fin de cuentas a la oposición del tiempo y del espacio, que no hace más que poner de relieve todo el interés que presenta para nosotros el síndrome de M. de Clérambault.

Las observaciones que hemos recordado en este capítulo, al igual que las cuestiones que hemos discutido, podrían parecer al lector incoherentes. Hicimos, sin embargo, a sabiendas esa elección; es que todas se prestan bien para hacer resurgir en sus lineas, los problemas nuevos que se descubren cada vez más y en todas partes en la psicopatología. Así de estos problemas, de los que el método particular se desliga, deberemos ocuparnos más en detalle.

Traducción y notas: Leticia García

#### Notas

- J. Lacan, "De nuestros antecedentes", Escritos, T. 1, Buenos Aires. Siglo XXI, pág. 59.
- <sup>2</sup> J. Lacan, "De la psicosis paranoica en su relación con la personalidad" (1932), México, Siglo XXI, 1987, pág. 125.
- <sup>3</sup> Ibid., pág. 125.
- Extraido de Le Temps Vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques. Ed. Colection de l'evolution psychiatrique, 1933.
- " El subrayado es mio.

# Germán A. Schwindt PERLONGHER Y EL BIENDECIR DEL MALDITO

En el peregrinar que va desde el guerrillero homosexual hasta el sacrificio del santo, Nèstor Perlongher usa como acción performativa de su lengua una razón sin identidad. Tanto como ensayista, como barroco, o siendo el mismo objeto de la experiencia mistico-tóxica del sentido, sin embargo se incluye en ella como sujeto de unas representaciones extimas. Es el momento justo en que el poeta sabe que puede morir al hacerse el mismo un poema, literatura política si se quiere, aquella que logra por sobre una elección fija de goce anteponer una decisión del deseo.

Enrique Acuña Seminario "Lo real de la realidad"

Escribir —brevemente— sobre aquel que fue poeta, sociólogo, antropólogo, que nació en Avellaneda en el 49' y emigrado murió en San Pablo en 1992, que publicó inicialmente bajo el pseudónimo Rosa de Grossman —la irónica señora Rosa del hombre grueso burgués—; es ante el impacto de sus letras, ante la voracidad inacabada de su texto, una invitación a recorrer los meandros de su obra, por su incompletud.

Su producción escrita pasó por diversos títulos y territorios: libros, reseñas, crítica, comentarios periodisticos, ensayos, intervenciones. En una toma reincidente de la palabra. Palabra militante: en la izquierda trostskista de fines del sesenta comienzo de los setenta, como así también en el Frente de Liberación Homosexual en 1971 cuando no existían movimientos ni lobby de las "minorías sexuales". Palabra enclaustrada en la universidad como en la iglesias... hecha poema se plasmó en seis libros: Austria-Hungría, Alambres, Hule, Parque Lezama, Aguas Aéreas y al final El chorreo de las iluminaciones en 1992.

Se deja leer —nuestra lectura— un intento de captación de lo sentido —de lo sentido corporal—, a la vera, montado, en un devaneo del sonido hasta un sinsentido sostenido, calculado.

La incitación, la inquietud, la sonrisa y hasta la incomodidad que conlleva su lectura, es la lectura de el texto sinuoso, resbaradizo, candente en lo abyecto.

Lo Barroco del pliegue rioplatense, el "neobarroso" perlongheriano lo inserta, por su estilo —¿su elección?— por sus citas y referencias en el artificio de la corriente literaria, no es un autor aislado, más allá de su obra única, y por esto menciona: las obras de Lezama Lima y Severo Sarduy, Osvaldo Lamborghini y el Fiord, Leónidas Lamborghini y Episodios, Germán L. García y Nanina, Arturo Carrera y La partera canta, entre otros, y en el horizonte Macedonio Fernández, Oliverio Girondo y Haroldo de Campos.

Es entonces que, al presentarse frente a nosotros la compilación de algunos de sus ensayos, titulada *Prosa Plebeya*, nos encontramos que sumado a la temática múltiple surge un devenir poético que subsume la prosa, en la eficacia de como decir una palabra encarnizada.

Esta poética que subsume, no deja de ser solidaria mutante de su "neologismo" —neobarroso—, dirá: "... se monta pues, a cualquier estilo: la perversión —diríase— puede florecer en cualquier canto de la letra. En su expresión rioplatense, la poética neobarroca enfrenta una tradición literaria hostil, anclada en la pretensión de un realismo de profundidad que suele acabar chapoteando en las aguas lodosas del río. De ahí el apelativo paródico de neobarroso para determinar esta nueva emergencia. Barroco: perla irregular, nódulo de barro.".

Coexiste un fluir y un empastamiento; el culmine fluir sinsentido —la fuga— y la pasta imposible de la identidad sexual. En esta brecha es donde aviniêndose a la identidad —no como multiplicación insondable, sino como consistencia personal—, es que Jorge Panessi en *Lumpenes Peregrinaciones* supone los ensayos de Néstor Perlongher sobre la homosexualidad y el SIDA, como aquellos que van a favor de construir una identidad sexual, una literatura de grupo? Esta posición podría ser cuestionada.

Enrique Acuña en el seminario de estudios analíticos al presentar el problema de la creación y la realidad decia que "El mercado y los ghetos nuclearían la ilusión de identidades comunes, si, pero no hay una producción de objetos simétrica a los objetos que se consumen, no hay una política ni una literatura para cada ejercicio de la sexualidad. Esto es evidente en la escritura de N. P. porque esencialmente es una parodia del "si mismo", es la declinación de "lo homosexual" en tanto es imposible que el inconsciente se escriba como un mismo sexo. El héroe perlongheriano ilustra esta parodia valiéndose de M. Foucault en la protesta a los dispositivos de control social, también imita el ideal del rizo deleuziano, pero fracasa en el espacio autobiográfico porque ahí el experimentador "debe" hacerse objeto de su experimentación. La violencia de una acto se teoriza solo parcialmente al subjetivar una realidad, en el caso de N. P. se soluciona en el dardo envenenado de su escritura, como un biendecir de su parte maldita.

Es cierto que la figura del rizoma, que tantas veces convoca con Deleuzze y Guatari, lo empuja a una multiplicación conveniente a su estilo, la multiplicidad de rasgos que inevitablemente plasma lo arrastra a una inagotada unificación y al vacío político.

Un quién es quién que fluctúa entre: ese y nadie o todostodas; un intento de respuesta también que supondria la identidad, de ahí la "cuestión homosexual" que reitera hitos, entre ellos su tesis: "O negocio do Miché. Prostitucão viril em São Paulo". Lo sensual deviene en una erótica de los géneros, como variación en los rasgos de la identificación.

Tenemos por ende aqui que señalar diversos puntos en los que Perlongher se anticipa a su época y tal vez sea uno de los motivos por los cuales ahora resuena tanto. En primer lugar, el autor realizando un ejercicio político de la poesia; segundo, las relaciones, los modos de anudar, los discursos de la ciudad con la sexualidad y muerte —desde la incidencia del sida a la locura militar en la guerra de Malvinas— tercero, los deslizamientos y

coincidencias entre las figuras del ideal religioso del momento y la experiencia tóxica.

N. P. puede decir bien acerca de la experiencia del goce valiéndose de "los cuerpos vacios", a lo Deleuzze y Guatari, son diversificados en su valor de cambio y su valor de uso. Ese perfil en donde el intercambio es abrazo, se remarca en la tesis y sus variaciones, mediando el dinero en el puesto vacío entre dos. Cuerpos que van, vienen, y no yacen. Al contrario, es en el hacer, mudo o parlante, donde emerge el valor de uso como sacrificial, en una poesía que testimonía de la muerte. Cadáveres y El cadáver de la nación, son en este sentido pasos insalvables, el silencio ante la pregunta o la voz zombi que no espera respuesta.

Cadáveres es ese largo poema escrito sobre un ómnibus que lo sacaba de su país dice sobre lo que estaba siendo silenciado.

En el campo / en el campo / en la casa / en la caza / Ahi. / Hay cadáveres /

En el decaer de esta escritura / En el borroneo de esas inscripciones / En el difuminar de estas leyendas / En las conversaciones de lesbianas que se muestran la marca de la liga / En ese puño elástico / Hay cadáveres.

Decir "en" ¿no es una maravilla?/ ¿Una pretensión de centramiento?/ Un centramiento de lo céntrico, cuyo forward / muere al amanecer, y descompuesto de/ El Túnel / Hay cadáveres.

Para culminar en una estocada al lector:

No hay nadie?, pregunta la mujer del Paraguay Respuesta: No hay cadáveres.

De ese silencio que desvasta los nombres, en un oleaje de masa muerta, emerge su poesía desgarrada.

Otra versión sería aquella que se pliega sobre las Evitas, hasta *El cadáver de la nación*; donde la parla zombi, eleva del despojo profanado la coquetería en el horror, la denuncia y el mausoleo: "...Aranda hágame los rulos..." suplica el cadáver de Eva para sostener una estética que vele su mutilación.

Cuerpos también, pústula y muerte donde el SIDA, la peste, conlleva una captación de lo distinto para ser desvastado, troquelado: entre el discurso médico y los más media, interdictos cuerpos por el fino "látex" de la ley invisible.

Es aqui donde cabe entonces preguntarnos si la publicación del texto —que sintetizaba algunos puntos de su tesis—"Avatares de los muchachos de la noche", bajo el título Les vicissitudes des garcons de la nuit en Chimerés nro 10 —revista dirigida por Deleuze y Guatari— no fue motivada por que justamente era Perlongher en Latinoamérica no quien expandía el concepto de rizoma sino quien había discernido —al modo del freudo marxismo— la bipolaridad del valor de uso y valor de cambio de los cuerpos, léase; Cadáveres, Evita, Miche: los desaparecidos en el silencio a gritos de los campos de concentración, la desaparecida-monumento, la prostitución masculina y feminizada como modo de economía libidinal.

La homofonia, según Perlongher apuntaria a alcanzar la forma del éxtasis, donde el acto de creación poética: "...devela en cambio cierta cualidad estética inmanente de la palabra en el resplandor de su belleza. Un engolamiento dulzón de la garganta embriagada.", poética de la desterritorialización, pasional, a-normal.

Nicolás Rosa en su Tratado sobre Néstor Perlongher, señala que la literatura de éste, es fundamentalmente ambigua, intentando: "agresivamente de hacer de la política un acto de erotismo", en la política del texto; ambigua en sus fronteras —misticismo y revolución—. Nomadismo, circulación lumpen de los y por los cuerpos, desterritorialización y rizomatización del escrito; cuerpos escritos, metáforas de atopía, vaivenes de la disciplina anárquica barrosa.

Poética de la extimidad donde lo no idéntico se extiende, se tuerce, tensiona el pasaje de dos modelos: el paradigma de la desidentificación con la epopeya del peregrinador de los ochenta, al encierro de este al modo del sujeto que encontramos en Anthony Guiddens, efecto del multiculturalismo, la pululación de los ghettos particulares, ningún nómade. El viaje se trastoca, el trip se interioriza, engorda en la pantalla de su PC, el colmo del movimiento inmóvil, de la asepsia, que paradójicamente supondría la mirada fascinada a el gran rizoma informático, hoy. Empero a comienzos de los '90 este extra, íntimo, la extraña inquietud del fin de siglo y por fuera del territorio de las religiones oficiales es captado por Perlongher en los contactos, la conjunción del ideal religioso y la experiencia tóxica, alucinógena, mística. Es en tal sentido que el ensayo La religión del ayahuasca y su dos últimos libros de poemas testimonian de tal recorrido.

También podemos ubicar cierta distancia entre poesía y ensayo; en la poesía Perlongher va contra el sentido y en los ensayos contra la propiedad del sentido, en algún modo de identidad.

La perla irregular y lodosa devenida "bisutería perlongheriana", brilla en las minorías resaltadas —en su interés por ellas y ellos—, para deshilachar los géneros, que en hebras forman una nueva red que entrampa lo diferente —un reforzamiento de la identidad—, un contraataque entre el texto y la política que lo funda; en este modo es que entendemos tal dilogía, efecto del alegato de la alteridad, que paulatinamente se recostó en la religión del Daime, chorreando iluminaciones.

## A manera de breve reseña, para el lector interesado, el listado de libros editados de Néstor Perlongher es:

Austria-Hungria. Ed Tierra Baldia, Buenos Aires, 1980.

La familia abandónica y sus consecuencias (en coautoría con Sergio Pérez Alvarez y Ramón Sal Llarguez) EUDEBA-CEA, Buenos Aires, 1981.

Alambres. Ed. Ultimo Reino, Buenos Aires, 1987. 2da edic: 1988.

O negocio do Miché. Prostitucão civil em São Paulo. Ed Brasiliense, San Pablo, 1987. Editado en Buenos Aires con el titulo La prostitución masculina.

O qué é AIDS. Ed. Brasiliense, colección "Primeriros Passos", San Pablo, 1987. Editado en Bs. As, con el título El fantasma del SIDA.

El fantasma del SIDA. Ed. Puntosur, Buenos Aires, 1988.

Hule. Ed. Ultimo Reino, Bs. As., 1989.

Parque Lezama. Ed. Sudamericana, Bs. As, 1990.

Aguas Aéreas. Ed. Ultimo Reino, Bs. As., 1991.

Caribe Trasplatino. Poesía neobarroca cubana y rioplatense. Compilación y prólogo Ed. Illuminiras, San Pablo, 1991.

El chorreo de las iluminaciones. Ed. Pequeña Venecia, Caracas, 1992. La prostitución masculina. Ediciones de la Urraca, Bs. As., 1993.

Lamé. Antología bilingüe seleccionada y prologada por R. Echavarren. Editora da Universidade Estadual de Campinas, colección "Matería de Poesía" Campinas, 1994.

Poemas Completos. Seix Barral -Biblioteca Breve- 1997.

Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992- Ed Colihue. 1997

### Pierre Bruno

# UNA MUJER, UN HOMBRE, EL ARREBATO, POESIA

I

A pesar de Las Luces, el continente femenino ha quedado oscuro. Su carácter fundamentalmente reacio a la exploración es, sin embargo, gracias a Lacan, desde ahora, inteligible: el goce femenino no esta al alcance de ningún saber, sino de aquel saber que es sentido. Lacan forja, a partir de allí, una ficción desconcertante: alcanzaría que la mujer sienta este goce, sin siquiera saberlo, para que la frigidez deba ser promovida al rango, quizás, de la mas exquisita voluptuosidad.<sup>1</sup>

Lo que no se puede articular en un saber puede, sin embargo, ser abordado por la vía lógica. Es la segunda lección de Lacan, cuya redacción le tomará 5 años (1968-1973)². Es de esta manera que se abre esta vía: lo que es informulable mediante un concepto en lo simbólico, no deja de ser por ello inaccesible a la cuestión de su existencia. Hemos aquí una lógica *forzada* por las exigencias del discurso analítico, ya que los lógicos nos han acostumbrados a preguntarnos sobre la existencia de un objeto solo luego de haber definido su concepto.

El problema es tal, que si varias soluciones pueden ser pensadas, estas deben tener este mas pequeño denominador común: "este goce que se siente y del que no se sabe nada, ¿no es lo que nos pone en el camino de la ex-sistencia?³. Contrariamente al axioma que cimenta la obra de Wittgenstein⁴, que alguna cosa esta fuera de alcance de un saber no implica la eliminación del decir, seno que plantea más bien, de manera inédita, la pregunta sobre lo que pasa con este decir. Tenemos la intuición que el decir

sobre la cosa tiene que ser tomado, aunque sea para desalentar los molestos libreros de lo indecible.

Lo que sigue revela, de manera retroactiva, la fertilidad de este forcejo. Algunos años mas tarde, casi a la cima de su enseñanza, es a la poesía que Lacan confía la función de abrir esta entrada cerrada del saber cuyo cerrojo no cede, ni al sentido, ni a la significación.<sup>5</sup>

#### De la relación sexual

Vamos, ahora a las proposiciones que conforman la base de esta lógica subversiva. Denominaremos dos de ellas, que corresponden cada una corresponde a una tesis que podemos encontrar en la obra de Freud (anotadas en cursiva y entre paréntesis):

- la función fálica que reemplaza a la ausencia de relación sexual (no existe equivalente femenino del falo);
- la función fálica esta basada sobre una excepción (el padre que goza no esta sometido a ella)

Una tercera proposición de Lacan me parece mas dificil de esclarecer: la función fálica enuncia que un sujeto debe tener el falo o serlo.

Lo que Lacan llamo "fórmulas de la sexuación" resume, a través de matemas, las consecuencias obtenidas a partir de este triángulo proposicional. Se trata, por una parte, del lado mujer, de señalar la incidencia de un suspenso de la excepción, el cual funda la función fálica. En términos freudianos, ya que solamente este término nos es accesible, el suspenso del mito de un padre que goza marca de suspición la realidad del parricida y su función fundadora de la ley.

Sin el asesinato del padre, todo Nombre-del Padre puede ser apócrifo, pues es por el crimen que la filiación (pater certum) es justificada.

Por otra parte, señalemos un lazo mas secreto entre este suspenso de la excepción y el hecho que la relación sexual cuya existencia queda imposible a demostrar se revela ahora indecidible <sup>6</sup>, o sea imposible de refutar<sup>7</sup>.

Traduzcamos este irrefutable por: no se puede prohibir el amor. Y es precisamente lo que se puede decir primeramente de la experiencia mistica: no podría ser sin el amor. Dios, en este sentido, ya no tiene nada que ver con la figura intelectualizada que construye, al deducir la existencia del concepto, el argumento ontológico. Dios se a-prehende directamente como exsistencia, de la cual se requiere el amor para que el goce que está en juego del lado femenino sea soportable cuando se encuentra ausente una función que lo legaliza y que permite su transacción en saber (Recordemos la aritmética entre placer y pena tan planteada en el siglo XVIII. En la experiencia mística, no se puede pensar nada parecido). Una experiencia que se siente/vive sin que se sepa de ella absolutamente nada, no se trata justamente lo que es estrictamente insoportable, esta ignorancia alimenta sin lugar a duda, por otra parte, el horror de saber... que esta ignorancia existe.

Este es el intento de resumen, el aval sobre el cual nos deja

#### De la función fálica

Sin embargo llegamos hasta allí luego de una larga historia, cuyos hitos se encuentran en la salva de escritos que Lacan dedica a la relación mujer/falo en 1958-60; menciones seguramente insuficientes pero necesarias.

En la "Nota sobre el informe de Daniel Lagache", encontramos el matema del deseo femenino, bajo la forma de función A ( $\phi$ ). Es una función derivada de "la función  $\Phi$  del significante perdido, al que el sujeto sacrifica su falo". Del lado de la mujer, la privación de falo simbólico (no tiene el simbolo que se produce en el lugar del significante perdido) se escribe A, falta en el otro. Su pareja en cambio, esta indexado por la letra, es decir el falo imaginario. Esta tesis de Lacan se reitera en "Radiofonía" bajo una forma aún mas explícita: "la pareja solo se pone al alcance de la virgo para reducirlo al falo, o sea al pene imaginado como órgano de tumescencia, o sea a la inversa de su función real" (ver traducción de Radiofonía).

Se reitera luego en la "significación del falo". En este artículo,

es a una identificación al falo como significante del deseo al que, por no tenerlo, se dedica la mujer. Ser lo que no tiene para poder, en la "experiencia del amor" dárselo a su pareja. El precio a pagar es que, para ser el falo, "la mujer va a rechazar una parte esencial de su femineidad, y especialmente de todos sus atributos, en la mascarada". Mediante este parecer que le es propio (porque existe un parecer masculino), la mujer disimula la falta de tener.

En "Propósitos directivos para un Congreso sobre la sexualidad femenina" por fin Lacan introduce una precisión decisiva: la identificación de la mujer al "patrón fálico" es "imaginaria". Al mismo tiempo, sostiene que esta identificación hipoteca el goce llamado vaginal. Tendriamos entonces una contradicción, intrinseca al juego de la estructura, entre dos "destinos" del cuerpo femenino. Por una parte, tenemos el cuerpo femenino como objeto de la opresiónpor una pareja cuya virilidad se atestigua de su castración ("un amante castrado o un hombre muerto").

Esta opresión ocurre a través del velo necesario a la realización del misterio fálico (la negativación del falo imaginario y su mutación en falo simbólico). El goce de la vagina se explicaria por el traslado de la "receptividad de opresión" en "sensibilidad de vaina". Por otra parte, tenemos el cuerpo femenino como identificado de manera imaginaria al patrón fálico que una mujer se debe de proponer a su pareja castrado. Sin embargo, esta identificación se opone a esta transformación de la receptibilidad en sensibilidad. De esta manera, en definitiva, el juego conflictual del segundo destino contra el primero explica que "la entrada en función de la vagina en la relación genital" sea equivalente, "a cualquier otro mecanismo histérico" como lo plantea Lacan en "La angustía". "La vaina hermosa" está encantada por conversión, y aún mejor por no ser serpiente.

Es un enfoque freudiano por más de una razón; alcanza con recordar cómo Freud, en "La organización de la vida sexual infantil" (1923), define a la vagina como la "morada del pene", recibiendo "la herencia del cuerpo materno". Al respecto, la identificación imaginaria al falo se contrapone por supuesto a esta función. La originalidad de Lacan es más bien de haber hecho una heurística del enigma de la frigidez.

II

#### El pan negro se ha comido

Es seguramente indiscutible que la "vía lógica" ilumina las aparentes aporías del goce femenino. Al introducir el no todo fálico, Lacan recibe el beneficio de una simplificación considerable, y sobre todo anula la loca búsqueda de un deseo femenino primario que sería, porque no, como avatar postmoderno, inscripto en el genoma. Por lo tanto, se produce un giro. No se trata solamente de localizar el motor del goce femenino en la privación de falo y en el artificio del parecer por el cual ella intenta supleerlo. La mujer participa del goce fálico, pero no se restringe a ello. Por lo tanto, es el hombre el que aparece mutilado en su goce, y es a el que se le plantea la cuestión de saber si le es posible llegar, poco o mucho, a acceder al goce propio del Otro sexo.

#### Una mujer

Empecemos, entonces, por orden de precedencia de sexo y de edad, por una mujer: Teresa de Avila (1515-1582). Su caso es ejemplar. Podemos leer alli, como sobre un mapa, la partición entre dos goces.

#### El arrebato

Lo que nos entrega primero Teresa es el testimonio, en su tonalidad prosaica que es el punzón de su franqueza, de un combate contra la tentación (la vanidad que le inspira su imagen no deja de preocuparla). Ella quiere asegurarse que el Otro al cual concede abandonarse y al cual ella entrega su adoración es el verdadero Dios y no el demonio (captación por una identificación fálica). Arrebato<sup>11</sup> entonces, y no posesión. Como no evocar, en este umbral, la posición casi demasiado salubre de Freud: posesión y arrebato son dos formas de expresión de la histeria<sup>12</sup>,

de la misma manera que se puede completar que el diablo y Dios son las dos caras del *bi-frons* paterno. Lacan aquí no se calca a Freud, justamente por distinguir el Dios-padre de los filósofos, efectivamente simbolizable, y el Dios de la existencia, aquel que soportaría el goce femenino<sup>13</sup>. De esta manera la posesión tendría que ver con una alienación no empezada al Otro del significante<sup>14</sup>, allí donde el arrebato haría brecha en el goce fálico.

Existe, entonces, seguramente en Teresa, todo lo necesario para certificar una histeria, por ejemplo la visión que ella se da, para temblar de ello, de un infierno irremediable<sup>15</sup>, pero lo que importa de su testimonio hace fácilmente estallar el corset de su asujestionamiento a una estructura clinica cualquiera que sea. Más allá, en efecto, de la parte diabólica que resume con una concesión sorprendente lo que le queda de una ambición viril, existe el otro goce, el suplementario, aquel no-del-todo fálico, aquel especificamente femenino... del cual hay que señalar desde ya que su acceso es aún más abierto cuando Teresa desculpabiliza su goce fálico. Es de esta manera que tiene que vencer a la última artimaña del demonio que la quiere apartar del arrebato al persuadirla que ella es indigna de ello ya que tocó y sigue tocando el goce fálico, aquel del que el demonio sería el depositario autorizado16. Frente a este enemigo casi invencible y particularmente dificil de desarmar ya que se confunde a veces con los mismos mandamiento de la iglesia, Teresa toma la conducta que conviene, como se ve en la historia de la fundación de San-Jose de Avila, que la opone a su jerarquía: jamás desobedecer, pero nuca ceder.

El camino que lleva al arrebato está trazado por el rezo silencioso, o la oración. La perseverancia sobre este camino, incierto, dificultoso, que no tiene nada que ver con un recorrido iniciatico, solo es posible, como lo he señalado anteriormente, por la fuerza de su amor hacia Dios. Es un punto decisivo: la experiencia mistica, en Teresa como en Juan de la Cruz, está suspendida a la entrega de la existencia a Dios por el amor.

Sigamos ahora lo que Teresa nos dice de esta experiencia en lo que es en un sentido estricto, un testimonio. Es necesario, para circunscribir y ordenar las *data* de esta experiencia, distinguir tres "etapas": la unión, el éxtasis o arrebato ("*arrobamiento*"); la visión beatica o visión gloriosa solo es accesible *post-mortem*. Lo esencial está en el arrebato.

En los capítulos XX y XXI del *Libro de la vida<sup>17</sup>*. Teresa intenta transmitir lo poco posible de transmitir, con el objetivo edificatorio de esta experiencia. Ella insiste, en efecto, de manera reiterativa, sobre la imposibilidad de decir lo que es esta experiencia a cualquiera que no la haya vivido, a punto que teme que sus palabras sean como árabe para sus lectores.

Hay primero, dice, una diferencia mayor entre la unión y el arrebato. Este ultimo es la "elevación o vuelo del espíritu, transporte, extasis. Lo sobrepasa mucho a la unión (...)". ¿A qué se debe esta superioridad? El arrebato captura al alma "enteramente fuera de si-misma", y --esto es el rasgo decisivo--, el cuerpo mismo "esta arrebatado". "En el arrebato, Dios quiere que el cuerpo mismo llegue de hecho a un desapego absoluto". Teresa siente su cuerpo levantarse por encima de la tierra como movido por una fuerza irresistible: "Todo mi cuerpo se levantaba de tal manera que no tocaba mas la tierra". Y también: "Otro efecto del arrebato es un desapego tan extraño, tan maravilloso que no tengo palabras para explicarlo. Todo lo que puedo decir de ello, es que difiere de los demás, y que sobrepasa de mucho el que opera las gracias que solo afectan al alma (subrayado por mi, P.B.) (...). En el arrebato, Dios quiere que el cuerpo mismo llegue de hecho a un desapego absoluto.

Y este desapego funciona como un hurto (dérobement: en francés también quiere decir algo como sacar el vestido). Es ahora o nunca el momento de realizar el deseo de Lacan y de juntar sus Escritos a las "yaculaciones místicas". Citemos lo entonces, ("Homenaje a Marguerite Duras") para, mediante esta sobreimpresión, trazar aún mas el relieve de lo que dice Teresa: "(...) esta imagen, imagen de si de la cual el otro lo envuelve y lo viste, y que la deja cuando se le han escapado, ¿que ser debajo? "18. Desvestida Teresa me ama, y Dios podría regocijares alli ya que es en tanto soltero empedernido que opera en el milagro del amor que le da la suerte de existir. Sería necesario aquí poder articular la topología de semejante retracción de lo imaginario, y de sus incidencias sobre la economía corporal del goce. Decimos solamente que por no poder, el goce entra aquí por sustracción y no por invasión (como en el fenómeno psicótico), economía de gastos y no de acumulación.

#### La derrelicción

Esta experiencia sin embargo no es de aquella ante la cual uno se queda atónito. Es con una minucia digna de la mejor clínica que Teresa consta de las consecuencias terribles —para un alma todavía anudada, por la vida misma, a un cuerpo no glorioso— de este éxtasis. Porque, cuando cesa este éxtasis, esto es lo que sigue: "De repente el alma siente en ella no se que deseo de Dios. En un instante penetrada entera por este deseo, entra en tal transporte de dolor que se eleva por encima de ella-misma y de todo lo creado. Dios la pone en un tan profundo desierto que no podría, ni sin hacer los más grandes esfuerzos. encontrar sobre la tierra una sola criatura que la acompañe; Y si lo pudiera, no lo quisiera, solo aspira a morir en esta soledad."

"Nada", entonces "puede sacar su espíritu" a esta soledad" En este "martirio", "el alma no parece estar en ella misma".

Esta pura derrelicción del "pájaro solitario sobre el techo" se realiza en una nulliubicuidad del alma, que el narcisismo no retiene más: ni el ella misma, ni en Dios. "Ubis est deus tuus?"

#### El amor como significación vacía

Teresa atraviesa la prueba. No tratando de escapar por el olvido, sino comprometiéndose aún más. Es persiguiendo esta derrelicción hasta la agonía de la muerte, por amor a quien, el primero, lamo, creándolo, "esta lombriz que solo es podredumbre" que Teresa hace, en la aceptación de la muerte, y también quizás en su deseo, el amor. "Ella (el Alma) bien sabe que solo su Dios quiere; pero no ama en el nada en particular, sino que ama en él todo lo que él es, y no sabe lo que ama. Digo que no lo sabe porque la imaginación no le representa nada". El amor realiza de esta manera su vocación de "significación vacía" on hay más objeto objetivable<sup>20</sup>—nada más que lo verdadero del amor.

Mas allá entonces del arrebato se perfila lo que podria llamarse un enfrentamiento al masoquismo (la intersección minimal de Eros y Thanatos, según Freud), en el cual el dolor infinito de la derrelicción no cesa, no está destinado a cesar, pero cuyo patético puede solamente ser trascendido por la otra cara de la experiencia, la de la delicia: "Es un martirio inefable de dolor y de delicia a la vez". "Una vez que ella (el alma) está en este martirio, quiere pasar alli todo lo que le queda de vida". "Este desierto y esta soledad donde se encuentra mi alma tienen mas encanto para ella que todas la compañías del mundo."

Lo que nos enseña Teresa, si miramos bien las cosas, es que no hay unión, sino solamente amor.

#### La mentira fálica

¿De qué manera Teresa interpreta este punto? Ella circunde allí el horror que el alma y el cuerpo sienten al separarse allí. Este camino es el de la cruz. Sobrellevada por el amor, la angustia de derrelicción, el cuerpo, en esta crucifixión, queda para la pena mientras que el alma "saborea sola las delicias de este martirio". Que el mundo, lo que llamamos el mundo, le aparezca desde este momento como víctima de "una inmensa mentira" es, en este contexto, convincente. Porque esta mentira es la del falo, cuya significación opone su valor de verdad (falsus) a la del verdadero amor.

A partir de alli, la partición entre estos dos goces llega a su termino, a pesar que esta partición no sea forzosamente regida por un o bien... o bien. Teresa aclara de manera admirable la consecuencia de esto cuando opone la rabia (rabiamento) del anticristo y el arrebato (arrobamiento), haciendo resonar en la homofonía el poco de realidad con la que nos gratifican las palabras del deseo cuando olvidamos el motus de las pulsiones.

#### Un hombre

Digamos de entrada que el caso de Juan de la Cruz (1542-1591) se presenta de manera distinta, mismo y sobretodo porque se trata de lo mismo.

Dilucidar esta diferencia fue una de las incitaciones decisivas para este trabajo. Podré subrayar primero que es denegada por aquellos mismos —llamémoslo sin animosidad, los expertos en teología universitaria— que se suponen ser los garantes o por lo menos los guardianes de la experiencia mística.

Dos ejemplos alcanzarán. En un libro titulado Saint Jean de

la Croix mystique et maître spirituel\*¹. Federico Ruiz escribe, como alertândonos: "Algunos lectores, poco familiarizados con la historia de la mística cristiana confunden el lenguaje místico con el estilo autobiográfico. En el fondo, juzgan según el modelo teresiano, como si fuera el único. La experiencia mística adopto una gran variedad de formas de expresión (...). En los hombres místicos, el estilo autobiográfico es mucho más escaso." A modo de eco, con respecto a Teresa esta vez, Pierre Sérouet escribe, en la Encyclopaedia Universalis: "Afligida (ella misma dice lamentarlo) por fenómenos excepcionales, tales como visiones, éxtasis o revelaciones, santa Teresa nunca hizo consistir en estos hechos espectaculares la esencia de la unión con Dios."<sup>22</sup>

Este tomismo remanente hace parte de lo que esta en juego. Se trata o de minimizar o de considerar como poco importante la "forma de expresión" de la experiencia mística, o incluso de limitarla a un "espectacular" casi sospechoso (¿misoginia?) Unión, si. Éxtasis no.

En efecto, con Juan de la Cruz, el problema esta en el hecho que su experiencia mística no se presenta nunca, sino en escasas y contestables ocurrencias, bajo la forma de un testimonio personal. Sin duda, la ausencia no tiene que ser recibida con prueba, y nos podemos imaginar a Juan de la Cruz callado sobre lo que justamente siente mas allá de lo decible. Este confort de la imaginación o mejor dicho su pereza, aleja sin embargo, sin examen, la pregunta de lo que podría recubrir esta diferencia que se muestra entre Teresa y Juan en cuanto a la transmisión de sus respectivas experiencias místicas. Me guardaré de esta facilidad y esto sobretodo porque Lacan en aún, no es insensible a esta disimetría que no deja de tener relación con la sexuación: "También nos podemos poner del lado del no-todo. Hay hombres que valen tanto como mujeres. Esto pasa. Y por esta misma razón se encuentran muy bien. A pesar, no digo de su falo, a pesar de lo que les embaraza justamente a este respecto, ellos entrevén, y tienen la idea que debe de haber un goce que este más allá."23

Juan de la Cruz es uno de los mas eminentes entre ellos. El "entrevé", "tiene la idea que debe de haber...", pero, si seguimos a Lacan ¿no resulta patente que su marca masculina de sexuación hace de él un discapacitado frente a la experiencia mística por simisma, si consideramos que ella conlleva este "desapego del cuer-

po" tan bien enunciado por Teresa, por más que de ella no se pueda comunicar el tenor concreto?

La pregunta merece por lo menos ser planteada.

Para enmarcar las coordenadas y preparar una respuesta, realizaré una nota introductiva.

Podemos señalar, en la obra, tupida, de Juan, aquí o allí, algunas indicaciones que tienen que ver con lo que podríamos llamar el *Erlebnis* místico, sin que se pueda saber si relata la experiencia de otros místicos o si da cuenta de su propia experiencia. Para evitar embarrarme en un tema tan amplio, tomaré solamente dos ejemplos heterogéneos.

Sobre el éxtasis propiamente dicho, con su característica de arrebato, Juan de la Cruz enfatiza el testimonio de Teresa. En el comentario del cántico espiritual, escribe acerca del verso "que voy de vuelo": "De hecho, Teresa de Jesús, nuestra madre, escribió cosas admirables sobre estos temas espirituales, y espero que gracias a la bondad de Dios podrán salir a la luz del dia" <sup>24</sup>. Sin embargo, lo extraño es el acento puesto por Juan sobre el despegue de alma "fuera de la carne", y el silencio correlativo sobre lo que Teresa consideraba como especifico del arrebato, el despegue del cuerpo.

Sin embargo, cuando creemos adivinar que Juan evoca, con pudor, discreción y distancia lo que el mismo padeció, parece insistir mas aún sobre más bien lo que sería una prueba de transfiguración del dolor, y no de cualquier dolor: " Esta herida esta producida por el mismo cauterio que la cura y es al producirla que es curada (...). Este divino cautero de amor cura él mismo la herida de amor que produce en el alma, y al mismo tiempo cada vez que se inscribe allí, cada vez la vuelve más grande. En efecto, para el amor, curar es producir llaga sobre llaga y herida sobre herida, hasta que el alma se vuelva una sola herida de amor."<sup>25</sup>

Finalizamos aquí nuestra investigación por un último comentario. Es inevitable no pensar, en efecto, al leer estas líneas en los servicios padecidos por Juan en Toledo, durante su encarcelamiento. Se dijo que hablaba de ello con cierta ironía, contando como lo habían flagelado cotidianamente. De todas maneras, el eje de la experiencia de Juan es claramente desplazado con respecto al de Teresa. Es una interpretación indefectible de lo real en tanto amor de la que Juan se arma para atravesar el dolor. La

transmutación de la voluntad de goce del verdugo como voluntad de amor de Dios es, para Juan, la operación mística por excelencia.

#### Poesía

#### Queda el poeta

¿Es necesario oponer el poeta al místico? Es una tentación. Podemos ceder a ella dejando que nos aprisione la unilateralidad de una constatación: en los comentarios (inacabados pero numerosos) de sus poemas, Juan de la Cruz reduce la poesía mediante una exégesis alegórica constante, la que al ser aprobada, limitaria la poesía al registro del sentido. Es en esta casi última enseñanza de Lacan que encontramos esta condena del sentido al doble sentido. Podríamos proponer de ello un paradigma en la reversión de la metáfora: si el padre es Dios, Dios es el padre. Sin embargo, lo propio de la poesía no tiene estructura del sentido. Tampoco, por supuesto, aquella de la significación: nadie preguntaria a Juan de la Cruz las coordenadas geográficas de "las islas extranjeras". Es necesario un Jules Verne, es decir, un novelista, para hacer del Stromboli un purgatorio!

Podemos entonces partir de una proposición muy simple. La experiencia mística no es la *Bedeutung* (significación, referencia) del poema. Si el poema no es tampoco su alegoría, ¿qué es justamente ante la experiencia mística?

Es poniendo esta pregunta en trabajo que concluiré.

Tomemos el Cántico espiritual (A). Incontestablemente, así como Bernard Sesé lo nota con discernimiento, existe una lectura alegórica de este poema, valida por su misma composición: vía purgativa - vía unitiva - vía iluminativa. Notemos primero la distinción entre unión e iluminación. Como en el caso de Teresa, la unión (Vereinigung!) no es la última palabra.

Se sabe que el *Cántico* se presenta como una seguidilla de cantos intercambiados entre el alma (podemos pensar que se trata del alma de Juan pero será necesario enmendar esta suposición), alma llamada *la esposa*, y el marido, llamado *esposo*. Aquí tenemos una información interesante sobre la identidad de este alma-esposa. Se dice que estas estrofas habrian sido escritas

para una joven monástica de veinte años que le había hablado a Juan de la belleza divina que ella contemplaba durante su oración. Si esta información es exacta, la visión descripta en el último canto sería la imaginación atribuida por el poeta al Otro femenino.

Sin embargo, ni la tradición teológica, ni la identificación al alma, ni la identificación —presumida— a una joven monacal explican la feminización de la enunciación. Y tampoco —se trataria de un enorme contrasentido— tenemos que ver alli un "pousse-à-la-femme", salvo... para aprovechar la oportunidad de tachar el la, expresión que conviene efectivamente a la navegación poética, propicia para evocar la apuesta de este pasaje al no-todo.

Que la poesía de Juan de la Cruz no sea del registro de la significación, en el sentido de una experiencia mística independiente objetivable en un relato, es algo que me parece lo suficientemente establecido. Es mas dificil sostener el motivo por el cual no solo depende del único registro del sentido. La alegoría sobretodo si es la envoltura de esta poesía no es el alma de esta.<sup>26</sup>.

Lo que escribe Juan, al igual que algunos poemas de Mallarmé, perturba primero por la densidad de sentido que confina aquel a lo impenetrable. Lo leemos varias veces: cada vez, una nueva faceta se revela. Esta poesía guarda sin embargo una estructura, no escondida sino sutil que trataré de traducir lo menos mediocremente posible.

Tomemos la estrofa 9 (versión A) y los versos  $5-6^{27}$ .

"¿Por qué así le dejaste y nos tomas el robo que robaste?"

Es solo mediante una translación o mejor dicho por lo que llamamos en topología, deformación continua, proponer un enunciado desde donde se pueda entrever la estructura. Este robo del corazón (de la esposa por el esposo) es un don, porque este don no es un robo. Aquí resulta imposible detallar demasiado pues quedaría aplastada la frágil gracia de los dos versos. Podemos sin embargo notar lo siguiente: la poesía consiste en demostrar, mediante el ejemplo, una no-reversión entre los dos sentidos del doble sentido allí donde la metáfora justamente podría reivindicar que exista una.

Encontramos la misma estructura en el estrofa 37, verso 3-4-5:

"Y luego me darias alli tu ¿vida mia! aquello que me diste el otro día."

Aquí, el don deseado esta dicho, por la esposa, haber sido ya dado "el otro día" (Juan comenta el mismo: el día del nacimiento). En cuanto a "vida mia", ¿se trata de Dios a quien la esposa nombra de esta manera, o el don de Dios, esperado aunque ya dado, o sino de las cosas que están dadas por la vida pero que solo animan las palabras del poeta: "El aspirar del aire / el canto de la dulce..."? (Estrofa 38, v1).

De esta manera se cierne un hecho, que yo podría enunciar bajo una forma casi polémica. Allí donde el goce místico de Teresa se cumple en el arrebato del cuerpo (ella lo siente, lo sabe, pero solo puede decir una irrisoria prosa de ello), Juan de la Cruz da cita al no-todo en el decir poético<sup>28</sup>, ¿Existe entre estas dos vías, para una misma finalidad, una misma medida?

Traducción: Juliette Igier

#### Notas

- <sup>1</sup> Lacan J., Le séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973), Paris, Seuil, 1975, p. 70.
- <sup>2</sup> Es en efecto al final del Seminario inédito "L'acte psychanalytique" (1967-1968) que encontramos los primeros intentos de Lacan para elaborar la categoria del no-todo (cf. sesión del 20 de marzo de 1968).
- 3 Lacan J., Aún, op.Cit.,
- 4 Cf. el articulo de Alain Badiou in Barcal nº3, automne 1994, pp. 13-55.
- <sup>5</sup> Lacan J., Le Séminaire, Livre XXIV, "L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (1976-1977) (inédito), lección del 15 de marzo 1977.
- <sup>6</sup> Este término esta sacado de Gödel: "Se puede demostrar rigurosamente que en cualquier sistema formal consistente que concierne a una teoría de los números finitarios relativamente desarrollados, existen proposiciones aritméticas indecidibles y, que, además, la consistencia de semejante sistema no podría ser demostrada a dentro de este sistema" in Le théorème de Gödel, Paris, Scuil, 1970, p.90.
- <sup>7</sup> Lacan J., "Note italienne".

- 8 Lacan J., "Radiophonie", Scilicet n°2/3, Paris, Seuil, 1970,
- <sup>9</sup> Lacan J., "La significación du phallus (1958), Ecrits, Paris, Seuil 1966, p.694.

Una mujer, un hombre, el arrebato, poesía

- <sup>10</sup> Lacan J., Le seminaire, Livre X, "L'angoisse" (1961-1962) (Inédito), lección del 19 de diciembre de 1962.
- 11 Extasis y arrebato son para Teresa sinónimos.
- Freud S., "Una neurosis diabólica en el siglo XVII", L'inquietante êtrangeté et autres essais, Paris, Gallimard, 1985, p.269
- 13 Lacan J., Encore, op.cit. p.71.
- <sup>14</sup> Bruno P., "Une nevrose possessive", Archives de psychanalyse, Paris, Eolia, 1992,pp.9-11.
- <sup>16</sup> Sainte Thérese d'Avila, Vie écrite par elle-même, Paris, Stock, 1981, chap.XXXII.
- 16 Se podria demostrar fácilmente que para Teresa, ceder al Demonio consiste, para una mujer, en la identificación fálica, en tanto ésta tendría el primer lugar en su conducta.
- <sup>17</sup> Sainte Thérese d'Avila, op.cit. Las citaciones están extraidas de los dos capítulos citados.
- <sup>18</sup> Lacan J., "Hommage fait a Marguerite Duras", Ornicar? n°34, Paris, Navarin, p.9.
- 19 Lacan J., "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre", op.cit.
- <sup>20</sup> En cuanto el amor tiene un objeto particular, identificable entonces por el significante, el engaño del amor se introduce por medio de este objeto. Por lo tanto el odio ¿no sería la consecuencia de la intrusión de tal objeto, ya que esta intrusión se hace contrario a al verdad (echt) del amor?
- <sup>21</sup> Ruiz F., Saint-Jean de la Croix mystique et maîttre spirituel, Paris, Ed. du Cerf, 1995.
- <sup>22</sup> Encyclopaedia Universalis, tomo 22, p.525.
- 23 Lacan J., Encore, op. cit., p.70.
- <sup>24</sup> Jean de la Croix, Oeuvres complètes, Paris Ed. du Cerf, 1990, p.403.
- 25 Ibid., pp.1114-15.
- 26 Se podría entender aqui el alma en su significación topologica.
- <sup>27</sup> Utilizo aqui la edición de las *Poesías* de Jean de la Croix del editor Garnier Flammarion, 1993, con introducción de Bernard Sesé.
- <sup>28</sup> Le agradezco a Bernard Sesé por haberme permitido disfrutar de sus conocimiento precisos y extendidos sobre Jean de la Croix, y expreso mi reconocimiento a Jacqueline Bressot por haberme comunicado un relevamiento preciso de los pasajes donde Juan de la Cruz habla, quizás, de su experiencia mística.

### Juan Pablo Lucchelli

# MACEDONIO FERNANDEZ: LA IRONIA COMO SOLUCION\*

"El principio del discurso es su parte más dificil —escribe Macedonio Fernández— y desconfío de aquellos que comienzan por él". Macedonio dice haber vivido mal desde sus veinte años: abogado a la edad de 21, su futuro podría haber sido el de un argentino próspero en una Argentina, por aquella época, también próspera. Sin embargo, no fue así: ejercer como abogado le hubiera exigido un pacto. El accidente de haber sido nombrado juez lo llevó a concebir la justicia irónicamente: se sabe que Macedonio prefería absolver los crímenes pasionales; sus argumentos hacían reir. Ejercer la abogacía hubiera sido una manera de ganarse la vida y, quizá, de perder la eternidad.

Escribe Macedonio: "Al principio hubo el deseo de expresarme, también de estudiar la vida psicológica, también de comprometerme en un estudio general de estética, también de mejorar económicamente (...) Todo eso se borró con (...) el conocimiento inesperado de cierta persona de tan altas influencias de espíritu (...) que a veces no se si sólo la he soñado (...) Para serle grato o seguir soñándola inicié el manuscrito".

El conocimiento inesperado de esta persona de "influencias de espíritu" rompe con todo pacto, con la realidad, la cual se transforma en "sueño".

Luego de la muerte de su mujer, en 1920, Macedonio se aparta de su circulo de amigos, abandona definitivamente su profesión, vive en distintas pensiones o casas de amigos; sufre

Lacan al tratar la escritura de Joyce: "En el progreso continuo de su arte, en efecto, a saber esta palabra, palabra que llega a ser escrita, al quebrarla, al dislocarla, al hacer que al final lo que al leer parece un progreso continuo, desde el esfuerzo que hacía en sus primeros Ensayos Críticos, a continuación en el Retrato del Artista y, finalmente en el Ulyses, para terminar en Finnengan's Wake, es difícil no ver que una cierta relación a la palabra le es impuesta, hasta el punto en que termina por quebrar, disolver el lenguaje mismo (...)". En la obra de Macedonio, la escritura tiene un destino similar, y es Macedonio mismo quien lo describe: al principio hubo "el deseo de expresarme", hasta el conocimiento inesperado de cierta persona que se confunde con un sueño ("cierta persona" evocada en otros pasajes de su obra). Efectivamente, Macedonio comienza por sus escritos "metafísicos" y "filosóficos" (es la época de la supuesta correspondencia con William James) publicados bajo el título "No toda es vigilia la de los ojos abiertos"; luego continua con algunas páginas aún "malas": "Papeles de Recienvenido" y "Adriana Buenos Aires, Ultima Novela Mala"; y finalmente el "Museo de la Novela de la Eterna" donde encontramos la "buena literatura". En sus primeros escritos Macedonio hace un esfuerzo por cernir "La Cosa", si puedo decirlo así, por articular un pensamiento e incluso querer construir una Teoría; para terminar haciendo con su lengua materna lo que nos evocaría a un Joyce.

#### El Belarte

Escribe Macedonio: "Hasta la edad de seis años, yo entraba y salía de la salita de pruebas y ninguna de las clientas me veía, veía que yo andaba viendo. Todo fue descubrirse en casa que yo había cumplido los seis años para prohibirme la entrada bajo el pretexto de que yo antes veía y ahora miraba" (...) "Alguna vez estudiaré como el desnudo se reduce a ser modestamente un escote totalitario simultáneo o la suma de todos los escotes sucesivos inocentes posibles a una sola persona". Esta multiplicación de escotes en una misma persona, como equivalente de la desnudez, tendrá a la escritura como medio de restablecer una continuidad perdida: "¿Quién me mostrará que él nunca existió, que yo misma no soy sino una sombra, una silueta entre paginas?" Al

mismo tiempo la mirada permitiră de evitar el corte que el significante introduce en el cuerpo; es la vestimenta quien desnuda a la persona y no a la inversa, a la Alfonso Allais. Mirada que permitirá también restablecer (quizá como la alucinación) la continuidad perdida por el "lenguaje" (por definición "incoherente").

Escribe Macedonio: "¿Cómo la corteza gris, donde se dice reside el pensamiento, pensaría en ella misma, mientras el ojo no puede verse directamente; vemos todo a través de él y al él mismo no lo vemos?". Macedonio, para quien la única "Crítica del Ser" es la mística, partidario de la generación espontánea (la cual permitiria evitar las calamidades y la infelicidad que el sexo provoca), se pregunta de diferentes maneras como escapar a esta "muerte", a esta mortificación significante que interrumpe la tautología de una especie de "auto-erotismo".

Estaríamos tentados, siguiendo quizá a Lacan, de inscribir estas preguntas como reemplazando la pregunta radical del ser sexuado, al cual "ningún predicado le es suficiente". Encontraríamos esta pregunta radical en Macedonio: "Estudio mucho a la mujer desde años atrás y cada dia desespero más de sentir alguna vez como ella siente, de sentir siquiera por un instante una de esas emociones de gracia con respecto a si mismas o al vivir de otros o de desesperación absoluta, que el hombre no conoce. ¿Cómo será ser mujer?". Evidentemente, creemos que se trata de una pregunta que tendrá como única respuesta su propia escritura.

Para terminar, Lacan: "Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula ser sexuado en tanto el ser sexuado está interesado en el goce".

# María Inés García Urcola FRUICCIONES\*

Una compilación de textos escritos a lo largo de treinta y un años componen este maravilloso libro de Juan José Saer: "El concepto de ficción". Comentar un libro compuesto de diversos textos (así prefiere llamarlos el autor, ya que artículos le parece inapropiado por la resonancia periodística de esa palabra, y ensayos demasiado pretencioso) no es tarea fácil. Hay una heterogeneidad que permite el abordaje por diferentes vías. Para hacer esta reseña he tomado como punto de partida el título del libro ya que el nombre se nos presenta por un lado como lo que hace un todo de las partes y por otro lado como un enigma a develar a lo largo de la lectura.

Se trata del concepto de ficción. Pero para teorizar acerca del mismo J. J. Saer lo pone a dialogar y a confrontar con otros conceptos como el de verdad, el de realidad, y podría enumerar una larga lista de palabras-conceptos que se nos presentan como las piezas de un rompecabezas en el que el autor nos invita a adentrarnos. Pero si bien en la lectura vamos encontrando y ubicando las piezas, siempre queda alguna que falta, que produce el agujero necesario para asir lo que Saer nos expone. Porque al considerar la ficción como "un tratamiento específico del mundo" el autor no solo habla de la imposibilidad de una y solo una verdad acerca de eso que llamamos mundo, sino que en lo específico remarca la figura del escritor como alguien que escribe desde un lugar dentro del sujeto y que presenta una visión particular de las realidades que trata. Es así que Saer escribe: "el escritor

escribe siempre desde un lugar, y al escribir escribe al mismo tiempo ese lugar, porque no se trata de un lugar que el escritor escribe con su cuerpo, un fragmento del espacio exterior desde cuyo centro el escritor está contemplándodo, sino de un lugar que está más bien dentro del sujeto, que se ha vuelto paradigma del mundo, y que impregna, voluntaria o involuntariamente, con su labor peculiar lo escrito".

El libro cuestiona permanentemente una teoría de la literatura que intente y pretenda ser la portavoz de la realidad de una determinada época o lugar (novela realista). El fundamento de esto reside en la discusión acerca del propio concepto de realidad. No hay una realidad porque la misma es el resultado entre lo que se percibe y lo que puede articularse como palabra a través del pensamiento, es propia del sujeto. Así mismo, es en este sentido que el autor critica la novela psicológica en tanto persigue un sentido. Saer propone su idea de la obra de arte como "una especie de móvil en el que el sentido cambia de intensidad y de lugar a cada lectura", y aclara que no es para soslayar el rigor que reclama el tratamiento de la verdad que se escriben ficciones, sino que justamente es para poner en tensión los problemáticos conceptos de verdad y falsedad. De esta manera plantea que es a partir de la incertidumbre que surge la escritura, privilegiando el trabajo con los registros de la percepción, el recuerdo y la conciencia del recuerdo como instancias que permitirian captar algo de lo real entendido como ese mundo precario e inefable del que trata la ficción.

Ahora bien, Saer ubica al psicoanálisis como una actividad esencialmente verbal y declara que "la construcción narrativa del psicoanálisis presenta, en relación con la narración en general, una particularidad reductora: la de pretender que existe un conflicto preciso, una intriga significante que se debe resolver, lo que equivale a decir que en ciertas circunstancias hay análisis terminable... el análisis pretende dejar de su construcción un contenido. La narración en cambio, no deja más que el procedimiento, la construcción misma". En este punto me permito disentir con Saer. Es obvio, incluso lo dice, que leyó "Análísis terminable e interminable", sin embargo allí Freud habla con insistencia del problema del fin del análisis, de la imposibilidad de reducir este a una mera cuestión significante y menciona al cuantum pulsional como lo irreductible.

Cabe agregar que, a partir de las consideraciones de Lacan, para el psicoanálisis, en tanto el sujeto se constituye a partir de una falta, de aquello que hará que exista siempre una primera enunciación vacía, el fin de la cura no va a girar en torno al significante siempre permutable, sino en torno a esa imposible representación de si.

A través de la lectura del libro se puede deducir una clara posición del autor frente a la literatura definida como una crítica del mundo como objeto de experiencia y conocimiento. "La función principal del artista es entonces la de salvaguardar su especificidad. Los elementos extraartísticos, nacionalidad, extracción social, "espíritu de la época", influencias culturales, etc., son totalmente secundarios". Y aclara que esta posición, que puede parecer estetizante o individualista, es una posición política. Sin duda, hay una posición política que queda clara no sólo a partir de sus conceptos teóricos sino también con el análisis de variados textos de diferentes escritores. Saer no escatima acerca de su visión de la literatura actual y de las diferentes lecturas que se han hecho —erróneas o acertadas— en relación a la misma. En esta perspectiva el libro es una invitación a salir de las frases hechas y de lo obvio, para entrar a un largo recorrido en el que se hace una lectura diferente de las obras de diversos autores.

Por ejemplo al hablar de la identidad del escritor se introduce en la obra de Gombrowicz para señalar esa perspectiva exterior en la que se ubica y que le valió ciertos reproches nacionalistas. Gombrowicz escritor no es polaco, ni europeo, ni comunista, ni liberal, ni nada. "Esa incertidumbre programática propia del artista explica muchas de las contradicciones de Gombrowicz, no pocas de sus rarezas e incluso de sus caprichos, como el de hacerse pasar por conde... si el artista debe asumir una actitud exterior cualquiera, como de todos modos será falsa, que por lo menos sea exageradamente falsa, evidentemente ilusoria". Y esta actitud ilusoria de Gombrowicz es homologada al esnobismo aristocratizante de Borges, a quien Saer adjudica la misma perspectiva exterior. "Borges descubre la misma situación para los irlandeses respecto de Inglaterra y para el conjunto de la cultura argentina respecto de occidente". Para decir esto se apoya en una cita de Borges: "...les bastó el hecho de sentirse irlandeses, distintos, para innovar en la cultura inglesa. Creo que los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga..."

De este modo Saer encuentra en la perspectiva exterior un punto de coincidencia entre Gombrowicz y Borges que tendrá como consecuencia "el mismo gusto por la provocación, la misma desconfianza teórica ante la vanguardia y, sobre todo, el mismo intento de demolición de la forma; uno, Gombrowicz, exaltando la inmadurez y el otro, Borges, desmantelando con insistencia la ilusión de identidad —probablemente a partir del mismo maestro, Schopenhauer."

En estas consideraciones volvemos a encontrar la no identidad del escritor como condición necesaria para capturar en la ficción algo del orden de lo real. Leemos: "en esa intemperie que, lo repito, es la de todos los hombres, pero de la que yo quiero, no se porqué, sacar textos, ha de comenzar, a mi juicio, el trabajo de la narración".

Germán García en su libro Oscar Masotta. Los ecos de un nombre escribe: "¿Cómo entender lo que de un escritor se elige? No por el nombre del padre, tampoco por este significante amo, sino por el objeto a, por lo que falta decir". Desde el psicoanálisis entonces se podría traducir esa intemperie de la que nos habla Saer como el objeto "a" en tanto vacío a partir del cual se organizará la ficción. En un análisis, el analizante construirá su ficción en torno al objeto "a" encarnado en el analista. Con el fin del análisis, como dice Lacan en la Proposición del 9 de Octubre "el sujeto ve zozobrar la seguridad que le daba su fantasma donde se constituye para cada quien su ventana sobre lo real, se percibe que el asidero del deseo no es más que el de un deser". Al término lo que sobreviene es el deser que permite otro tratamiento de lo real.

### Notas

<sup>\*</sup> Comentarios de El concepto de ficción, de Juan José Saer. Ed. Ariel, 1997.

# Marcelo Ale RESISTENCIAS: J. DERRIDA\*

Centraré el trabajo en el comentario de la noción de "desconstrucción" y en la hipótesis que en "Resistencias del psicoanálisis", J. Derrida expresa en estos términos: "No hay el concepto del análisis porque no hay el concepto unificado de la resistencia".

## 1. De la "Destruktión" a la "Desconstrucción"

"El problema de una destrucción (destruktión) de la historia de la ontología" es el título del parágrafo 6 del capítulo II de "El ser y el tiempo" de M. Heidegger. Allí, en el ámbito de la explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser, afirma Heidegger que la "Destruktion" no tiene el sentido negativo de sacudir la tradición ontológica, que la "destruktión" de la historia de la ontología no quiere sepultar el pasado en la nada y además tiene una mirada positiva. Contextualiza su propósito de este modo: "Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el 'ver a través' de su peculiar historia es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destruktión del contenido tradicional de la ontología antigua llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser..." "... en la prosecución de la destruktión de la tradición ontológica, adquiere la pregunta que interroga por el ser su verdadera concreción".

J. Derrida, en "Carta a un amigo japonés" explica que la destruktión heideggeriana es una operación aplicada a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafisica occidental.

Del intento de traducir y de adaptar a su discurso la destruktión heideggeriana surge el término "desconstrucción".

Explica a su amigo japonés, el profesor Thoshihiko Izutsu, que al traducir "destruktión" por "destrucción", este último término en francés implica una aniquilación, una reducción negativa más próxima a la demolición nietzscheana que a la positividad heideggeriana o al tipo de lectura que él pretende: se trataba entonces de no decir destrucción porque este término no representaba lo que él pretendia. Propone entonces "desconstrucción", término que no es un neologismo, que aparece en el diccionario y que significa trastornos de construcción de una frase, también tiene un significado máquino (desmontar en sus piezas una máquina). Esta última acepción coincide en parte con uno de los modos con los que M. Heidegger designa su propósito (la destruktión) al decir que va en sentido contrario al ensamblaje de piezas tradicionales que implica una construcción.

Desconstruir según J. Derrida es deshacer, descomponer, desedimentar estructuras. Subraya además que no es esta una operación negativa: "Más que destruir era preciso asimismo comprender como se habia construido un conjunto y para ello era preciso reconstruirlo".

Intenta en esa carta esclarecer el sentido de la palabra para favorecer la traducción al japonés, pero entiende que en ese intento en lugar de ayudar al esclarecimiento del sentido multiplica las dificultades. Si se ocupa bien de puntualizar lo que no es la desconstrucción, pero a la hora de decir lo que es, surgen los problemas.

"¿Lo que la desconstrucción no es? ¡Pues todo! ¿Lo que la desconstrucción es? ¡Pues nada!"

Por estas razones no piensa que sea una palabra afortunada. No obstante carecer de claridad, "desconstruir" parece significar ante todo: "desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también dessedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significante bajo la objetividad constitución y en suma, solicitar o inquietar haciendo temblar su suelo".

En cuanto a los lugares de aplicación, "la desconstrucción ha alcanzado en los últimos veinte años en Europa y en América, a la discusión filosófica, pero también y especialmente a la teoría y la historia literaria, a la estética, las ciencias humanas, el psicoanálisis, las ciencias del lenguaje, la teoría de la traducción, el análisis de las instituciones, la reflexión política y la teológica"<sup>2</sup>.

Justamente la aplicación al psicoanálisis, será el motivo de los puntos posteriores del trabajo. La intención es situar primero el pensamiento del autor para luego comentar sus hipótesis.

#### 2. El monolingüismo del otro<sup>3</sup>

#### a) Hay solo una lengua, la del otro

Afirma que la lengua que a cada uno nos constituye, no obstante constituirnos como sí mismos, no es la nuestra. Lo expresa en estos términos: "No tengo más que una lengua, no es la mía". Es decir que es posible ser monolingüe y hablar una lengua que no es propia, porque siempre aunque nos constituya es de otro.

La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿ Cómo puede tenerse una lengua que no sea propia?

Las dos proposiciones en las que se apoya para designar a esta ambigüedad "contradicción performativa de la enunciación", son:

Nunca se habla más que una sola lengua Nunca se habla una sola lengua

Agregándoles además que esa única lengua no la posee uno sino que es del otro. Hay solo una lengua... y es del otro.

No hay propiedad natural de la lengua, de alli surge el deseo de apropiación. Decia: "Cualquiera debe poder declarar bajo juramento: no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua propia es una lengua inasimilable para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro".

El monolingüismo del otro quiere decir que no se habla más que una sola lengua y no obstante no se la posee<sup>4</sup> porque es del otro.

Según J. Derrida, este solipsismo monolingüe nunca es de pertenencia (tener una lengua) de propiedad, de facultad de control, de pura ipsidad cualquiera sea su tipo. esta técnica ha permanecido intacta. En términos descriptivos, llenar las lagunas del recuerdo, en términos dinámicos; vencer las resistencias de represión".

Consiste el psicoanálisis, en ese entonces, en vencer las resistencias que se oponen al desciframiento del inconciente.

## "No hay 'El' psicoanálisis porque no hay 'La' resistencia"

En la oportunidad de un coloquio celebrado en La Sorbona entre el 30 de octubre y el 6 de noviembre de 1991, cuyo tema fue "La noción de análisis", J. Derrida pronunció una conferencia titula-da "Resistencias". Formula alli la siguiente hipótesis: "Si es cierto que el concepto de resistencia al análisis no puede unificarse por razones no accidentales o no contingentes, entonces el concepto de análisis y de análisis psicoanalítico habrá corrido la misma suerte. No estando determinado más que en la adversidad y con relación a lo que le resiste, el psicoanálisis no se reunirá nunca en la unidad de un concepto o una tarea. Si no hay una resistencia, no hay él psicoanálisis".

Más adelante continúa: "Decir entonces que el psicoanálisis no tiene el concepto de lo que es en su autodefinición **porque** no puede darse un concepto de la resistencia, ... no equivale..." Agrega sobre esta hipótesis que: "No hay posición analítica desde que la resistencia no es identificable".

Afirma que el psicoanálisis se desarrolló como análisis de las resistencias psiquicas individuales y atribuye a la imposibilidad de unificar el concepto de resistencia que el psicoanálisis no tenga un concepto unificado de lo que es.

Es esta una hipótesis poco consistente, porque a mi modo de ver, no se desprende de la vacilación, de la ambigüedad, de la diversificación del concepto de resistencia que no tenga el psicoanálisis un concepto que lo unifique, que no haya "el" psicoanálisis.

Afirmar que "no hay el psicoanálisis porque no hay la resistencia", es una expresión que se sostiene en la conceptualización del psicoanálisis como el levantamiento, el vencimiento de las resistencias. Es así que si no se define univocamente el concepto de resistencia, no se puede saber que es lo que la cancela.

Es además una consideración parcial, ya que si bien, puede no haber un concepto unificado de la resistencia, no es cierto que por ello no haya el concepto unificado del psicoanálisis. El problema no es ni una afirmación ni la otra, sino la relación de derivación. El problema es el "entonces" y el "porque" de las citas. La dificultad entiendo, se origina al subordinar el concepto de psicoanálisis al de resistencia.

Podemos tomar como ejemplo que va en sentido contrario a esta hipótesis, algunas consideraciones de J. Lacan en "El psicoanálisis en sus relaciones con la realidad". Sostiene que hay "el" psicoanálisis y que a pesar de sus desviaciones es en esencia freudiano. No decimos que los no lacanianos no son analistas aunque aceptemos que no es el mismo psicoanálisis el que se practica.

Lacan alli, para afirmar que hay "el" psicoanálisis, se apoya en la invención freudiana del dispositivo analítico, esto quiere decir que hay "el" psicoanálisis porque hay el dispositivo. La pregunta: "¿Qué hace que un psicoanálisis sea freudiano?", conduce hasta: "donde la coherencia de un procedimiento cuya característica general se conoce bajo el nombre de asociación libre. Y que por más que haya disidencias, estas son menores comparadas con lo que implica el procedimiento. El psicoanálisis sigue siendo freudiano en su conjunto porque lo es en su eje".

#### Conclusión

Desde esta perspectiva, hay el psicoanálisis porque hay el dispositivo y esto es independiente de la imposibilidad de unificar el concepto de la resistencia.

Apoyados además en las consideraciones extraidas del comentario de "El monolingüismo del otro", podemos afirmar que el inconciente como la lengua del otro, en tanto constituido esencialmente por un vacio, al no ser una cadena continua que otorgue en su emergencia identidad al sujeto, por ser una cadena rota y presentar un vacio central, no garantiza el si-mismo. Tampoco proporciona ninguna identificación al sujeto, sino que lo constituye en una relación de exterioridad a la cadena, de la cual, al alienarse a algún significante, podria extraer una identificación. El sujeto no es identificable ya que ex-siste a la cadena.

La adhesión a la acepción del psicoanálisis como el levantamiento de las resistencias, implica una concepción del inconciente sin fisura, como un todo significante que puede hacerse conciente y en ese movimiento de emergencia otorgarle identidad, si-mismo, ipsidad al sujeto.

Esto haría que al final el sujeto encuentre cierta identidad. Tres relaciones de determinación:

No hay definición del síntoma que no guarde relación de dependencia con la del inconciente.

No hay definición del inconciente que no guarde relación de dependencia con la del lenguaje.

No hay definición del psicoanálisis que no guarde relación de dependencia con la del inconciente. Esta última relación deducimos y subrayamos en J. Derrida.

Para concluir, hay en J. Derrida en estrecha relación con esta idea del inconciente, la aceptación de la posibilidad de la **identificación** y de la existencia del **si-mismo**.

#### Notas

- \*Comentario del libro: \*Resistencias del psicoanálisis\* de Jacques Derrida. Ed. Paidós, 1997.
- P. Peñalvez Gómez, en la introducción a "La Desconstrucción en las fronteras de la filosofía" de J. Derrida, página 17.
- <sup>2</sup> Idem (1), página 14.
- $^{\rm 3}$  Comentaré en este segundo punto algunas consideraciones de J. Derrida en "El monolingüismo del otro". Ed manantial.
- Pero ¿quién la posee exactamente? ¿A quién posee? ¿Está la lengua alguna vez en posesión, una posesión poseedora? ¿Poseida o poseedora como un bien propio? ¿Gué hay con ese 'estar en casa' en la lengua al cual no dejaremos de volver?". J. Derrida, idem (3), página 30.
- <sup>5</sup> J. Lacan, "El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud", página 60. Ed Paidôs.
- <sup>6</sup> J. Derrida en la página 15, dice respecto del título de la conferencia: "Todo parece anunciar una conferencia sobre la palabra resistencia, sobre mi amor confesado a la palabra resistencia y quizá a la cosa ... o sobre mi resistencia al análisis".
- <sup>7</sup> J. Derrida, op.cit página 38.
- 8 J. Derrida, op cit página 39.
- 9 J. Derrida, op cit página 53.

### Fátima Alemán ARLT: LA FILOSOFÍA CRÍTICA\*

Numerosos ensayos se han escrito sobre Roberto Arlt y su obra. Sin embargo, el que corresponde a Carlos Correas establece una diferencia que se revela ya en la elección del título del libro: Arlt literato implica para su autor "tomar en su conjunto la obra misma y el hombre-autor-lector Roberto Arlt".

Es decir, para Carlos Correas la obra arltiana involucra de tal forma al autor que no resulta posible dejar de lado el riesgo que se desliza en cada uno de sus escritos. Roberto Arlt no es sin la realidad histórica que lo acompaña. En su doble condición de escritor y periodista, Arlt imprime una visión crítica de su época y en este sentido el compromiso implica para él "correr riesgos y ponerse en peligro". Roberto Arlt representa entonces para Correas el nombre de la "máxima densidad": "autor, personajes y lectores" forman parte de una "unidad indisoluble".

De este modo, ser literato es ante todo inventar una literatura. No se trata entonces para Correas de reivindicar al escritor que para algunos críticos no supo escribir o el que careció de la cultura necesaria para imprimir un estilo. Es a partir de la miseria, del fracaso, de la marginalidad, que es posible escribir una realidad. Por ello, Correas reconoce en Arlt no sólo al literato sino también al filósofo, pues entiende que su obra indaga constantemente acerca de las condiciones existenciales del ser humano. En Arlt, "el contenido de su literatura es la vida material en sus formas históricas actuales: el hambre, el suplicio, el deseo, la muerte, la miseria económica, la violencia...".

A lo largo de este ensayo, Correas se empeña en transmitir la actualidad de Arlt, quien siempre "ha escrito para lectores contemporáneos y futuros". En los años 40 o en los 90, los personajes arltianos se sustraen del orden que organiza a una sociedad, quedando al margen de los valores que favorece el mercado. Son héroes que hacen del fracaso un medio de vida. Como bien lo define Jorge Quiroga en un ensayo titulado Roberto Arlt: literatura, política y locura "el robo, la masturbación, el sufrimiento, la fraudulencia, forman complejos que recorren sus textos en la diversidad dentro de una unidad contradictoria".

Ahora bien: introducir el comentario de Arlt literato como el encuentro de lo que podríamos llamar la "critica literaria" y la filosofia, requiere decir algo acerca de los antecedentes de este libro y su autor.

En primer lugar, señalar que se trata de un profesor de Filosofía y Letras, que al parecer escribió un prólogo para este libro aunque no figure en él, titulado "Filosofía y Literatura"...

En segundo lugar, recordar cómo fue el encuentro de Correas con la obra de Arlt. Pues bien, ello sucede por los años 50. Siendo estudiante, habiéndose iniciado en la lectura de Sartre, junto con Masotta y Sebreli, "el redescubrimiento de Arlt se produce para nosotros —dice Correas— a partir de las publicaciones de su obra en los años 50, por la editorial Futuro, que era del PC, y por el ensayo que le dedicó Raúl Larra".

De esta manera, el existencialismo sartriano que apasiona a estos jóvenes intelectuales, condiciona sin lugar a dudas la lectura de Arlt. Tanto el libro de Masotta Sexo y traición en Roberto Arlt como el libro de Correas Arlt literato, se inspiran en el existencialismo, "en un intento de querer abarcarlo en su totalidad, como lo hace Sartre con Flaubert, o también con Genet". Como lo señala Jorge Quiroga en el ensayo mencionado, "en ambos se mantiene el mismo espíritu y la identificación que como condición necesaria demanda la obra arltiana para poder acceder a su significación".

Y, en tercer lugar, explicar qué posición asume Carlos Correas al escribir este libro en relación a la crítica literaria argentina. Si bien Correas participa durante un tiempo en la revista Contorno, que sabemos representa la tradición critica de izquierda de la época del frondizismo, no admite identificarse con su política. El mismo lo aclara para dejar de lado las sospechas: "mi

experiencia en Contorno fue muy limitada porque nunca me integré demasiado con los hermanos Viñas, que eran bastante diferentes de mí. Me integré más con Sebreli y con Masotta que éramos más parecidos... sigo pensando que Contorno es una revista muy pesada".

En este sentido, es posible pensar que la Filosofia le sirve a Correas para concebir cómo funciona politicamente la literatura. "Hacer literatura sobre otra literatura" es como define su libro sobre Arlt. Entonces, lo que garantiza para Correas que la literatura funcione politicamente es la existencia de la "invención literaria".

Aquí la Filosofia, de la mano de Kant con la figura del Genio—aquel que innova y da la pauta que otros continuarán— hace posible delinear la invención líteraria "tanto como un trabajo como una conquista: la que de sí mismo hace el escritor contra la muerte y la locura". Aquel que inventa literatura, inventa un acceso diferente a la realidad. Tal es el caso, para Correas, de Roberto Arlt y su obra : "Arlt se inventa en sus libros y nos inventa a nosotros, sus lectores. Lo leemos y comprobamos, con un mezcla de repulsión y embeleso, que esa invención es verdadera...".

No sólo Arlt es convocado a ocupar el lugar de inventor. También Correas menciona en la Conclusión del libro a Jorge Luis Borges como el inventor que se ubica en «el otro polo de Arlt». Esta confrontación al final del libro es quizás el motivo que actuliza abrir el debate en esta época sobre «las políticas de la crítica» y es lo que explica que un libro escrito durante la época del proceso militar (1977-1984) sea publicado recién en el año 1995.

#### Notas

\*Comentario del libro de Carlos Correas Arlt literato, Editorial Atuel, 1995.

#### Bibliografía consultada

Entrevista a Carlos Correas Filosofia en la intimidad. Revista "El ojo mocho" Nº 7/8, 1996.

Jorge Quiroga Roberto Arlt: literatura, política y locura. Revista "El ojo mocho", N° 9/10 1997.

Ricardo Piglia en el Centro Descartes. Revista "El Murciélago", diciembre 1997.

Presentación del libro Arlt literato en el Centro Descartes, 1996.

Fracasos del genio. G. Schwindt, M. Ale y F. Alemán. Biblioteca Freudiana de La Plata, 1997. Inédito.

Diez decires sobre Oscar Masotta, Enrique Acuña. Revista "Perspectivas" Nº 21,1997.

## Francisco Abelenda NI OPORTUNISMO... NI OSCURANTISMO\*

#### Las dos culturas

En 1959, fue publicado un libro de C. P. Snow llamado *The two cultures* que cobró entonces bastante celebridad. Allí exponía una teoría según la cual había una polarización en el campo de la cultura. Por un lado estaban los intelectuales de letras, por el otro los científicos. De esta manera resultaba claro que estos eran territorios estancos y que quedaban fuera de los intelectuales, llamémoslos *propiamente dichos*, científicos de la talla de Albert Einstein, Norbert Wiener y Niels Bohr, por citar algunos.

La respuesta de los científicos a esta exclusión no se dejó esperar y comenzaron a aparecer ensayos en los cuales se trataban, desde la esfera de la ciencia, cuestiones hasta entonces vedadas al sector marginado. La vida, la muerte y la guerra, entre otros, fueron temas que aparecieron como preocupaciones de los hombres de ciencia logrando así una penetración diferente en el campo cultural. Sin embargo los intelectuales de letras siguieron despreciando estas contribuciones reduciéndolas generalmente al lugar de libros de tapas vistosas y contenido de baja monta.

Es divertido leer, en el libro La Tercera Cultura, de John Brokman<sup>1</sup>, declaraciones de científicos en las que muestran su fastidio por el desprecio de los intelectuales. Un experto en informática, miembro del consejo editorial de la Encyclopæ dia Britan-

nica, Roger Schank, declara: "Lo curioso de esta gente del mundillo literario es que por la razón que fuere piensan que si uno no ha leido a los clásicos entonces carece de instrucción, mientras que a ellos no tener ni idea de ciencia les da lo mismo. Yo esto no lo entiendo".² Y el evolucionista Stephen Jay Gould agrega: "Entre los intelectuales de letras hay algo así como una conspiración para acaparar el panorama intelectual y editorial, cuando de hecho hay un grupo de escritores no novelistas, de formación científica en su mayoria, con multitud de ideas fascinantes sobre las que la gente desea leer. Y algunos de nosotros nos expresamos bastante bien."

En la historia del pensamiento, como cuenta en el mismo libro J. Doyne Farmer, uno puede recordar que la mayoría de los físicos del siglo XIX publicaban en revistas filosóficas y que poco a poco la ciencia se fue separando, cada vez más, de la filosofía. Los físicos responsables de la gran revolución de los años veinte (Einstein, Bohr, etc) tenían una buena formación en filosofia y citaban a los filósofos con frecuencia. En la década de los cincuenta, esta conexión se había roto y los científicos pensaban que la filosofia era algo en lo que no se debia perder el tiempo.

Cuando esta fractura parecía definitiva aparece un grupo de científicos en número creciente que comienza a publicar artículos y libros de venta masiva en los cuales hay una apropiación de temas y términos de las llamadas ciencias humanas. A este grupo, representante de una tercera cultura, pertenecen en general científicos que se dirigen hacia los campos hasta entonces reservados a los intelectuales de letras. Cabria entonces preguntarse, ¿qué de los hombres de letras que se dirigen hacia la ciencia, faltándole el respeto, con ironía, tomando sus conceptos sagrados como ejemplos y ayudamemorias para sus elucubraciones y teorias?

#### El affaire Sokal

En 1996, un escándalo sacude a la comunidad científica, a los intelectuales, a todas las culturas. Un prestigioso científico, profesor de física en la Universidad de New York, Alan Sokal, harto de escuchar a los universitarios americanos y de leer sus textos en los cuales solo encontraba un discurso criptico, oscuro, plagado de citas y con un reinado del relativismo cultural, decide gastarles una broma de mal gusto. Envía a una de las más presti-

giosas revistas de ciencias americana, Social Text, un articulo de su autoría que no era otra cosa que una parodia de los articulos que él estaba cansado de leer. Un articulo absurdo, cargado de referencias y extrapolaciones abusivas de las ciencias exactas a las ciencias humanas, en el que, entre otras cosas, proponen que la realidad física es una construcción linguística y social. Con citas que van desde Newton a Lacan, pasando por Einstein, Kuhn y una amplisima gama de pensadores, posee un título que lo dice todo. Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica.4

La broma no le pudo haber salido mejor. No solo publicaron el artículo en esa revista, sino que le dedicaron un número espe-

cial, con bombos y platillos.

Luego vino la desmentida y aclaración con todo el escándalo en los medios que le dieron una celebridad insospechada, lo que desencadenó un vivo debate en los medios intelectuales.

#### El libro de las Imposturas

Aprovechando este escándalo, que pasó a llamarse el affaire Sokal, junto a Jean Bricmont, otro científico, escriben un libro sorprendente por su audacia. En este libro acusan formalmente a todo un grupo de intelectuales franceses encabezados por Lacan y seguidos por Julia Kristeva, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Paul Virilio, Bruno Latour y Luce Irigaray, de realizar un abuso reiterado en sus teorizaciones de conceptos y términos provenientes de las ciencias físico-matemáticas. Llaman a todos estos autores representantes del relativismo cognitivo y cultural, y del postmodernismo. Utilizan un estilo llano, en el que se burlan de estos supuestos abusos con carcajadas que parecen salir de la tinta.

En la introducción describen sus propósitos e intentan desarmar las réplicas que se imaginan que les serían formuladas. Por ejemplo, acusan a estos intelectuales de "exhibir una erudición superficial lanzando sin verguenza palabras sabihondas a la cabeza del lector, en un contexto en el cual no tienen ninguna pertinencia. La meta es sin duda la de impresionar y sobre todo intimidar al lector no científico"5. Les atribuyen también, "el hablar abundantemente de teorías científicas de las que no tienen, en el mejor de los casos, mas que una vaga idea." y de "importar nociones de ciencias exactas en las ciencias humanas sin dar la menor justificación empírica o conceptual..." 6

Es interesante ver que Sokal y Bricmont se defienden de antemano de la acusación de "nacionalismo o proteccionismo teórico" utilizando un término de Didier Eribon en su biografía de Foucault. Y es curioso porque justamente este es uno de los argumentos que fueron esgrimidos en Francia para desacreditarlos. Jacques Derrida, en un artículo de Le Monde titulado Sokal y Bricmont no son serios, dice "Hubiera sido interesante estudiar escrupulosamente las dichas metáforas científicas, sus roles, sus estatutos, sus efectos en el discurso incriminado. ¡No solamente en los Franceses! ¡Y no solamente en estos Franceses! "7 Esto parece remitirnos a una vieja disputa entre la intelectualidad europea (francesa) y la anglosajona. El filósofo Daniel Dennett nos recuerda que "existe una profunda diferencia entre la tradición universitaria anglófona y la europea. En Europa los profesores profesan. Desde lo alto de su estrado se dedican a dar la tabarra esperando que uno tome notas y no haga preguntas; ser oscuro y poco accesible es un toque de distinción y contribuye a aumentar la reputación de uno. En la tradición universitaria anglófona esto no ocurre, al menos no tanto."8

Como público privilegiado de este enfrentamiento podemos disfrutar de una bonita pelea, aprendiendo de los movimientos de cintura de los contendientes y teniendo cuidado de no ser salpicados demasiado, o añorando entrar en combate.

#### Lacan en el banquillo

El primer pensador del que se ocupan Sokal y Bricmont es nuestro conocido Jacques Lacan del que analizarán en el capitulo correspondiente "algunas de sus numerosas referencias a las matemáticas, a fin de mostrar que Lacan ilustra perfectamente, en diferentes partes de su obra, los abusos enumerados en la introducción". La primera crítica que desarrollan se refiere al uso que hace Lacan en toda su obra de la topología, rama de las matemáticas que concierne a las propiedades de las superficies: "el lector no llegará a comprender —dicen— qué es lo que estos diferentes objetos topológicos (la banda de Moebius, el toro, la

botella de Klein) tienen que ver con la estructura de las enfermedades mentales. Nosotros tampoco." la Analizan, desmenuzándolos, varios fragmentos de textos de Lacan de los años setenta, en los que las referencias topológicas son muy frecuentes. Sobre algunos párrafos del Seminario 20 (Encore) dicen: "Este texto ilustra dos 'fallas' en el discurso de Lacan. Por una parte, todo está fundado —en el mejor de los casos— sobre analogías entre topología y psicoanálisis las cuales no están justificadas por ningún razonamiento. Por otra parte, incluso los enunciados matemáticos están desprovistos de sentido." la Cuenciados matemáticos están desprovistos de sentido." Y la acusación de impostura: "¿ Se puede sugerir que se trata más bien de impresionar al auditorio con una erudición superficial?" la cusación de servicio en una erudición superficial?"

Sin embargo la parte más jugosa, en cuanto pueda servirnos para vernos a través de los ojos de estos científicos, se encuentra en las conclusiones: "De cara a sus críticos, los defensores de Lacan (y de otros autores discutidos aquí) tienen tendencia a replegarse sobre una estrategia que calificaremos de ni/ni: estos escritos no deben ser evaluados ni como discurso científico, ni como razonamiento filosófico, ni como obra poética, ni... Nos encontramos frente a lo que podría llamarse misticismo laico: misticismo, porque el discurso busca producir efectos mentales que no son puramente estéticos, (...) laico, porque las referencias culturales (Kant, Hegel, Marx, Freud, matemáticos, literatura contemporánea...) no tienen nada que ver con las religiones tradicionales y permiten atraer al lector moderno. Por otra parte, los escritos de Lacan se vuelven, con el tiempo, cada vez más crípticos -característica común a muchos textos sagrados— combinando los juegos de palabra y la sintaxis fracturada; y sirven de base a la exégesis apasionada de sus discípulos. Uno puede, entonces, legitimamente preguntarse si no se trata de una nueva religión."1

Aquí encontramos un tema tratado por el mismo Lacan a lo largo de su obra, recordemos, por ejemplo, La ciencia y la verdad y las múltiples referencias al discurso religioso en los seminarios. Se podría ubicar entonces al psicoanálisis, si se quiere de la orientación lacaníana, entre la ciencia y la religión, o utilizando la estrategia ni/ni: ni ciencia, ni religión.

Cuando Sokal y Bricmont dicen: "Aquí Lacan se burla del mundo... 14", quizás no estén muy errados. Todo el estilo de Lacan podría definirse, como lo hizo Jacques-Alain Miller en su curso de 1991 y en el seminario El deseo de Lacan 15 recientemente editado, como del

Moque-heroïque, la burla-heroica. Un estilo un poco altisonante, épico, que esconde con ironía una burla... ¿de la ciencia?

#### Cuestión murciélago...

El libro de Sokal y Bricmont es importante porque ayuda a reflexionar sobre el estilo, sobre el lugar del psicoanálisis en el mundo actual, sobre la visión de las otras culturas sobre nuestro discurso y porque siempre la existencia de un lector enemigo termina por producir una escritura más cuidadosa. Uno podría pensar: ¡Cuidado que están Sokal y Bricmont! Lacan, él mismo, pensaba que quienes lo odiaban eran los que mejor lo leían, pero que estos llegaban a conclusiones equivocadas... Quizás para leer bien hay que odiar o tal vez no amar demasiado.

Es posible pensar a Lacan como representante de una tercera cultura, en el sentido de los intelectuales de la tercera cultura de John Brokman y compañía. Lacan, hombre de letras, aunque médico, produce una importación de conceptos de la ciencia, muchas veces faltándole el respeto, sin considerar a la ciencia y a sus conceptos como reliquias sagradas intocables.

En cuanto a nuestro lugar, está por verse. Y siempre es bueno recordar en casos como este a nuestro amigo el murciélago de la fábula de La Fontaine, quien estando en aprietos, con habil salida... dos veces salvó la vida.

#### El saber y la verdad

Imposturas intelectuales remite a varias consideraciones sobre la argumentación, el principio de autoridad y la transmisión en psicoanálisis. En cuanto a la ciencia moderna, su relación con la verdad como causa formal y su separación del saber como perteneciente a la razón humana y hecho matema en una matemática "inexacta", conviene repasar el artículo de Enrique Acuña publicado en Anamorfosis 1 y titulado Transferencia y ciencia, en el que se nos recuerda "el esperanto científico (que) anhela disolver el malentendido esencial del lenguaje adormeciendo al sujeto del sentido particular de su vida". 16

Cuando hacia el final del análisis se intenta articular el saber de la experiencia del inconsciente con el saber referencial de la doctrina, se reitera una separación estructural y es allí donde Lacan enseñó el matema e introdujo el pase con el objeto de "elaborar un plus de saber y verificar ese pasaje por lo inédito, al extremo de argumentar con otro lenguaje que no sea el familiar. Ideal propuesto en una coyuntura cientificista, para mantener al psicoanálisis en el mercado de los saberes conservando el privilegio de extraterritorialidad: servirse de ellos más que servirlos" 17.

#### Notas

- \* A propósito del libro *Impostures Intellectuelles* de Alan Sokal y Jean Bricmont. Ediciones Odile Jacob. París. 1997.
- John Brokman. La Tercera Cultura. Más allá de la revolución científica. Editorial Tusquets. Barcelona. 1996. (Agradecemos a Germán García el habernos señalado la existencia de este libro que incluye artículos de varios científicos americanos contemporaneos en una compilación de John Brokman y que arroja luz sobre este tema).
- <sup>2</sup> Ibid, páginas 22 y 23.
- <sup>3</sup> Ibid. página 17.
- <sup>4</sup> En la edición francesa del libro Impostures Intellectuelles el "articuloparodia" está incluido en las últimas páginas en forma de apêndice y a continuación un comentario de la parodia hecho por los autores. Alan Sokal y Jean Bricmont. Impostures Intellectuelles. Editions Odile Jacob. Paris. 1997. Páginas 211 a 260.
- <sup>5</sup> Sokal y Bricmont. Op. cit. páginas 14 y 15.
- 6 Ibid, página 14.
- Jacques Derrida escribe este artículo por pedido del diario Le Monde en la edición del Jueves 20 de noviembre de 1997. Es uno de los innumerables artículos sobre el tema que poblaron los diarios franceses en esos dias.
- 8 John Brokman, La Tercera Cultura. Op. cit. página 18.
- 9 Sokal y Bricmont, Impostures... Op. cit. página 25.
- 10 Ibid, página 26 y 27.
- 11 Ibid, página 30.

<sup>12</sup> Ibid, página 36.

<sup>13</sup> Ibid, página 39.

<sup>14</sup> Ibid, página 32.

Jacques Alain Miller, Seminario El deseo de Lacan con prefacio de Germán L. García. (Seminario dictado en el Encuentro del campo Freudiano de Brasil en 1991). Editorial Atuel-Anáfora. Buenos Aires. 1997.

<sup>16</sup> Enrique Acuña. Transferencia y ciencia. Anamorfosis 1. La Plata. 1993.

<sup>17</sup> Enrique Acuña. Transferencia y ciencia. Op. cit. página 39.

# Sumario

## Comentarios

Territorios	
Enrique Acuña	7
Documento:	
Respuesta a Gustavo Bueno	
Ĝermán L. García	, 11
Conexiones	
Del Exorcista ilustrado. Diálogo con Eugenio Trias	21
La teoría de la emancipación. Un enfoque deconstruc	tivista
Voces lunfardas y rioplatenses	
Mario Teruggi	51
Globalización y segregación	
Carlos J. Giordano	61
Políticas: del híbrido al capitalista y retornos	21/24
Enrique Acuña	69
Clínicas	
Una escritura perdida	
Aníbal Leserre	79
Reflexiones sobre el autismo	
Eric Laurent	85
El automatismo mental de M. de Clearembault	经相关的
E. Minkowski	95
Perlongher y el biendecir maldito	入数人是理
Germán A Schwindt	105
Una mujer, un hombre, el arrebato, poesía	
Pierre Bruno	113
Macedonio Fernández: La ironía como solución	
Juan Pablo Lucchelli	129
Críticas	
Fruicciones	
María Inés García Urcola	137
Resistencias: J. Derrida	
Marcelo Ale	141
Marcelo Ale	
Fátima Alemán	149
Ni oportunismo ni oscurantismo	
Francisco Abelenda	153
T I SELECTED TIPE COLUMN TO THE COLUMN TO TH	