anamorfosis William Orfosis



3

Perspectivas en Psicoanalisis

BIBLIOTEGA FREUDIANA DE LA PLATA EDITIONE DE Nº 273

ANAMORFOSIS

Perspectivas en Psicoanálisis

Dirección: Enrique Acuña

Consejo de Redacción: Fátima Alemán Marcelo Ale Inés García Urcola Leticia García Germán Schwindt

Asesor General: Germán L. García

Correspondencia a:

Lavalle 1844 - 4° 27, Tel.: 476-4959, Fax: 476 12 14, Capital Federal

Distribución:

Catálogos S.R.L., Independencia 1860 - 1225 Buenos Aires, Argentina

Tel.: 381-5708 - Fax: 381-5878

BIBLIOTEGA FREUDIANA

DE LA PLATA

CALLE 9 Nº 273

EDITORIAL

El analista en la ciudad del síntoma

El Psicoanálisis se apoya en ciertos pequeños detalles, comienza en ese tiempo particular donde alguien se nombra con un predicado, un juicio de atribución al ser y a su existencia: carácter disruptivo y fecundo del *síntoma*.

Luego, será necesario que tal sujeto, con predicado, construya su enigma en una experiencia descifrable donde sabrá algo de las paradojas de la satisfacción.

Pero el recorrido analítico, como tal, no es una experimentación, sino un movimiento subjetivo que pone a prueba la transformación del predicado inicial y requiere la prudencia de lo inédito.

Final abierto, entonces, que no siempre culmina en la definición o la producción del rasgo que designe a *un analista*.

Entre las distintas formas de definirlo, a falta de su identidad unívoca, intentaremos una donde tal operador sería aquel que encuentra en el síntoma, su condición de existencia, pero porque se ha separado de ese modo de gozar, por haberlo transferido.

A la inversa, el síntoma busca en el analista la medida justa a la pregunta que el ser dirige al sujeto, en un espacio que el dispositivo ofrece en términos de un saber sorpresivo.

El analista y el síntoma se conectan por una doble razón lógica: por un lado complementaria, donde la relación mantiene la diferencia de los elementos significantes del inconciente y por otro suplementaria cuando se introduce un nuevo elemento que subraya al faltante, causando discontinuidad en la cadena, descompletando el saber. Este encuentro, donde se diga más de lo que se dice, puede ser un acontecimiento, encendiendo la chispa del efecto de verdad.

Desde entonces, cualquier consigna queda determinada por las inflexiones del enunciado: consecuencias de la doctrina que han caído sobre el supuesto agente que tratamos de identificar, como así también los prejuicios del lugar, que para el analizante dependen de "la idea que la difusión cultural le ha permitido formarse del procedimiento y de la finalidad de la empresa", escribía Jacques Lacan.

La difusión es una táctica, pero una ciudad es una política, es decir una suerte de máquina de deseos que funciona como caja de resonancias de esa cultura. A su vez, los objetos de la cultura son un destino fracasado de la pulsión que se satisface más en el anhelo de sublimación que en su éxito.

El psicoanálisis como deseo de Freud, fundador, incluía la autoridad de ser el interlocutor adecuado a la subjetividad de su Kultur.

Ante los mundos y ruidos posibles no hay múltiples sentidos, porque la técnica del desciframiento no está abierta a todos ellos sino a una significación singular y limitada para cada hablante. El deseo como bien propio no siempre colectiviza en las buenas intenciones de la ley universal. Esta acción del analista puede tomar la forma de la privacidad o del buen silencio... ¿Se trata de una declinación irreversible de su arte? Más bien, estrategia frente a lo real que se pone al trabajo, allí donde se prefiere callar sólo para "hacer hablar a la muda".

Esta clínica nos enseña cómo cada mensaje retorna en forma invertida y del silencio pulsional se extrae un destino significante que envuelve la causa, hasta esclarecer la opacidad del sujeto.

Se trata de una posición: soportar la singularidad del Otro, la radical diferencia de un vacío central que ordena la causa y justifica el encuentro de las personas por la bisagra del psicoanálisis.

Diferenciado de la función del comunicador social, el analista incide sobre ellos en forma indirecta, ya que su figura moderna está ya inscripta en la civilización y se puede apelar y cuestionar su saber.

De tal nuevo saber puede constatar el analizante y es una condición de la experiencia del inconciente su novedad. Para el analista se exige algo más, por eso su advenir es contingente: no sólo entusiasmo, sino que por algún lado de sus aventuras, caracterice su marca: la de un ex-sujeto supuesto, justo de servirse de otra cosa que no es ciencia ni religión, tal vez menos heroico que las agotadas figuras de Sócrates o Cristo.

El analista en la ciudad del síntoma es un encuentro que va del Uno al Otro y retorna según los rasgos de una época.

El también, como todo lo sólido, se desvanece, pero para volver a responder a antiguas preguntas reformuladas. Actualidad de la situación: a falta de políticas y grandes revelaciones el llamado y la hiperinflación de la palabra "ética". Este rasgo de época es un llamado al orden, donde se pide se diga cuál es el límite del saber (de cada praxis, de cada disciplina, de cada grupo social, desde el desencadenamiento técnico hasta la reflexión filosófica), el retorno actual a la ética es esfumado pero kantiano. Kant apostaba a la reunión de la intencionalidad del acto con una ley universal, por lo tanto, la razón práctica era un juicio moral. Es con Hegel que se introduce una distinción entre "ética" (sittlichkeit) y moralidad (moralität), se trata para él, de situar mejor los principios de la decisión inmediata.

En esa dirección, el psicoanálisis se acerca más a una teoría de las decisiones subjetivas que a una reflexión preventiva. En el fin puede hacerse un balance de los distintos SI de aceptación y los NO de rechazo que alguien ha decidido.

Es por localizar tales marcas que el psicoanálisis puede decir algo sobre las nuevas formas de inscripción que portan los sujetos y sin clausurar favorecer la aparición de un saber sobre la no-verdad de cada uno.

El discurso analítico se transmite a partir de los fines de la experiencia, en lo que resulta un resto irreductible: la diferencia que se produce entre el juego ingenioso de la lengua, esa discreta satisfacción del sentido y un silencio aprendido por el hecho mismo de hablar.

Enrique Acuña Buenos Aires, octubre de 1995.



CONCEPTOS

BIBLIOTECA FREUDIANA DE LA PLATA

Germán L. García SABER DE LA GRADIVA

La verdad histórica es aquí una cosa secundaria, un ejemplo inventado serviría también; pero el histórico tiene siempre la ventaja de acercar el pensamiento a la vida práctica.

V. C. CLAUSEWITZ

El delirio y los sueños en la Gradiva de Jensen, publicado por Freud en 1907, es el producto de una táctica: afirmar, mediante un análisis específico, la determinación inconsciente de cualquier efecto de sentido: "Me gustaría hablarle también de la falta de interés y comprensión demostrada por mis amigos más íntimos —escribe ese año a Jung—, de mis períodos de ansiedad, durante los cuales llegué a creer que me había equivocado, preguntándome cómo podría enderezar aún, pensando en mi familia, una vida frustrada; de la certidumbre cada vez mayor que se aferraba a la interpretación de los sueños, como si ésta fuese una roca en medio de un mar tormentoso...".2 También le cuenta que Jensen le ha escrito refiriéndole que la idea de la novela se le ocurrió súbitamente, que sólo conoce una reproducción del bajorrelieve al que llamó Gradiva y que se siente elogiado por la capacidad poética que Freud le adjudica: "Todo esto sugiere que un análisis continuado conduciría, remontando el curso de su infancia, a sus propias experiencias eróticas más íntimas. Así, y una vez más, toda esta cuestión no es sino una fantasía egocéntrica".2

En 1914 la "fantasía egocéntrica" tendrá nombre propio: se trata del narcisismo. En el análisis de *La Gradiva*, Freud pareciera estar de acuerdo con la "cura por amor" que el autor propone, pero en la introducción al narcisismo se descubre el obstáculo: "En la neurosis, el Yo, incapaz de realizar su ideal, quiere encontrar una posición narcisista eligiendo un objeto dotado de la excelencia que no ha podido alcanzar. Es ésta la curación por amor (...) su incapacidad de amar, resultado de sus represiones, es naturalmente un obstáculo para una curación de es-

te tipo". La exaltación es, entonces, imposibilidad de amar y deseo de ser amado. Norberto, el personaje de *Gradiva*, cumple el deseo de ser curado por amor, mientras que para Freud—en el trabajo que le dedica—se trata de cumplir otro deseo: transformar al psicoanálisis en interlocutor de toda la cultura. Los poetas, las tradiciones populares, los antiguos... ¡y el psicoanálisis!—nos dice— han sabido encontrar un sentido en los sueños e incluso "cierta relación de los sueños con el futuro, pues al término de una penosa labor interpretativa se mostró al sueño como un deseo del sujeto, que el fenómeno onírico le presenta cumplido, y nadie puede negar que los deseos humanos se orientan predominantemente hacia el futuro". El destino es un deseo que se cumple, la marca de adversidad que lo caracteriza, delata al superyó como heredado de Edipo, fundando su poder en la culpabilidad.

El "poeta" -concepto artificial, dice Freud- y las tradiciones irán perdiendo su estatuto de conocimiento, para recuperar un valor de verdad. Al deslizarse del sueño a la fantasía (luego a la literatura y la mitología) propone a la cultura misma —también al psicoanálisis, pero lo sabe- como el cumplimiento de un deseo. Se trata siempre de búsqueda de identidades de percepción y pensamiento, determinadas por las huellas mnémicas que, a su vez, son transformadas en representaciones por los procesos de condensación y desplazamiento. La historia misma es un recuerdo encubridor que sólo se diferencia de la mitología por el cuidado que pone en encontrar las huellas de algunos "referentes" en sus grandes elaboraciones. La evidencia maciza y exterior de la realidad se transforma en un principio: sobre el apoyo mortal de la ananké el deseo es sólo su estructura como deseo, es decir, esa máquina deseante que llamamos cultura; "lo que en el mundo exterior nos hallamos acostumbrados a calificar de casualidad, demuestra hallarse compuesto de múltiples leyes, y también lo que en el mundo psíquico denominamos arbitrariedad, reposa sobre estrictas normas que, por ahora, sólo oscuramente sospechamos". 1 Lo que me gusta de la realidad soy yo, lo que no me gusta -incluso de mis deseos- es ella: momento transitivo, especular, que funda la agresividad. La "videncia" que Freud atribuye a los poetas conduce al interrogante sobre las operaciones que permiten la transcripción de ciertos procesos primarios en un lenguaje que, sin embargo, mantiene su fundamento intersubjetivo cumpliendo con leyes (estéticas). El poeta tiene algo que oponerse permitiendo cierta elaboración (secundaria).

Schreber y el psicoanálisis, según Freud,⁴ dicen lo mismo: la diferencia consiste en que el psicoanálisis puede ser el soporte de un discurso y Schreber se vio condenado a soportar sus voces y alucinaciones. La proyección de los sistemas endopsíquicos en el universo de la comunicación social, viene a plantear el problema del conocimiento paranoico, tendido desde una posición homosexual hacia un diálogo del sujeto con el otro según una gramática precisa: Yo un hombre, lo amo a él, un hombre / No lo amo, lo odio / No lo odio, es él quien me odia / No es a él a quien amo, es a ella / es ella quien me ama / No soy yo quien ama a un hombre, es ella / No amo a nadie. Los efectos sucesivos de estas operaciones serán el delirio de persecusión, la erotomanía, los celos, la megalomanía.⁵

Nada de esto plantea Freud en la *Gradiva*, aunque Zoé muestra la vertiente erotomaníaca de su "cura", cuando traduce cada elemento del delirio en un signo de amor. El propósito de Freud es aliarse con este "conocimiento" para marcar la *determinación* de una sabiduría que usa al autor: el lenguaje puro del arte mostrará su impureza libidinal. No hay dos textos, sino dos maneras de leer un texto que surge como el efecto de una transacción.

Allí donde Jensen, por los procedimientos retóricos de la alegoría encuentra un efecto de profundidad, Freud mostrará la inexorable determinación de las superficies del texto, prescindiendo del autor y de sus "ideas".

- 1. El psicoanálisis dice que el novelista sabe.
- 2. Esto significa que el psicoanálisis sabe eso.
- 3. Entonces el novelista no sabe, sólo reconoce.
- 4. La ilusión del saber artístico es la verdad que permite al psicoanálisis saber sobre esta ilusión.

El personaje, máscara del ideal del yo, cumple con un deseo de aparecer (inspiración) en la trama de la cultura: para el autor este deseo se hace ley mediante una transformación del nombre, accediendo por lo mismo a un Padre Muerto.⁶

La Gradiva sirve al propósito de Freud por múltiples motivos:

- 1. Puede verificar su sistema en un análisis específico, sacando conclusiones generales sobre la literatura.
 - 2. Ese texto "tematiza" un delirio y su cura por el amor.
- El delirio, en su surgimiento y desarrollo, está punteado por sueños.

- 4. El personaje central mantiene una relación donde alguien (Zoé) funciona *como* psicoanalista.
- 5. El delirio concluye cuando el personaje puede reconocer el afecto reprimido.
- 6. El autor, en fin, parece ignorar todo el psicoanálisis y deber su fantasía" sólo a la inspiración.

Postulada la determinación, Freud se propone explicar la génesis del delirio: lo reprimido que no puede surgir como recuerdo se transforma en delirio —según las leyes de la condensación y el desplazamiento que le permite eludir la censura— cuando un influjo exterior le devuelve su poder: "Aquello que es elegido como medio por la represión se constituye luego en aportador de lo que retorna". Lo reprimido retorna en el elemento represor: el bajorrelieve con el andar de Zoé — elemento arqueológico que sirvió para reprimir el deseo en tanto objeto de una "ciencia"— provoca el retorno de lo reprimido. El bajorrelieve, parte de la arqueología, se transforma en el eslabón que desarticulará toda la cadena de los elementos "conscientes".

O. Mannoni⁸ ve en el estudio sobre La Gradiva una elegante exposición de los conocimientos psicoanalíticos realizados hasta la fecha (1907), mientras que Pontalis⁷ considera que Freud produce cierta regresión teórica en relación a la concepción del inconsciente que surge de La interpretación de los sueños, Psicopatología de la vida cotidiana y El chiste y su relación con el inconsciente. La solución Gradiva tomaría lo reprimido como coextensivo de lo vivido, la idea de que lo rechazado aparece en el elemento mismo que se esfuerza por ocultarlo, haría de la pulsión una fuerza simétrica a la defensa. Lo manifiesto en el delirio —dice Pontalis— lejos de ser la inversión del sentido reprimido, aparece como sinsentido. Pontalis se propone subrayar —apelando a la lectura que Lacan hace de Freud— la autonomía radical de la cadena significante.

Sin embargo Freud, en forma implícita desmonta en el análisis de los sueños de Norberto mecanismos de condensación y desplazamiento. El inconsciente que describe tiene algo "fenomenológico" porque la aplicación del análisis a un material que no habla, da a la interpretación un sentido "alegorizante". La observación de Pontalis permite inferir otra cosa: la identificación de Freud con el "círculo de representaciones" propuesto por Jensen, al punto de negarse a descomponer (analizar) al personaje, con el pretexto de criticar el esque-

matismo de la nosografía oficial: describe entonces un inconsciente metonímico—en posición preconsciente— que vacila en realizar esa operación de sustitución que le permitiría articular la metáfora de la otra escena.

La otra escena estaba para Freud en la escena misma del texto: era el espacio Pompeya como su temática de mitología grecorromana, opuesto a la Alemania actual donde se sitúa la vida "real" de los personajes (y en este sentido la crítica de Pontalis recupera su valor). La metafora siempre fue usada por Freud: pero el inconsciente no era una cultura antigua opuesta a una moderna, sino una cultura antigua debajo de otra antigua. ¿Cómo articular el inconsciente de la Interpretación de los sueños sin la asociación libre y esa última palabra del otro que capta para la verdad la conjetura que se le comunica?

La asociación libre podría ser sustituida por la intertextualidad: Freud sugiere la necesidad de una investigación "estructural" de sueños de distintos "poetas", ya que la unidad del poeta es un concepto artificial. Contra su propia observación emprende el análisis de La Gradiva. La relación en espejo Pompeya/Alemania que no vacila en tomar como una "proyección" de la relación entre el inconsciente y la conciencia, reproduce la propia relación en espejo del psicoanálisis con la sociedad en un momento específico de desesperanza, efecto de una incomprensión general. Filogénesis/ontogénesis. Si Pompeya es a la historia lo que el inconsciente al sujeto, lo reprimido puede ser "puntual" con una escena real, según el modelo del déjà-vu: ya estuve en Pompeya significa que ese espacio "interpreta" un deseo en que el sujeto —de ahí el delirio— no puede reconocerse. La equivalencia puntual de un lugar real como representante de una pulsión que retorna, propone un grado cero de realidad que problematiza aun más su principio.

En el déjà-vu desconocer un deseo permite reconocer un lugar: lo expulsado retorna en lo *real*, la *realidad* se hace *representante* del deseo inconsciente.

Esta problemática no es indiferente a la función del análisis:
los psicoanalistas —escribe Lacan— forman parte del concepto de
meonsciente, puesto que constituyen sus destinatarios (...) el sujeto
mismo del candidato a sostener esta presencia, el analista, debe ser, de
acuerdo con esta hipótesis y, por su mismo movimiento, informado e
mpugnado', es decir, sentirse sujeto a la escisión del significante". El
referente —en el sentido lingüístico—, incluyendo al analista en la

transferencia, se constituye como el soporte de una imposibilidad del saber en relación al deseo.

"La característica de lo reprimido —escribe Freud—2 es que no puede lograr abrirse paso a la conciencia a pesar de su intensidad." Las representaciones se reprimen para evitar la carga que está ligada a ellas. Pero entonces sobreviene la angustia (basta pensar la fobia) y en el más absoluto desamparo, los ensueños, desilusiones, alucinaciones y delirios producirán el retorno de lo reprimido que se manifiesta hasta en el extremo pánico de "lo siniestro".

Las excitaciones que Norberto recibió de la presencia de Zoé en su infancia, lo llevarían a reprimir todo lo que relaciona con ella, para evitar el retorno de las mismas. La censura produce entonces "sustituciones y ramificaciones de recuerdos reprimidos a los que la resistencia impide llegar intactos a la conciencia, pero que consiguen abrirse paso hasta ella eludiendo la censura por medio de modificaciones que los hacen irreconocibles. Una vez que se ha realizado la transacción, los recuerdos se convierten en fantasías que serán interpretadas erróneamente por el sujeto, dejándose llevar por la corriente psíquica dominante". El delirio no es —como dicen algunos analistas— una "interpretación" equivocada de lo reprimido. Es el "yo" quien no puede reconocerse en esa "parte" que irrumpe en la conciencia, en tanto efecto sobredeterminado de una red de fantasías en las que se escenifica el deseo.

Freud no explica porqué la excitación por Zoé debió ser reprimida con tanta fuerza, ni porqué retorna en la arqueología —herencia del padre, también arqueólogo— mediante uno de sus elementos (el bajorrelieve). Se produce una transacción donde la ciencia (arqueológica) se pone al servicio del delirio. "Una transacción satisface en parte a cada uno de los contendientes, pero cada uno debe renunciar a una parte de lo que deseaba conseguir." Doble satisfacción, pero también doble insatisfacción que desencadenará nuevas transacciones. El último derivado de la pulsión, la "mosca" que se confunde con Zoé, queda ensecretado por el análisis de Freud.

Enigma aludido y eludido, al igual que la función del padre. Freud habla de la sexualidad como una deuda que se instituye desde el nacimiento. El sujeto debe una vida que, por decir así, paga dos veces: con la reproducción y con la muerte. Años después El hombre de las Ratas⁸ le permitirá comprender la relación entre la deuda y la función del

padre, pero en 1907 —por identificación— la deuda pasa de la novela al estudio de Freud, de una manera intersticial, clandestina y "poética".

Zoé vive en la ciudad de Norberto. Delirio: Norberto vive en la ciudad de Zoé —Pompeya—, convertida en Gradiva por el enlace del retorno de lo reprimido con el bajorrelieve. Pero el delirio del personaje es una escenificación histérica del autor. No hay "realmente" psicosis en el relato de una psicosis realizada según ciertas reglas —por precarias que sean— estilísticas y estéticas: la Memoria de Schereber es
(y no es) su locura. Si alguien nace —dice Schereber— debe ocupar algún lugar. Si alguien narra —hay que decir— debe ser el soporte de un
discurso, aunque refiera lo que ha debido soportar.

Freud interpreta que el sueño donde una lagartija es raptada por un pájaro refiere a la caza del hombre por la mujer. En el sueño Zoé dice: "Estate quieto un momento. Mi colega tiene razón. Este medio es realmente eficaz y ella lo ha empleado con éxito." Resto diurno: "El medio que mi colega Eimer ha inventado para cazarlas es excelente. Yo lo he empleado ya varias veces con éxito satisfactorio. Estese usted quieto un momento" —dice el padre de Zoé, a quien Norberto no reconoce. ¿Cómo se explica esta sustitución del padre por la hija? Reconocimiento inconsciente del vínculo entre ambos, dice Freud.

Pero en el régimen del texto las lagartijas cumplen otra función: 1. Zoé dice que su padre la cambió a ella por lagartijas. 2. Zoé desaparece con la flexibilidad de una lagartija. 3. Zoé propone que Norberto ensaye en su dedo (lagartija) para aprender a cazar como su padre. 4. La huída de una lagartija permite comprender que Zoé está viva, etc. Norberto es, en realidad, una lagartija "cazada": su posición en la escena del sueño es femenina.

Se trata de un personaje "pasivo y masoquista" —según el mismo Freud que, sin decirlo, se niega a sacar las conclusiones pertinentes. La intrincación de los fines pasivos y activos es compleja: el lazo (femenino) caza a las lagartijas (fálicas), pero ellas se dejan cazar (pasivas) por un lazo (activo).

Norberto queda identificado entonces con lagartijas que para el padre de Zoé sustituyen por igual a su hija y a su mujer (muerta), en tanto es la pasión que lo absorbe. Que el padre las coleccione (¡tantas encontrará como veces fue negada la castración!)¹¹ y que tengan un evidente carácter fálico no arregla demasiado las cosas. ¿La condena-

ción del padre y la hija, reunidos en un discurso, no permite inferir otras determinaciones? La femenidad es lo reprimido: tanto la madre de Zoé como la de Norberto están muertas y nada se sabe de ellas, mientras que Zoé misma será transformada en Gradiva —una mujer de sustancia inmaterial, sepultada por la lava ardiente del Vesubio.

La verdad del delirio —dirá Freud— se revela en la convicción que, aunque sus elementos no puedan ser reconocidos, hace que el sujeto les preste una absoluta fe: se trata de la doble determinación de los síntomas, en tanto las palabras son —como ellos— transacciones entre lo consciente y lo inconsciente.

Por momentos Freud olvida las "ramificaciones" (desplazamientos) y las "sustituciones" (condensación) para establecer cierta equivalencia entre la función de los procesos primarios y lo que puede describirse como "transacción": por el lado de la transacción nos encontramos con la satisfacción (sustitutiva) del delirio y por el lado de la condensación y el desplazamiento con la insatisfacción que determina el proceso delirante. Las transacciones, tal como las tematiza el delirio, serían el efecto consciente de las determinaciones inconscientes: por el delirio Norberto puede realizar su deseo de agresión sexual (golpear a Gradiva para ahuyentar una mosca, posada sobre su mano).

Freud sitúa entonces la investigación sexual⁹ en la adolescencia y no en la infancia como lo hará después: "La constitución física de Zoé, que lo persigue durante todo el día, no puede negar su procedencia de la curiosidad erótica del adolescente por el cuerpo femenino". ¹¹ Esta curiosidad erótica remitirá —en su elaboración posterior por la teoría— al momento en que la premisa del falo se estrella contra la evidencia de la diferencia sexual anatómica. ¹⁰ Tres "protofantasías" surgirán como respuesta: escena originaria, castración, seducción.

La escena originaria aparece descripta en el segundo sueño: "...la ciudad sepultada. Poco a poco se iba convirtiendo en una cama con blancas sábanas iluminada por el sol...", cosa que ocurre después de soñar con una pareja que había escuchado a través de la pared y que en el sueño aparecen transformados en Apolo que lleva en brazos a Venus hacia un lugar oscuro, justo en el momento de la erupción del Vesubio. Luego sentirá celos porque pensará que esta escena representa a Zoé y su amante, en la otra vida.

Viendo las parejas "volvió a recordar al canario en su prisión ya que también él estaba en una jaula y contra los barrotes se apretujaban los rostros de las jóvenes parejas, maravillados y totalmente faltos de expresión..."

Pompeya se transformará en la cama donde una pareja —que se multiplica— realiza algo incomprensible para el "pájaro enjaulado": "No comprendía por qué las mujeres habían elegido a esos hombres, pero más incomprensible todavía le parecía que esos hombres hubiesen elegido a esas mujeres". Eclipsado por la escena y por la relación entre los diferentes participantes, Norberto no acierta a identificarse con ninguno de ellos: necesitaría ser hombre para saber qué quieren las mujeres y mujer para saber qué quieren los hombres. Sólo es amante de la arqueología... en cuanto a Jensen, escribe entre los dos sexos su "fantasía".

Zoé, por su parte, sabe que Norberto es un hombre de bien —"un loro embalsamado"— al que puede "curar" porque comprende que to-do deriva del amor por ella. Por eso le hará llegar "desde el exterior" los recuerdos que él reprime, ayudándole a reconocer el amor que siente: lleva Alemania a Pompeya, para hacerle comprender que esta última ciudad es sólo la transformación de la primera.

Pero el tratamiento fracasaría —dice Freud— si ella no se apoyara en la certeza de que esos deseos se dirigen a su persona. Esto le permite evitar la interpretación final, satisfacer la demanda y capitalizar la transferencia: puedo curarte porque tú me amas, pero no puedo curarte de este amor. La resistencia y la transferencia es al analista, lo que la realidad y el amor es a Zoé. Sabemos cuál es el deseo de Zoé, pero no sabemos cuál es el deseo del analista —cuya función Freud identifica con la que Zoé realiza— ¿se trata de un deseo erotomaníaco que interpreta todos los signos como... tú me amas? Vertiente abierta por un estilo analítico que fuerza la interpretación hacia la alegoría para probarse el axioma de que siempre "aquí y ahora" y entre (nosotros) dos con empatía y buena voluntad.

Cuando Zoé dice el nombre de Norberto —y el nombre tiene poderes que pueden despertar a un sonámbulo, dice Freud— se produce un efecto de reconocimiento: ese llamado desde el más allá del otro, vela aun más el misterio de su carne. ¿De qué sustancia corporal es Gradiva? Comprobar que el cuerpo de Zoé está vivo le espanta tanto a Norberto como descubrir que está muerto.

La pulsión de saber

Freud analiza los sueños, expone reglas para su interpretación, prueba la determinación y calla con el autor, al que alaba.

Nada nos dice sobre las moscas del deseo rechazado que se transforman en la *condición* de una promesa de goce: al final Zoé deberá soportar, en un desdoblamiento, el significante del delirio (Gradiva), el de la restitución (Rediviva) y su propio nombre.

Para Norberto la castración no deviene, mediante la sublimación, línea de pensamiento; su ilusión de saber naufraga en la verdad de la ilusión: "No sólo ha huido de él toda su ciencia, sino que no tenía el menor deseo de volverla a encontrar, pues su recuerdo de ella era lejanísimo, como pudiera ser el de esas viejas parientas momificadas y tediosas, a las que se considera como los seres más inútiles y coriáceos de la tierra".

En esta represión intelectual hay una represión sexual, es decir, el fracaso de una investigación sobre las determinaciones del deseo. Por eso, pareciera que el pasaje de la arqueología (padre muerto) a la zoología (padre vivo) es el efecto de una restitución imaginaria —ideológica para el autor— y no de una "cura".

¿Está Freud demasiado preocupado por reafirmar su saber, para escuchar el "fracaso" del saber del personaje que estudia: "Jung le había regalado la novela de Jensen y Freud escribe su análisis, elegantemente, en honor de la naciente amistad"?⁵

Quizá las determinaciones de este "homenaje" hicieron que Freud eludiese, contra su propia afirmación de la importancia de cada detalle del texto, la consulta inicial que el personaje hace a un amigo que supone que sabe: "Hasta aprovechó cierta vez la visita de un anatomista amigo suyo para plantearle la cuestión, pero éste tampoco fue capaz de resolverla en forma definitiva, porque jamás había hecho observaciones de esa naturaleza". Se trata de la peculiar manera de caminar de Zoé. Los dos amigos intentan, incluso, caminar como ella: "Repetida la experiencia su amigo llegó al mismo resultado, pero agregó que acaso el paso femenino fuera diferente del masculino..." El fracaso de este garante de un saber sobre los cuerpos lo lanzará al voyerismo: "Su deseo de conocer le inspiraba tal ardor científico, que se entregó a esta especial observación (...) los vestidos largos ocultaban por comple-

to el paso (...) las únicas que llevaban faldas cortas eran las criadas, y debido al tosco calzado que casi todas usaban no podía tomárselas en cuenta para la solución del problema..."

El problema: un objeto, el bajorrelieve, aparece en el lugar de una falta. Un detalle del objeto —el pie— es percibido como equivalente específico de esa carencia. El retorno de la investigación sexual por una vertiente fetichista excluye a las criadas, puesto que incluir es problematizar la entereza de un objeto "parcial", pero unificado en el rasgo de la equivalencia. 10

Norberto tiene la fantasía de que Zoé pudo haber tomado agua de un surtidor público y la rechaza pensando que "hay algo degradante en la idea de que hubiera podido inclinarse para tomar agua de la fuente donde tomaba el populacho".

La conexión entre la pulsión visual y la boca puede detectarse en ciertas equivalencias producidas por el texto: Vesubio (volcán-vino); Moscas (parejas-miel); Hoyuelo (mosca-boca). El vino que hace delirar se llama como el volcán cuya lava ardiente sepultó a Pompeya en un sueño de muerte", el personaje tiene que tragarse "gota a gota" la miel que segregan las parejas y atraen a las moscas. Un hoyuelo confundido con una mosca permitirá pasar a la boca (beso) diciendo que la "mosca" se ha corrido de lugar.

El interés por el bajorrelieve, que se transforma en un interés por el pie, termina en una investigación sobre los dedos (fragmentación y multiplicación de las partes): Norberto quisiera saber qué marca han dejado los dedos del pie de Zoé sobre la ceniza de Pompeya. Un novio alaba el dedo de su dedo, Zoé le propone que practique con un lazo en su dedo, así aprender a cazar lagartijas como su propio padre. Pie:dedos:lagartija:moscas / lava:vino:miel:agua.¹⁰

El desvío de la mirada está dirigido por un deseo: no ver a Zoé inclinada sobre la fuente, tapar su boca, encontrar el falo en el lugar de la carencia.

En las criadas la castración se anuncia para negarse: el deseo de degradar a la amada es correlativo de su exaltación. Sin el fetiche la castración transformaría a Zoé en alguien que desea (el falo) lo que "resulta una idea degradante", especialmente si se trata de tragar —agadada— de un gollete público. Ella no puede querer eso que es: "La existencia de la cavidad que acoge al pene permanece, pues, ignorada por el niño, y el fracaso de sus meditaciones le hace cesar en ellas y ol-

vidarlas más tarde". Se comprende que Zoé pueda "curarlo" allí donde su amigo fracasa, pero ocurre que en realidad le ayuda a reprimir la pregunta que habla en el delirio: "Gradiva Rediviva Zoé Bertgang, seguida por la mirada soñadora de su enamorado, cruzó la calle, con aquel su dulce paso sereno..." —es la última frase de la novela. ¿Quién rasgará el velo de esa mirada soñadora y envolvente?

Norberto quedará captado por quien es capaz de asegurarle que podrá tragar todas las moscas que, en su multiplicación, vengan a plantearle el enigma que hace que su deseo —abismado en la muerte— sea velado por la locura cada vez que intenta afrontar su libertad.

Siempre es lo mismo —dice Freud, con amargura— se trata de un delirio egocéntrico. *Celadas* del narcisismo en las que él mismo será capturado, como lo muestra una carta a Martha (24/9/1907): "Imagínate mi alegría cuando, después de haber estado tanto tiempo solo, pude contemplar hoy en el Vaticano un rostro querido y familiar. La alegría fue unilateral, sin embargo, pues a quien vi fue a *Gradiva* allá arriba en el muro".²

Frente a la incomprensión "oficial" Freud, aliado con la cultura, va produciendo la demarcación que transformará la psicología en el lado de la sombra. El deseo de hacer reconocer esa *otra escena* se cumple: en 1907 se realizan sus primeros contactos importantes con el exterior. Jung será el mediador, pero al igual que el amigo de Norberto, no sabrá responder en el momento decisivo.

Pero en tanto el psicoanálisis se plantea la relación del saber con el inconsciente, descubre por la determinación de la transferencia de que el sujeto siempre lo espera de quien no puede darlo. Freud lo espera de Jensen —"del poeta"— como Norberto del anatomista. La pulsión de saber es la transformación de esa espera que vuelve en forma invertida. La ciencia, dirá Freud, es la más compleja renuncia al placer. Pero en el deseo de saber se cumple cierta condición: la curiosidad científica se satisface anunciando su renuncia. Pocos años después, la preocupación por el saber llevará al descubrimiento de la investigación sexual infantil —cuya premisa (del falo), es su fracaso— haciendo del psicoanálisis la re/flexión —mediada por la condición de la teoría— de la cultura sobre el fundamento deseante de su constitución.

La teoría psicoanalítica es la metáfora de la prohibición: "El poeta no necesita saber nada de tales reglas, de manera que puede negarlas de buena fe, sin que por esto hayamos nosotros encontrado en su obra nada que en la misma no exista." Mediante la negación 12 podríamos decir: "sin que por esto hayamos encontrado en sus obras nada que en la misma exista" ¿Cómo separar a la teoría —saber de las reglas—de las reglas que sabe? Una experiencia única —dirá O. Mannoni— se vuelve original porque se repite. La cultura deseante, también el psicoanálisis, insiste en una repetición por la diferencia: "En cuanto un hombre comienza a formularse preguntas sobre el significado y el valor de la vida —escribirá Freud a L. A. Salomé— está ya enfermo, puesto que ni uno ni otro existen".2

Pero los efectos de valores y de sentidos insisten, porque el oráculo es condición del lenguaje y la palabra la pronuncia otro, para que el Otro pueda anunciarse en ella. Freud (no) sabe lo que Jensen ignora la sino lo que puede saber que Jensen (no) sabía: "Lo que importa es que el espíritu humano, sin cuidarse de la identidad de sus mensajeros ocasionales —escribe Levi-Strauss— va manifestando aquí una estructura cada vez más inteligible a medida que siguen su curso doblemente reflexivo dos pensamientos que actúan uno sobre otro..." Jensen era otra "cultura" Habría que decir que otra cultura —la determinante—operaba en Jensen esos efectos que le parecían únicos y que Freud supo describir como originarios. Si Freud se deja captar por los efectos deseantes del texto es porque la teoría —corte de diamante en el espejo— no ha podido separarla del todo, es decir, no ha realizado (en 1907) ese triunfo de la cultura sobre la naturaleza y también sobre los efectos imaginarios de los reconocimientos sociales.

Padre sol. Padre muerto.

Norberto: ¿En qué sol, por qué el sol? Zoé: Se llama así, "Sol", a lo que crea estas cosas.

JENSEN: Gradiva

...decidir que la paternidad es más importante que la maternidad, pese a no ser demostrable, como esta última, por el testimonio de los sentidos.

FREUD: Moisés

Albergada por el sol —que en el régimen del texto se identifica con el padre—, envuelta en sus velos dorados, Zoé retorna desde lo reprimido. Freud, en su análisis, hablará del retorno "siniestro" de la hermana de una paciente por cuya muerte se sentía culpable. Por un instante confundió la paciente muerta con la hermana que lo visitaba. El retorno de Gradiva no es "siniestro" porque se ha podido operar una transferencia. En 1907 debía cumplirse el oráculo de la muerte de Freud, anunciado por Fliess. En torno a esta muerte, por el significante de esta muerte, surgen en la novela —y en el análisis de Freud—constantes alusiones. Se trata de un momento transitivo, donde los personajes se desdoblan.

Freud adjudica a Jensen "el haber descubierto en sí mismo", lo que en verdad él había descubierto de esa manera. Freud identifica a Zoé — se identifica a— en la función del analista. Jung, que le regaló la novela, se desdobla en el personaje (médico) amigo cuyo saber fracasa y que Freud pasa por alto.

¿Quién es padre de quién? El poeta, que se cree padre de su obra, resulta ser en realidad el hijo, puesto que recibe un nombre de ella. Freud, padre del psicoanálisis, debe adjudicar su saber a los poetas, la tradición, las creencias populares.

Los muertos retornan para Norberto y también para Freud: pero el delirio en que cae el saber de Norberto, permitirá el saber del delirio que el psicoanálisis se propone. El padre se impone por todos lados: "Dicha noción —escribe en el *Moisés*, refiriéndose al Dios único— tiene carácter compulsivo: simplemente *debe* ser creída. En la medida en que alcanza su deformación, cabe designarla como delirio; en la medida en que alberga el retorno de lo reprimido, débese considerarla como verdad."

¿No es la pasión por Jung el retorno de lo reprimido "del otro yo" Fliess que se anuncia en la vehemente demanda que Freud manifiesta en sus cartas de ese año? Se trataría de un padre "caído" a una posición fraterna, es decir, captado en las redes narcisistas de la agresividad.

Norberto hereda de su padre la pasión por la arqueología y si bien queda soberano de sus actos cuando éste muere, se siente "enjaulado" por esta pasión al punto de identificarse con un pájaro, enjaulado en la ventana de Zoé. El pájaro parece operar la "transferencia" del padre a Zoé: en el sueño una lagartija (Norberto) es cazado por un gran pájaro. Zoé le confiesa haber pensado que él parecía, por una solemnidad, "el

arqueoptérido, que es el nombre de un fósil antediluviano recién descubierto". ¿Pero este pájaro monstruoso, recién descubierto, no es el retorno del padre impuesto por el delirio?

Jensen no ahorra tópico para describir los "velos dorados" del sol, trabajando junto con su hijo (sic) —el viento— en la creación de un clima propicio a los misterios: "Ese joven eterno, el sol, que era su padre, lo ayudaba dando calor a su soplo." Este soplo ardoroso es la pasión que se apodera de Norberto. El primer sueño muestra el origen del "soplo ardiente": en él Norberto respira los "mortíferos vapores de azufre" de la erupción del Vesubio (que será también el vino espeso y ardiente), vapores que surgen en medio de la destrucción, "en un sombrío manto de humo". Norberto puede salvarse porque está envuelto en un velo que lo protege. En medio del desastre será captado por la "bella indiferencia" de Gradiva que se transforma en mármol recostada sobre unas gradas. Cuando se acerca a ella descubre que "los vapores del azufre la habían asfixiado". Un "velo de gasa ceniza" la cubre. El origen anal de estos azufres —la huida de las parejas—, la búsqueda del "Silencio y el Saber" y la temática obsesiva de la muerte y el "velo" permiten comprender a Freud cuando, refiriéndose al fetiche, nos dice que evita hacerse homosexual.10

Los velos que separan a Gradiva de Norberto y a Norberto del mundo, de los objetos, surgen en ese ardiente mediodía sin sombra en que Gradiva —pero habría que decir con Jensen, Mars Gradivus—vuelve a la vida. "Un velo tan transparente como infranqueable —escribe Leclaire— parece separar al obsesivo del objeto de su deseo. Cualquiera sea el nombre con que se lo llame —muro de aire, de algodón o de piedra— lo siente, según dice, como una cáscara de vidrio que lo aísla de la realidad. Pasará una noche junto a la que ama sin conseguir tomarla en sus brazos; más pesada que una roca, su mano no llegará a ceñir su cintura, sus labios habladores no alcanzarán los de ella; y si acaso llegara a tomarla de alguna manera, entonces el encanto se desvanecerá y su deseo pronto se extinguirá. Más implacable que un muro, lo que allí se interpone es en verdad un sortilegio". 15

Ese vidrio, ese sortilegio, ese sol: el delirio de Norberto es "simbolista". "Nos vemos obligados a concluir —escribe Freud— que los sedimentos psíquicos de aquellos tiempos primordiales se convirtieron en una herencia que en cada nueva generación sólo precisa ser reanimada, pero no adquirida. Adoptamos tal conclusión teniendo presente

el ejemplo del simbolismo, sin duda alguna innato, que data de la época en que se desarrolló el lenguaje, que es familiar a todos los niños sin necesidad de haber sido instruidos al efecto, y que es uno y el mismo en todos los pueblos...".18 Pero también nos dice que no se trata de un "inconsciente colectivo". Siguiendo cierta línea de geometrización la vulva se transforma en flecha: anticipación de la mirada —en relación al lenguaje— y proyección del cuerpo en el grafismo. Los relata visuales del delirio, que se expanden hasta el sol que puede velar sin sombra, conducen a esa relación de mirada con la madre. Para Freud el nombre del padre "espiritualiza" al hombre y funda una fe sin la que sería imposible asignar "significados" a los significantes. Este nombre conduce al lenguaje, pero el simbolismo —visual— es translingüístico: la madre es mirada (por la cultura) como naturaleza, mientras el padre es escuchado desde el lenguaje. Cuando se quiere comprender el silencio en análisis se llega a la muerte, pero también a la fusión con la madre.

El padre sol idealizado es un padre erotizado y, por lo mismo, expulsado. Norberto ya no puede escucharlo (arqueología), sólo puede mirarlo en Gradiva.

Zoé, albergada por el sol, alberga el sol en el misterio de la sustancia de su carne: "El sol —escribe Joan Costa— ha simbolizado desde la prehistoria el poder ordenador del cosmos, la fuerza heroica y dirigente." El garante de este orden es el testigo de un fracaso: sol negro de un siglo que, extraviado en el lenguaje, transformó la mirada de una época (Rimbaud, Baudelaire, Lautréamont, pero también Artaud).

Un padre mirado como una madre, una madre fálica que se apodera de la palabra: el retorno del padre en *ella* (Zoé), renuncia a la palabra (arqueología) y captación por esa "mosca" que primero zumba en la cabeza de Norberto para ir a posarse-al-fin-en el hoyuelo de Zoé.

Y esa mosca le permitirá comprobar de qué sustancia está hecho el cuerpo de Zoé. Prudente, la novela termina, puesto que no sabría cómo seguir cuando el sortilegio se desvanece. Si la mosca se confunde con el cuerpo de Zoé, la mirada buscará un nuevo desvío: Norberto le pedirá, ya "curado", que camine como en el bajorrelieve, realizando el deseo de ser curado (cazado) por amor (como una lagartija) por una figura paterna que retorna en la imagen fálica que vela su mirada y encanta su "saber" con el silencio. "Es en la medida en que el padre simbólico y el padre imaginario quedan por lo general y fundamentalmen-

te separados (...) que el sujeto entra en todas las relaciones imaginarias a través de las cuales él existe y en las que se manifiesta una especie de experiencia de la muerte" (Lacan). La Ese padre simbólico es el padre muerto que para Norberto se manifestará en la captación de una muerte (Pompeya) que le hace "invertir" el sentido de su vida.

Freud escribe en 1907 sobre los ritos religiosos y su relación con la neurosis obsesiva —ese mismo año califica de obsesivo y masoquista al personaje de Jensen— busca aliarse con los poetas (oficial y clandestino) para proseguir su investigación por otros medios: después de todo, sólo trata de reafirmar la existencia de la *otra escena*, única manera de fundar al padre en lo simbólico y terminar con el orden imaginario del padre idealizado que inventa la ley (ciencia oficial) para identificarse con ella y producir el fracaso de su función (Breuer frente a *Anna O... Freud* —Freud cambia Berta por Anna, que será el nombre de su hija... analizada por él, contra sus propias reglas).

Freud se afirma contra la corriente dominante en Jensen: el personaje renuncia a la ciencia en nombre de la ilusión, Freud constituye la suya como análisis de esa misma ilusión. La relación "fraternal" con Jung tiene sus efectos: poeta frente a Jung, se hace científico para Jensen.

Muchas veces se ha dicho —aunque nadie sabe por qué— que era fácil analizar una novela "mala" por su falta de disfraz, de elaboración (estética) secundaria. Pero para Freud el problema se sitúa en otro lado: analizar el autor es dar por muerto al padre, transformarlo en actor, dejando al descubierto el teatro imaginario (personajes) que funcionan como soportes de su idealización. Jensen, que escribe en el momento cultural donde agoniza la alegoría, no puede inventar nada, imposibilidad que le servirá a Freud para fundar sus "invenciones". El fracaso de Jensen —del que es consciente, según su Autobiografía lo conmueve y despierta, a su vez, su agresividad analítica. Él quiere "triunfar allí donde fracasa el paranoico": "Sólo como pasado, como testimonio cumplido, como persecución de un deseo hasta su fin, se convierte el padre muerto en un símbolo, por haber sufrido, también él, la ley. De ellos, es decir, de su muerte y también de la nuestra, en la medida en que una implica la otra en una común necesidad, nuestro inconsciente no se hace cargo, pues a este nivel, nos dice Freud, estamos convencidos de nuestra inmortalidad. Para el neurótico, en cambio, la travesía del Edipo alimenta fantasías inconscentes de asesinato del padre, en una tentativa de asegurar la imagen del Padre Muerto, pero también con la carga de culpabilidad que se desprende de ello. Entre nuestras realizaciones culturales, el arte, antes que nada, exige una movilidad ejemplar en cuanto a la Ley; digamos más bien que sus reglas deben ser *inventadas* en cada oportunidad."¹⁶

El autor, al hacerse hijo de su obra, puede transformar en Padre muerto al padre idealizado: El psicoanálisis es, en efecto, obra mía — escribe Freud.¹⁷

(Auto(bio)grafía: la palabra merece ser leída.)

Jensen "autor" es convertido en un "actor" por quien al desenmascararlo se transforma, a su vez, en "autor" del psicoanálisis. La apologética del poeta se niega a sí misma: el artista no sabe que lo sabe, su conocimiento es "paranoico", el texto es el espacio de una proyección endopsíquica. El apólogo de Jensen, es decir Freud, escribe: "He podido descubrir en una novelita de no mucho valor. La Gradiva de Jensen. que los sueños inventados por un escritor son susceptibles de las mismas interpretaciones que los sueños reales". 17 Voluntad de poder —que no hay que confundir con ejercicio de poder— que se articula en la Ley (teoría) para vencer allí donde el poeta quisiera hacer lo mismo sin otra ley que la de su fantasía. Pero Freud, que calificaba de "estudio psiquiátrico" a la Gradiva, termina escribiendo la "novela histórica" de Moisés, donde podemos leer: "Surgido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que matar al Padre." Este padre muerto -soporte de la ley que lo soporta-, como en la parábola de Kafka, es la condición del acceso del sujeto a la cultura, la entrada de la ley en lo real. Para el personaje de Jensen Zoé será Mars Gradivus, en el eterno retorno de un crimen imposible.

La Gradiva: bricolage simbolista

"La Silvia de Nerval ya nos introducía en este teatro, y la Gradiva, tan cercana a una inspiración nervaliana —escribe Deleuze—, nos muestra el protagonista que vive a la vez la repetición como tal, y lo que se repite como siempre disfrazado en la repetición. En el análisis

de la obsesión, la aparición del tema de la muerte coincide con el momento que el obsesionado dispone de todos los personajes del drama, y los reúne en una repetición cuyo 'ceremonial' es sólo el envoltorio exterior. En todo lugar está la máscara, el travesti, lo vestido, la verdad de lo desnudo. La máscara es el verdadero sujeto de la repetición."²³

Repetición:muerte:máscara. ¿De qué otra manera el significante muerte podría representarse, sino en la máscara que la repetición realiza? Lo que está en juego, siempre, es la muerte del otro —la castración propia—: la muerte funda la inmortalidad, la spaltung del cuerpo corruptible —exterior como el significante— y el alma eterna —interior como el logos—. Eros no puede ser "vivido más que en la repetición, mientras que Tanatos (como principio trascendental) es el que proporciona la repetición a Eros, lo que somete a Eros a la repetición".²³ En el teatro de la transferencia la escena irá constituyendo ese juego donde el deseo de muerte y la muerte del deseo conducirán la danza de las identificaciones, baile de máscaras determinado por la falta de ser.

El impacto del movimiento simbolista muestra la irrupción de estas máscaras de la repetición: Verlaine, Mallamé, Rimbaud. El Dadaismo y el Cubismo estilizan su herencia, muestran a la vez los límites: Claudel y Valéry pueden llamarse herederos de Mallarmé y Rimbaud.

Freud escribió en esa constelación simbolista, donde se intentaba hacer pasar la luz de la razón al lado de la sombra. Algunos adelantados —Schopenhauer, Nietzsche, la filosofía del inconsciente de Hartmann— descubrían la determinación en los temblores del apocalipsis y la fatalidad.

Donde la verdad simbolista testimonia el abismo que se abre con la muerte de Dios, al desmoronarse todo un sistema de demarcación y un diagrama de jerarquías, el saber psicoanalítico descubre que la Realidad es sólo un principio.

Aquello que había sido sostenido por un Orden Imaginario (la realidad, alteridad de dios) se quiebra en el Azar de Mallarmé, anverso de las *leyes* del inconsciente freudiano.

Los simbolistas, a diferencia de los clásicos —escribe A. M. Schmidt— que aspiraban "sobre todo a que se los considerase personas de bien (honnêtes gens, en el sentido especial que tenía en el siglo XVII: personas cultivadas y cabales de acuerdo con las normas de la sociedad de su época), de los románticos que pretendían asumir papeles heroicos, tenían el orgullo de respetar las reglas de una ética del perfecto literato...".

Ética del Cristal, del Espejo, del Vidrio: ética de esa opacidad que habla para no decir, que traza lo inaudible en la palabra. Algo se calla en lo que digo, algo se dice en el silencio. Mallarmé quería "competir con Dios": "El universo en que se instala y pulula la mayor parte de los hombres es una especie de caos opaco: manifiesta el Absoluto, como descubrió Baudelaire; pero sobre todo lo sustrae." Mallarmé cree descubrir "el Misterio inexpresable que la avara Naturaleza esconde y al mismo tiempo revela". El poema es "instrumento y límite de la visión", permite "lanzarse al Absoluto, para refugiarse en él, como el místico en el seno de su Dios". Entonces será necesario que el poeta "renuncie al poema, se calle, abra la Ventana, rompa el Espejo".

El poema que revela el misterio, lo obtura: la pasión del poeta es ser la *mediación* entre el azar y el absoluto, entre el cuerpo y el alma, entre la cultura y la naturaleza, entre la palabra y el silencio. Mallarmé quiere representar sus terrores, sus placeres secretos, en el artificio de los grandes mitos.

El demiurgo espantoso hechiza con su palabra, los secretos de la madre naturaleza atraen con su ritmo. El lenguaje, en tanto repetición, es vehículo de una muerte que se evidencia en los ritmos de la naturaleza.

El lenguaje inviste al padre de una Ley con las que blasona las ilusiones de un Orden que cree determinar, sin comprender que está determinado por el *corte* que esa ley instituye mediante el significante de la muerte.

Huysmans reprocha a los naturalistas "no comprender siquiera que la curiosidad del arte empieza donde cesan de servir los sentidos", y quedarse pegados en "los lavaderos de la carne, rechazando lo suprasensible, negando el ensueño".

Por todos lados la irrupción de cierta "realidad psíquica" se insinúa en los pliegues gastados de la representación, trastocando el tranquilo reinado del referente instituido por dios al dar un nombre para cada cosa: "A sí mismo podía confesarse —un personaje de Huysmans—que este deseo momentáneo de creer para refugiarse fuera de las edades, emergía con frecuencia de un estiércol de pensamientos mezquinos, de una laxitud de los detalles íntimos y constantemente repetidos, de un desfallecimiento del alma..."

Freud no pensó *lo mismo*, sino algo nuevo en un lenguaje viejo: esa grieta donde los simbolistas encontraron su verdad, se hará saber de una escisión y de unas leyes (las del inconsciente).

El simbolismo —también como figura retórica— tratará de soldar la escisión, de encontrar el Uno (andrógino de los alquimistas). Apenas se reconoce la diferencia se busca la equivalencia: adentro/afuera; arriba/abajo; visible/invisible; físico/metafísico. Y también: cielo/tierra; wida/muerte; día/noche; masculino/femenino. El suplemento del símbolo se moverá dentro del espejo microcosmo/macrocosmo, transformando sus operaciones en las huellas del misterio de la vida y de la muerte. Los ciclos biológicos están regidos por "leyes" matemáticas; la resurrección de las semillas inspirará la resurrección de los cuerpos. La repetición que asegura la muerte, servirá para negarla. Porque en el origen era Uno —dirán los teóricos del simbolismo— los cuerpos conservarán el ritmo lunar que permite encontrar las correspondencias entre la voz, el andar, las formas, los colores, los movimientos, etc. Tránsito de equivalencias donde todas las gamas son isomórficas: gamas de colores, de formas, de vicios morales, etc. El arte simbólico es un pensamiento visual donde las series son posibles por la integración de la discontinuidad en lo continuo: ordenación, gradación sucesiva, dinamismo interno, polaridad, simetría de tensiones, nociones de conjunto.

(El sol brilla como el oro / el oro brilla como el sol / el ojo ve el sol / el sol es un ojo / el ojo es un sol.) El tránsito que es la vida juntará el nacimiento y la muerte, logrará la armonía entre los opuestos, encontrará las correspondencias. Porque lo contrario es el caos, el simbolismo quiere justificar la existencia de la palabra universo.

La operación de Freud será opuesta: las equivalencias simbólicas serán ligadas al cuerpo libidinal como recursos de la anulación de la diferencia. Las equivalencias y las síntesis, operaciones de las máscaras, serán para Freud una materia dada: el deseo, la alteridad, la spaltung—esto es lo impensable.

El artista será el personaje elegido por Freud: su statuto de director de escena lo convierte en un aliado, su pretensión de saber en un "paranoico".

El movimiento simbolista estaba en el "espíritu de la época" como la sombra del positivismo triunfante y Freud transformó esa sombra en el espejo donde se refractaba el efecto de la exclusión y la segregación. Los simbolistas supieron rechazar por igual a las bellas almas románticas como a los voyeristas del naturalismo: vivieron el desorden como el efecto de otro orden —el del lenguaje— y retrocedieron allí donde ese orden se mostraba como alteridad radical. El borde simbolista en-

cuentra su cierre en el espejo, del otro lado del espejo la escena del inconsciente será abierta por Freud.

Los dones del artista sólo pueden ser comprendidos en tanto don social, valor de intercambio en el que subyace un intercambio de valores cuyo efecto es la ilusión de una "profundidad" en la que una época se reconoce y la siguiente no. Si pudiese saber —dice Borges— cómo será leída esta página en el año 2000, sabría cómo será la literatura entonces.

La suma de los procesos de producción no explican el producto: el don artístico no es analizable, pero su fracaso sí. Así como la afasia permite comprender los dos ejes del lenguaje —según supo demostrar-lo R. Jakobson— las fallas del arte dejan entrever en los agujeros del tapiz, los beneficios de la creación. Cuando una época se niega a aceptar el don que se le propone, muestra también lo que está en juego en los dones que acepta con halago. ¿No se clasifican las "obras" como el "obrar", infiriendo intenciones que alimentan la moral querellante? Las acciones, como las obras, suelen justificarse por la intención.

Esta obstinada moralina en relación al arte —que cambia de signo, pero no de función— muestra que no se admira a los artistas por lo que "revelan", sino por lo que son capaces de ocultar. Por eso, es fácil encontrar intenciones aviesas en los que ocultan algo distinto —se ocultan de otra cosa— que sus ocasionales lectores. El don que se le pide al artista es que devuelva los dones que recibió de sus padres: el premio será llamar padre de sus obras, a los que saben ser buenos hijos de ella. Cuando Freud deja de lado el problema del "don" —alimentando la ilusión de autonomía, que niega con su propio análisis—sólo afirma que las determinaciones que hacen posible el arte son múltiples y que el psicoanálisis lleva hasta las últimas consecuencias la investigación de una de ellas.

Se trata del juego de una economía libidial donde la oposición represión/sublimación plantea el *suspenso* de una aventura pulsional que los *semejantes* al artista en cuestión toman como propia. Identificar un texto como bueno, es identificar(se) al mismo como igual.

Las figuras retóricas dominantes en cada época están determinadas por una incesante restitución narcisista, por una incalculable puesta en escena (verbal) de los emblemas e ideales de una época. Los deseos coartados en su fin, transformados por el "artista" en un proceso de sublimación promovido por la cultura misma, harán de la represión un triunfo del ideal. El artista (en el momento de la "vanguardia") amenaza con desnamalizar la represión: mediante esta operación logrará ser reconocido maturalizado a su vez. La ilusión del porvenir, es el único porvenir de la ilusión.

Se trata del arte "como esa iglesia interhumana, donde los hombres se adoran entre sí" ironiza Gombrowicz, mientras propone la vida como destrucción del templo invisible del reconocimiento: muecas, espideces, máscaras. Trivializar es erotizar en un juego de inmadurez que retarde —para siempre— la única máscara de la que nadie sabría escapar, la de la madurez. Todo el texto de Gombrowicz parece construido sobre el modelo de la investigación sexual infantil, ¿por qué los niños nacen por el culo, por qué las mujeres se embarazan por la boca, por qué el padre viola siempre a la madre, por qué la madre tiene un falo, por qué las niñas orinan sentadas?

El gesto de Jensen —al verse como quiere ser visto— le impedirá inventar (es decir, investigar en el sentido erótico de la fantasía): armará un bricolage con los elementos extraídos de la mitología grecorromana. Su personaje realiza una elección heterosexual de objeto —en determinadas condiciones— desde una posición homosexual: aquí hay que encontrar la génesis de las equivalencias simbólicas 19 que organizan el texto hasta el encuentro con la "mosca" en una cierta función de objeto a, en una cierta posición de fetiche, velo que testimonia la falta en el campo del Otro. En el bajorrelieve el fetiche aparece en una vertiente metonímica (articulado en una parte del cuerpo), mientras que en la "mosca" se transforma en metáfora —en sustitución de la falta— y en calidad de tal vuelve a grabarse en el cuerpo:hoyuelo:mosca (boca que tapar):beso. El lugar fragmentado logra simbolizarse en una restitución. Esto es lo que Jensen no puede crear (investigar) y lo que lo obliga al bricolage. Si cuando el sujeto sabe alguna cosa, ya hay una cosa perdida, la renuncia a la arqueología será la expulsión de esta pérdida que el saber testimonia y sustituye (sublimación). Por eso la alegoría será la figura dominante: en su sentido manifiesto aparece y no aparece (como el falo en el fetiche) el sentido figurado. 10

La alegoría siempre dará que interpretar —según el deseo— la denegación de una evidencia de la "percepción".

El origen de la alegoría será la interpretación moralizante que permite transformar el sentido "literal" de un texto, para darle un sentido "figurado": en la antigüedad, esta operación permitía adaptar la obra de

los clásicos a las necesidades de la "ética" imperante.²⁰ El bricolage de Jensen tiene como eje la alegoría que le permite extraer elementos de sistemas dispares y constituir un conjunto donde cada elemento encuentre su función original.²¹

Disparados desde el bajorrelieve (fetiche) los tres *sueños* de la novela serán los *enigmas* ficticios que la alegoría se propone, una vez que ha encontrado la "solución".

Porque Norberto cree que las cosas muertas están vivas, la vida misma le parece muerta: ha tomado la muerte de su padre en forma "literal", por eso Zoé le ayudará a encontrar el sentido "figurado" mediante una metáfora fallida donde se restituye el padre idealizado en su figura.

FETICHE

Zoología
Vida
Vida
Cuerpo

Imaginación
Presente
Femenino
Padre sol

Arqueología
Muerte
Espíritu
Razón
Pasado
Masculino
Padre Muerto

REDIVIVA ZOE GRADIVA Mars Gradivus

La "novela mítica", de cuyos pedazos extrae la novela su "material", reafirma el sentido figurado del texto: Urano (el firmamento) y Gea (la tierra) tienen dos hijos: Cronos (el tiempo) y Rea (Diosa de la tierra), de cuyo incesto nacen Ceres y Zeus (que castra a su padre Cronos, que devora a sus hijos); quienes por incesto engendrarán a Perséfone, raptada por el enamorado Hades y llevada al mundo de las tinieblas (Pompeya, ciudad tumba). Norberto invierte a Hermes —es decr, la figura equivalente de Hades— puesto que en vez de trasmitir en los sueños de los hombres los mensajes de las tinieblas, los recibe él mismo.

Lo reprimido de la "constelación" mítica —con cuyos restos se organiza la novela— será la relación de muerte y castración entre padre

Pero esto aparece ¿no "castra" el obsesivo al tiempo —Crotransformándolo en el espacio de un pasado, donde ninguna mertura es posible?

El incesto aparece desplazado, observado por Norberto en quienes hermanos: "Estaban abrazados y se besaban y Norberto reconocomo con sorpresa a los jóvenes de la noche anterior que le habían cautan buena impresión."

En una nota de 1911 Freud insinúa que el incesto con la hermana lo reprimido en Jensen, lo que resulta dudoso cuando se lo descumanifiesto.) En todo caso —siguiendo el desplazamiento al rela hermana parece heredar del padre un afecto que el padre de vuelve a captar en esa pasión común por la "ciencia".

Diversas alusiones mitológicas hacen vacilar la identidad mítica de Gradiva (¿griega o romana?) en una oscilación: Si va a la casa de Adonis es Afrodita —es decir, carente; lo que despierta los celos—, pertambién puede ser Atalanta. Al final —mediante un broche y una referencia a Ovidio— será identificada con Atalanta: mujer fálica que después de vencer a sus enamorados en una carrera, los mataba. Venus la transformó en leona (el amarillo y los dientes de Zoé).

El silencio y el saber —fantaseados como dos hermanos que se confunden en la muerte— le harán renunciar a la arqueología, ese emblema paterno "erotizado" por el retorno de lo reprimido: "Y su acompañante, la ciencia, parecía una vieja monja: sólo hablaba si le dirigían la palabra y él ya casi ni se acordaba cómo había que hablarle."

El lenguaje perdido se desplaza a Pompeya, la ciudad tumba: "Pero algo que surgía de ella misma hacía pensar que la muerte hablaba..."
El personaje siente que le falta algo, en Pompeya hay algo en que la muerte (padre) habla cuando sus emblemas (ciencia) callan. Norberto Hades, emisario de la muerte, intenta seducir a Zoé con una flor funeraria: Zoé (Perséfone) le pide una flor de la vida, triunfa sacándolo de las tinieblas. Pero el sol que la alberga —y que ella alberga — restituye el velo cuyo único agujero es tapado por la "mosca" (¡nada de hoyuelo, por gracioso que sea!).

Freud designa como círculo de representaciones el universo cerrado de Jensen, donde se intenta obturar —en un tramado de residuos la función deseante de la palabra mediante cristalizaciones estilísticas y temáticas. Pero la alegoría es una operación precaria de la censura, exige siempre nuevas reinversiones libidinales y termina por delatar a su autor. A Jensen le pasa con el texto lo mismo que a su personaje con el sexo femenino: no puede soportar la diferencia, sólo encuentra equivalencias. Pero si las deliberadas intrigas de la ambigüedad están en la génesis de la producción poética, los enigmas de sastre de la alegoría muestran a la perfección su fracaso. La censura no es la represión originaria, la alegoría no es la metáfora.

El trabajo de Freud, por sospechoso de generalidad que sea para los críticos, subvierte el problema de los géneros al cuestionar la demarcación que jerarquiza en lo imaginario las lecturas (prosa / poesía / ensayo) y nos permite interrogar esa demarcación que retorna, para nosotros, en la convivencia crítica / literatura.

El creador de un discurso sin lugar produjo esa otra escena que viene a excentrar todos los lugares: el saber de la gradiva en Freud plantea una cierta subversión que, en el límite, funda esa posibilidad que Derrida enuncia cuando —entre el saber y la poesía— nos evoca "huellas de huellas, diferencias de diferencias, en el decurso infinito del ser".²²

Saber de la muerte, quizás habría que ver —con Pontalis— al psicoanálisis como la pulsión de muerte del saber.

1974

Referencias

Freud: Epistolario. Ed. B. N.

Freud: Introducción al Narcisismo. Ed. B. N.

Freud: Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descripto. O. C. Ed. B. N.

Octave Mannoni: Freud, el descubrimiento del inconsciente. Ed. Galerna.

Kofman, Sara: El nacimiento del arte. Ed. Siglo XXI.

J. B. Pontalis: El problema del inconsciente en M. Ponty. (Cuad. de Psicología), Ed. Caudex.

Freud: Análisis de un caso de neurosis obsesiva. O. C. Ed. B. N.

Freud: Teorías sexuales de los niños. O. C. Ed. B. N. Freud: El fetichismo. O. C. Ed. B. N.

Freud: La cabeza de la medusa. O. C. Ed. B. N.

Freud: La negación. O. C. Ed. B. N.

Lévi-Strauss: Lo crudo y lo cocido. Ed. F. C. E.

Freud: El delirio y los sueños en La Gradiva, de W. Jensen. O. C. Ed. B. N.

Lacan: El mito individual del neurótico. Ed. Cuadernos S. Freud 2/3. Leclaire: "El obsesivo y su deseo". Rev. Argentina de Psicología, Nº 13/14.

Rosolato: "Función del padre y creaciones culturales". Rev. Argentina Psi. 8.

Freud: Autobiografía. O. C. Ed. B. N.

Freud: Moisés y la religión monoteísta. O. C. Ed. B. N.

Freud: Sobre la transmutación de los instintos y especialmente del ero tismo anal. O. C. Ed. B. N.

Heinrich Lausberg: Manual de retórica literaria. Ed. Paidós. G. Genette: Estructralismo y crítica literaria. Ed. Paidós.

Derrida: De la gramatología. Ed. Siglo XXI. Deleuze: Diferencia y repetición. Anagrama.

Deborah Fleischer LECTURAS SOBRE EL SUICIDIO MELANCÓLICO

La muerte no es abordable más que por un acto. Aun para que sea logrado, es preciso que alguien se suicide sabiendo que eso es un acto, lo que sólo sucede muy raramente.

> J. LACAN. R. S. I. (18/2/75) Seminario Inédito

El siguiente desarrollo intenta dar cuenta del estatuto del suicidio melancólico en la obra de Lacan.

F

En el momento de la pregunta —¿qué me quiere el Otro?, Lacan ha explicado que es en el punto de carencia del Otro, donde el sujeto ofrece al deseo parental su desaparición como respuesta. Es por la estructura discontinua del significante que se puede preguntar —¿Qué me quiere? Es ahí, en los intervalos del discurso del Otro donde el sujeto aprehende su deseo.¹

Este suicidio, que podríamos llamar estructural, le permitió decir a Lacan, que la acción del significante provoca un sujeto entre dos muertes. Muerte que viene después de la vida, exterior al sujeto hablante, dado que el significante se sostiene justamente en él, pero para el sujeto hablante esta muerte es también algo interior, puesto que está instalada en la experiencia de la palabra. Es así, que dirá en *Encore*, que los que hablan no son cualesquiera, son seres a los que estamos habituados a calificar de vivientes, y tal vez resulte muy difícil excluir de los que hablan la dimensión de la vida, pero nos percatamos de inmediato de que esta dimensión introduce a la vez la muerte, y que de ello

cual puede definirse la vida, a saber, la reproducción de un cuerpo, puede ella misma designarse ni como vida ni como muerte, ya que como tal en tanto sexuada, entraña a ambas: vida y muerte.

Lo dicho hasta aquí introduce el tema. Eric Laurent en una visita la entonces Biblioteca Internacional de Psicoanálisis dijo: "No se podría decir en principio que en el fin del análisis se trata de aislar un depuro. El deseo puro es la melancolía. No tiene que ver con la vida no con la inmortalización del deseo. Hay que hacer compatible ese deseo con lo vivo. La carne goza cuando se conecta la biología con el deseo. Ahí se produce nuestro campo."

Planteo entonces que en la afánisis, el sujeto se manifiesta en el movimiento de desaparición llamado por Lacan, letal. La ausencia de anfánisis, la holofrase o solidificación, hacen serie con el fenómeno psicosomático, la debilidad mental y la psicosis. La melancolía es ubicada como un tipo de psicosis, estableciéndose, de esta manera, una relación con la neurosis obsesiva. (No hay discurso obsesivo —no hay psicosis que la paranoia.) Este lazo entre melancolía y neurosis obsesiva es explítico en Freud, quien lo toma de Abraham.

II

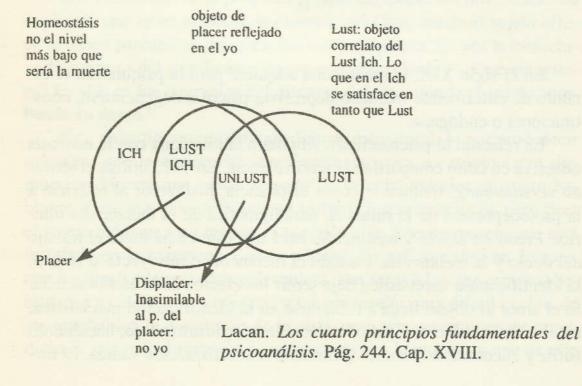
En el siglo XIX, la melancolía adquiere para la psiquiatría, el estatuto de enfermedad maníaco-depresiva, psicosis degenerativa, constitucional o endógena.

En relación al psicoanálisis, Abraham la relaciona con la neurosis obsesiva en tanto compartían la ambivalencia. En 1923 utiliza el térmito verstimmung, traducible como disonancia, malhumor al referirse a protodepresión de la infancia, paradigmática de la melancolía ulterior. Freud en Duelo y melancolía hará una diferencia entre el trabajo del duelo y la melancolía. Cuando el melancólico introyecta al objeto, la identificación narcisística deja sentir los efectos de la ambivalencia. Si el amor al objeto llega a refugiarse en la identificación narcisística, recae sobre el objeto, el odio, calumniándolo, insultándolo, haciéndolo sufrir y encontrando en ese sufrimiento una satisfacción sádica. El tor-

mento, indudablemente placentero que el melancólico se inflige a sí mismo, significa análogamente a los fenómenos correspondientes a la neurosis obsesiva, la satisfacción de tendencias sádicas y del odio dirigido a un objeto, pero retraídas al yo por el propio sujeto.

Lo que Freud señala de característico en la melancolía es que el melancólico sabe a quién ha perdido pero no que ha perdido (diferenciando, el quién del qué, el objeto de amor del objeto de la pulsión). No es el objeto del amor quien cae sobre el yo, sino su sombra, designando así un a sin maquillaje. No hay vergüenza por el autorreproche. La neurosis obsesiva y la melancolía comparten así la pérdida del objeto y la ambivalencia y se diferencian por el tipo de objeto y porque para Freud lo característico de la melancolía es la regresión que por un lado vuelve a la identificación y por el otro al sadismo. El sadismo es aquí la muerte de algún otro.

El odio aparece en Las pulsiones y sus destinos ligado al yo de placer purificado, el yo percibe así, como hostiles las partes del mundo que no puede incorporar, acogiendo los objetos que la economía narcisista le permite absorber y volviendo a cerrarse, percibiendo entonces como hostil lo que le es extraño. Lo no incorporado queda en relación a lo odiado. Los efectos unificantes de la libido no alcanzan para dominar un reducto último al que se acoge cierto real, un resto inalienable, motivo de rechazo y odio.



Si el melancólico no puede soportar la pérdida del objeto, la muerme del otro, no es sino porque ese otro no es sino él mismo. La melandice Masotta en El modelo pulsional, es el intento fallido de reducir el reducto. El otro como cuerpo extraño, en la enfermdad melanmolica, permanece como inalienablemente otro.

Serge Cottet estableció en el III Encuentro del Campo Freudiano

serie: Un agujero en el Otro, dolor, inhibición, depresión.

Las depresiones las dividirá en neuróticas, psicóticas y la del fin del análisis. La depresión psicótica es la melancolía. Psicosis que pone relieve la impotencia del fantasma para constituirse. Hay disolución del i(a) que hace aparecer al objeto en su crudeza, al desnudo.

III

Las referencias en la obra de Lacan al suicidio melancólico son las siguientes:

En Televisión, Lacan se refiere a las depresiones como la forma de ceder ante el deseo, mientras atribuye el suicidio a la manía. Cito: "Y lo que resulta por poco que esa cobardía de ser deshecho del inconsciente vaya a la psicosis, es el retorno en lo real de lo que es rechazado, del lenguaje, es por la excitación maníaca que ese retorno se hace mortal."

Al concluir el Seminario La angustia (inédito), después de extenderse sobre la neurosis obsesiva dirá: "El problema del duelo es el mantenimiento de los vínculos por donde el deseo está suspendido del i(a), por el cual todo amor, en tanto este término implica la dimensión idealizada, está expresado narcisísticamente. Y esto constituye la diferencia de lo que sucede con la manía y con la melancolía. Si no distinguimos el objeto i(a) del a, no podemos concebir lo que Freud recuerda y articula en la misma nota 8 (se refiere a Inhibición, síntoma y angustia), así como lo hace en el bien conocido artículo Duelo y melancolía, en el que indica la diferencia entre ambos términos.

"Recuérdese el pasaje donde después de haberse embarcado en la noción de retorno, de reversión de libido pretendidamente objetal, sobre el yo propio del sujeto, Freud confiesa: es evidente que en la melancolía este proceso no culmina (lo dice el propio Freud), el objeto su-

pera su dirección y es él el que triunfa."

Lacan acentúa así la diferencia del "a" con el i(a) e indica que en la manía no funciona el a, no sólo se lo desconoce. "Es aquello por lo que el sujeto ya no es lastrado (lesté) por ningún "a" que a veces sin ninguna posibilidad de libertad, lo entrega a la metonimia infinita, lúdica, pura de la cadena significante."

Tenemos entonces en el ciclo duelo/deseo la referencia al Ideal del Yo que tiene la función en tanto significante de la identificación primordial (recordar que estamos a la altura de la enseñanza de Lacan del Seminario *La angustia*) de simbolizar este agujero (-O) como falta para el sujeto y estando radicalmente separado de él.

En Hamlet, Lacan hará algunas reformulaciones interesantes, al hablar del duelo. Dirá que en la forclusión hay una falla en lo simbólico, en el duelo un agujero en lo real, falta alguien en lo real ahí donde en la psicosis falta un significante en lo simbólico. Hay duelo cuando desaparece alguien cuya falta colmábamos. Es así que en Matemas I en el texto "Producir al sujeto" J.-A. Miller lo nombra como lo decisivo que fue el sujeto para el Otro en su erección de ser vivo.

Siendo lo real pleno por naturaleza, para hablar de agujero en lo real es necesario introducir la dimensión de lo simbólico. Es por eso que Lacan designa como vida el agujero en lo real para interrogar mediante el nudo borromeo la estructura necesitada por Freud del lado de la muerte.²

Hay una moción que regula este movimiento, que es imaginaria. Si ésta fracasa, ante la falla de la imagen, el suicidio ¿sería un intento restitutivo, al devolver al cuerpo los límites donde puede hacer imagen?

Si i(a) se corre deja al "a" al descubierto, fallando la función reguladora del fantasma, ya que ese "a" es el deseo puro, ahí donde el sujeto no encuentra nada para identificarse.

En el fantasma sadeano se afirma el carácter indestructible del Otro. El neurótico obsesivo con su demanda de muerte hace de la muerte un acto fallido, el fantasma funciona y exige la destrucción del deseo del Otro. En la melancolía en cambio, al Otro le falta el agujero y eso sin apelación. No hay llamado como lo hay en el suicidio neurótico.

Es en la Conferencia de Ginebra donde Lacan habla del suicidio de los hijos no deseados. Al Otro le falta el agujero, el sujeto se libera de la cadena significante (a diferencia de la neurosis. Recordar el Niederkommen de la joven homosexual), ya no se hace representar ahí y escapa a toda inscripción. El significante ha perdido la batalla. Se tra-

entonces en la melancolía de un deseo no ligado a la cadena significante. No hay distancia entre S y a, más bien se puede escribir S equivalente a a (S-a), deseo inmortal que resiste más allá de toda vida.

El suicidio melancólico entonces no es un acto. Es una certidumde goce cuando el significante ha perdido la batalla ante el duelo posible.

Bibliografía

Lacan, J.: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.

Lacan, J.: R. S. I. (Sem. inédito.)

UN IDIOMA DE LOS LACANIANOS Entrevista con Jorge Baños Orellana

ANAMORFOSIS: En la obertura a la recopilación de los Escritos, Jacques Lacan escribe algo que se ajustaría al intento de este cuestionario, cuando comenta cómo se reimprime la frase "El estilo es el hombre...", a la que agrega "...porque el hombre ya no es una referencia tan segura". Antes que cualquier humanismo parece preferir el hecho que cuando hablamos nuestro mensaje vuelve en forma invertida, incluso las publicaciones provocan tal efecto. Para introducirnos al tema de su libro y a un intercambio quisiéramos, y es Lacan quien lo escribe: "propiciar un poco más de reflexión. No sólo porque se gusta allí otro estilo que prefigura lo mejor de nuestros reportajes bufonescos sino por devolver la expresión misma a un contexto de impertinencia en que el huésped no le cede en nada a su visitante". Así también comentábamos que este texto tuvo un efecto interesante entre los psicoanalistas, quizás también para Ud. y para aquellos que participaron en las razones de su publicación. Nos preguntamos entonces cuál fue su idea original y las transformaciones posteriores a su resonancia.

J. B. O.: Veo que, para entrar en tema, usted está parodiando nuestros hábitos de citar copiosamente a Lacan como si se tratara de una palabra insuperable. Permítame unirme al juego y contestarle que "yo sólo" escribí El idioma de los lacanianos, en obvia alusión al "Yo fundo, tan solo como siempre lo estuve" con que Lacan abrió la EFP. Pero sería una desproporción usar tanto bronce para contar que, por motivos elementales de ética y credibilidad, yo tuve que renunciar provisioramente a la decisión de adherirme orgánicamente al lacanismo hasta tanto este libro no estuviera concluido y publicado; puesto que, de otra manera, mis posibilidades de objeción y de ejemplificación se hubiesen visto muy enredadas en lealtades a una u otra agrupación. Ahora bien, esta excusión metódica no impidió (en realidad fue lo contrario) presentar en las principales instituciones lacanianas casi todo el material que terminé reuniendo en el libro. Esas confrontaciones, nada solitarias, fueron pruebas de fuego que me animaron a seguir adelante;

maque siempre intervine allí en carácter de invitado o de participante independiente.

La idea directriz fue estudiar, sin hacer de la cuestión un blanco de mailes ironías ni objeto de una defensa militante, la primera dificultad se le presenta al lector de la prosa de Lacan y de la de los lacaniael hermetismo de su estilo. Estoy lejos de pensar que este umbral estilo constituya el único o el principal obstáculo; pero es un tema meómodo para la docencia lacaniana. La mayor parte de sus programas mentan, afortunadamente, con la previsión de llamar a matemáticos paque expliquen paso a paso las superficies topológicas, o a rabinos paque hablen del Nombre; en cambio, asumen como un hecho consumado que los aprendices del psicoanálisis, y aún los analistas en ejercimo, resolverán a solas la lectura del barroquismo más alzado de los páafos de Lacan. Se trata de una malentendida urbanidad que, con la exde no ofender la "oreja" del auditorio, viene perdiendo muchos candidatos (y no necesariamente los peores). Abandonados en medio de la oscuridad, algunos de ellos se retiran abatidos, seguros de que nunca adivinarán la solución; mientras que otros abandonan triunfantes, en el convencimiento de que la oscuridad del enunciado lacaniano es la demostración anticipada de la inconsistencia teórica de su concepción.

Como es una cuestión tan intratable, me reconforta mucho que el bro haya sido bienvenido por distintos sectores; pero quisiera destacar el respaldo que El idioma de los lacanianos recibió de parte de dos personalidades del movimiento con las que yo no había tenido trato previo. Me refiero a Germán García, que cuando acabó de leerlo se tomó la molestia de comunicarse conmigo y de ofrecerme una presentación en el Centro Descartes. Y, en segundo lugar, a Jacques-Alain Miller, que en su última visita a Buenos Aires recomendó públicamente su lectura, pese a que algunas páginas pudo haberlas sentido impiadosas.

ANAMORFOSIS: Usted demuestra en su libro que a partir de cómo se puntúe la obra de Lacan nos encontramos con distintas políticas del decir. La primera cuestión se refiere a cómo localizar un decir, si sirven tanto las categorías de la semiótica (su libro aparece inscripto en acolección de estudios sobre lenguajes contemporáneos) como las de los cuatro discursos ya que no parecen superponibles.

La segunda la situaríamos en relación al uso de enunciados de Lacan, por ejemplo la diferencia entre sus seminarios y sus escritos en La construcción de un interlocutor (que para su seminario eran tanto sus analizantes como sus amigos y no tanto de la cultura francesa de ese momento) adecuado al discurso analítico. ¿Acaso el hermetismo fuese el apropiado a esa frase dicha en la televisión francesa: "Hablo a los analistas supuestos"?

J. B. O.: El intento de dar cuenta de los pliegues y de justificar las razones del estilo de Lacan y de los lacanianos choca, todavía hoy, con un estado desalentador de la teoría psicoanalítica. Ocurre que antes de llegar al momento de las interpretaciones, el estudio del "idioma" lacaniano debe atravesar por el momento disciplinario del análisis que es la descripción, y es aquí donde un se encuentra en dificultades. Se siente la falta de herramientas para distinguir el discurso de Lacan de los otros modos de hablar del psicoanálisis, y tanto más cuando hace falta llevar adelante distinciones más sutiles, pero no menos urgentes, como las que separan el estilo de Lacan del nuestro (el de los lacanianos) o las que revelan las diferencias que se imponen entre nosotros mismos. Es cierto que, tanto en Lacan como en una extensa bibliografía lacaniana, hay muchas consideraciones, nunca antes hechas en psicoanálisis, acerca del estilo (a propósito de su relación con el sujeto, con el objeto o con el cuerpo); pero siempre es el Estilo en singular, mientras que mi pregunta se dirige a los estilos como sistema de diferencias. En otro terreno, se encuentran páginas igualmente decisivas acerca de la palabra, del lenguaje o de la voz; pero, de nuevo, demasiado generales para decidir v.gr. de qué lado apostar en la lucha entre el establecimiento y la transcripción crítica (las dos técnicas que se enfrentaron en los años ochenta para hacerse cargo de la transposición de los seminarios de Lacan). Con respecto a los cuatro discursos, que usted menciona, el problema es similar: son clave para otras cuestiones y ajenos a la que me ocupaba. En todo caso, encontré más sugerencia en otros desarrollos más tempranos de Lacan, como Situación del psicoanálisis y formacion del psicoanalista en 1956.

Este impasse hizo que me dirigiera hacia desarrollos de la semiótica del discurso, de la lógica y de la epistemología, de las que importé, con algunas modificaciones, pinzas y grillas para tener con qué tomar y desde dónde registrar un dilema tan lacaniano. No creo haber cometido así ninguna herejía; el mismo Lacan autoriza semejantes maniobras: en su momento, él cedió la palabra a Jean Hyppolite, a Pierre Soury, a François Récanati y buscó la presencia de Philippe Sollers entre sus concurrentes y no por eso su seminario dejó de ser psicoanalítico.

De modo que (primera cuestión) para mí no representa una crisis de identidad profesional ni teórica, sino un orgullo como psicoanalista, que lo que escribí acerca del "idioma" de los lacanianos merezca induirse en la colección dirigida por O. Steimberg y O. Traversa, lo más calificado de la semiótica local. Y (segunda cuestión) coincido con used en que más que adecuándose, Lacan iba construyendo a su interlocutor; de allí que, al término de su enseñanza, pasaron a ser muy distintos los requisitos que tenemos que reunir los analistas para ponernos a la altura de lo que "se supone" de nosotros.

Anamorfosis: La inclusión de Alicia Páez como discutidora en la stima parte del libro, introduce al lector que Ud. llama "ideal", que ejerce además de una torsión necesaria, la sospecha: no se confíe tante en el lector. Pero también una pregunta: ¿Es ésta una obra dominada por el tema que trata o bien el interés del autor que se esfuerza en decir algo que hoy los psicoanalistas no alcanzan a escuchar o leer? Por otra parte el libro está escrito en forma novelada, con determinado modo de tratar anécdotas y rencillas, sin embargo recupera el mentaje de Oscar Masotta y otro más actual de J.-A. Miller sobre el ejercicio de la disciplina del comentario.

- J. B. O.: El término "lector ideal" tiene allí por lo menos dos sentidos.
- (1) En primer lugar, cuando digo que Alicia Páez, filósofa del lenguaje y epistemóloga, es la lectora ideal estoy haciendo un cumplido, gradeciendo que ella haya tomado con seriedad tanto mi forma de apelar al concepto de "ciencia normal" de Kuhn (en el curso de mi exposición en el Círculo Buenos Aires de semiótica), como por su pacienta para responder, con igual cuidado, mis ocurrencias (surgidas en el medio del debate) acerca de Hayden White o de Fray Gerundio de Campazas.
- (2) En segundo lugar, el "lector-ideal" es una figura abstracta a la propongo otra, que llamo "lector-normal", buscando introducir una ensión en el interior del concepto, merecidamente exitoso, de "lector-modelo" de Umberto Eco. La idea de "lector-normal" (con sus connociones vulgares y kuhnianas) me parece de provecho para discutir esticas de la difusión y de primera enseñanza, así como para regular posible disciplina del comentario entre analistas.

Por otro lado, su pregunta toca un punto muy delicado de la composición de mi libro. Es, en efecto, inusual el número de anécdotas y redecillas que recoge El idioma de los lacanianos para ocuparse de

cuestiones teóricas que, a primera vista, parecerían llevarse mejor con los más altos niveles de abstracción. No voy a ocultarle mi cálculo al recurso de la ilustración y al placer de la lectura; pero sería desacertado calificarlo (cosa que usted no hace) de montaje puramente imaginario. Sucede que, como usted seguramente habrá contabilizado, estos relatos picantes nunca vienen solos, sino de a pares o, eventualmente, en haces de oposiciones alternadas: la historia de Thuillier no se entiende sin la respuesta de Pontalis, ni la respuesta de Pontalis cierra su sentido para el libro hasta que no llega la visita de Althusser, y así continúa. Y es que su encarnadura anecdótica está suspendida de los hilos de una de las lecciones recuperables del estructuralismo: que nunca hay que definir cosa alguna (fonemas, significantes, discursos, conceptos teóricos, etc.) predicando su presunta esencia; sino constatando únicamente aquello que la marca en el juego de diferencias que mantiene con otras. Si me pidieran un aval, recordaría que, en 1985, J.-A. Miller subrayó la pertinencia de este antisustancialismo para un psicoanálisis que se diga lacaniano.

ANAMORFOSIS: La denuncia de la modalidad kitsch y de su uso en el reclutamiento, es lo que permitiría hablar de un idioma de los lacanianos, un diagnóstico de situación acertado aunque triste. Se trata, a nuestro entender, de un efecto particularmente masivo en el Río de la Plata en los años ochenta, primavera universitaria del lacanismo, que se detendría a partir de una Escuela que implemente el cartel y el pase como nuevos modos de articular enseñanza y transmisión del psicoanálisis. Tal vez optimistas le preguntamos sobre esta actualidad y su porvenir.

J. B. O.: Sí, me parece que su apreciación es algo optimista para juzgar nuestra actualidad. Hace unas semanas tuve la ocasión de hojear el último cuadernillo de los cursos de posgrado de la UBA y allí me encontré no ya con la primavera, sino en el verano universitario del lacanismo. Pero seré sincero: tengo esperanzas de que nunca llegue el otoño... La entrada de Lacan a la universidad es un hecho que, evidentemente, complejizó la transmisión; pero, si hacemos cuentas, creo que hay que aceptarla como auspiciosa para el reclutamiento de las escuelas de filiación lacaniana. Sin dejar de notar posibles competencias, no veo que hay que acentuar el enfrentamiento Universidad o Escuela: al leer la lista de los encargados de estos cursos, se advierte que, en su mayoría, son miembros de alguna de las

escuelas: de allí traen su nombre y no veo por qué no esperar que en ellas fijen su imán.

Admito que uno podría ser tentado por una nostalgia de lo no vivido, y lamentar no haber participado en la aurora de la fundación (no somos un grupito de iniciados que nos regalamos anillos en Viena, ni los veinte franceses que escuchan, en el edificio de la capilla de un hostal, a un Lacan de cincuenta y cinco años). Pero renegar de nuestras circunstancias y ensayar gestos de otro tiempo sería la bancarrota. Estamos en otra época, en la de la reconquista del campo freudiano, en la que el lacanismo será masivo o no será.

Hablemos, entonces, sin tapujos de "reclutamiento" y pasemos al Kitsch, que está en el corazón del problema de cómo las buenas aspiraciones a un número mayor de novicios pueden hacer descuidar los riestos del aplastamiento gregario. Pero hagamos previamente algunas aclaraciones para el lector que no conoce mi libro.

Brevemente, el "idioma" lacaniano funcionaría como un idiolecto con cuatro desinencias (la neoclásica, la épica y la de resolución de enigmas y la kitsch). Identifico la versión kitsch con el lacanismo simplificador de los manuales; con el que se conforma con hacer pasar el estadio del espejo por una fase de la psicogenésis del niño y el registro de lo imaginario por el mundo analógico del dibujo. Sus tácticas son las de la didáctica del sencillismo y de allí deriva su eficacia reclutadora y su alto precio en el mediano plazo. Es eficaz por su decisión de hablar de Lacan sin emplear la jerga que el principiante nunca entenderá. Es costosa porque posterga la dificultad y hasta puede llegar a hacer pasar sus fábulas por suficientes, desalentando el paso a la lectura directa de la obra de Lacan.

¿Cómo relevar el Kitsch por una modalidad más estricta y, aún así, adecuada al reclutamiento y a las primeras etapas de la enseñanza? Es un tema para discutir. Es probable que el dispositivo del cartel, con sus momentos de "descompletamiento", sea una condición necesaria para el exorcismo del Kitsch; pero lo que ya parece seguro es que la cartelización no es la condición automática y suficiente para conseguirlo. Usted convendrá que no toma mucho tiempo encontrarse, en cualquier jornada de carteles, con los cantos de sirenas del Kitsch.

ANAMORFOSIS: Por lo dicho, en su libro hay una interpretación de la situación del psicoanálisis en la Argentina, es interesante notar la frase "paradigma lacaniano" donde se pregunta sólo lo que se puede

responder. La reducción del malentendido al lenguaje formal, la protesta por la vulgarización y el anhelo de purismo conducen a una sola salida, algo así como "no hablemos más de ello", nos parece pertinente entonces plantear una tensión entre lo que Ud. llama "la jerga de los cuadros intermedios" y "la irreductibilidad de las figuras de la retórica" en los textos de Lacan. Esto aparece en la mitad de su libro, pág. 217; ¿podría aclararnos un pocos más estos tópicos?

J. B. O.: ¡Me merezco que me exijan aclaraciones sobre la página 217! Y podría decir otro tanto de mucho de lo que va de las páginas 215 a la 220. Explico primero el motivo de este bolsón de oscuridad y

luego paso a contestar la pregunta.

1) La oscuridad de esas cinco páginas obedece a la aplicación de un ejercicio que pretendo inspirado en el epígrafe de Roland Barthes que abre *El idioma de los lacanianos* ("El Texto es ese espacio social que no deja bajo protección a ningún lenguaje exterior a él, ni deja a ningún sujeto de la enunciación en situación de poder ser juez, maestro, analista, confesor, descifrador: la teoría del Texto tan sólo puede coincidir con una práctica de la escritura.").

Dicho ejercicio (nada secreto, puesto que viene anunciado en la presentación de los correspondientes capítulos) consiste en actualizar en la propia escritura eso de lo que se está escribiendo. Me explico, en el capítulo La reacción neoclásica aparecen exabruptos característicos de la crítica antibarroca del siglo XVIII; en El Kitsch de los reclutadores, ilustraciones de fábulas infantiles, y en unas pocas páginas (de las 215 a la 220) de La jerga de los cuadros intermedios se reconocen características de esta misma jerga, destacándose la que, a mi entender, es la principal; que no sería la del uso de neologismos difíciles de entender, sino la del exceso del sobreentendido (de sobreentendidos conceptuales, pero también gramaticales).

2) El problema es qué le decimos a aquellos que están haciendo sus primeros contactos con los párrafos de referencias condensadas y de sobreentendidos, de sintaxis encabalgadas y de elisiones de la prosa de Lacan y de nuestras jergas. Una posibilidad, que sigue siendo la más corriente, es no decirles nada en particular; alentando, de esta manera, la deserción o, peor aún, la rumiación de las citas como si se tratara de un mantra. Otra posibilidad es la traducción al sencillismo kitsch, lo que lleva a la jibarización de la doctrina como a una dependencia de nunca acabar con el maestro traductor. ¿Queda otra alternativa? Sí, la

que llevan adelante algunos autores que están ensayando, desde hace unos pocos años, otro estilo de mediación, al que le doy el nombre de glosa", en el sentido de los comentarios al margen del texto que se incorporaban en los códices. Los glosadores son suficientemente claros como para ser legibles a la primera lectura y suficientemente informados y concentrados como para no renunciar a la complejidad de la argumentación y del contexto. Practicar la glosa sería, por ejemplo, comentar un seminario de lectura del Seminario 17 (El reverso del psicoanálisis) proyectando La Chinoise de Godard. En el libro menciono ciertos ejemplos laterales, como los trabajos de Dámaso Alonso con Góngora y de Gifford con Joyce.

Pero no está allí toda la solución... es justamente al término de la presentación elogiosa a los glosadores que aparece la cuestión de la irreductibilidad de la retórica de Lacan", que es una advertencia proposiciones de Lacan que no sólo están dichas en su estilo, sino dichas a través de su estilo; de allí que el pasaje a la legibilidad de la plosa siempre corra el riesgo (más allá de los cuidados que tome) de dejar un resto indomable, indecible o, en otras palabras, irreductible. Lo que se dice a través de la forma hermética en sí misma, cae al resoluciones su dificultad. De allí mi insistencia en describir el trabajo de Lacan también como arte poética.

ANAMORFOSIS: Para finalizar, podríamos interesar a nuestros lectores no sólo en lo que hay sino en lo que vendrá; ¿nos podría adelatar alguna publicación futura, en la que se encuentre trabajando...?

J. B. O.: Estoy en medio de la redacción de un nuevo libro que probablemente se titulará El Joyce de Lacan: elogio de la falsificación de casos clínicos. Es una vuelta a pensar el estilo de Lacan; pero esta privilegiando una sola característica, ciertamente polémica, que es del recurso a la fabulación.

No es un secreto, pero tampoco es un tópico del que se hable con ranquilidad, que Lacan retocaba y construía casos clínicos a los fines de la enseñanza. Al elegir este tema, podría parecer que busco manchar la fama del Lacan clínico; sin embargo, de lo que se trata es de elogiar, presentar con el mayor detalle, una de las maniobras más geniales e momprendidas del Lacan teórico. Y creo que se ha vuelto necesario ocuparse de la cuestión porque la pereza y la moralina escotomizan,

con alguna frecuencia, este rasgo de su estilo, dando ocasión a las lecturas más tristes del lacanismo.

El asunto podría relacionarse con las impugnaciones hechas a Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci. Como todo el mundo sabe, se ha probado que, desde el punto de vista de la documentación historiográfica y filológica, este libro de Freud es disparatado: que toma de punto de apoyo una mala traducción, etcétera. Sin embargo, también se conoce que esta objeción no invalida el lugar que Un recuerdo... merece dentro de la teoría analítica: allí se esboza nada menos que la cuestión del narcisismo y de la madre fálica. A mi entender, con Lacan ocurre a veces lo mismo, excepto que él tenía pleno conocimiento de que empleaba datos incorrectos o inventados. Es una técnica muy sutil y riesgosa, en la que la conclusión no pretende ninguna garantía de sus "premisas". En El Joyce de Lacan tomaré varios ejemplos de estos episodios, pero el centro de la demostración estará en el Seminario 23, que toma la obra de Joyce como excusa argumentativa. Parto de un par de exposiciones que presenté en 1991 y 1993; pero tengo mucho en suspenso, y una buena parte de mis hipótesis dependen de lo que encuentre, en mis vacaciones, en los Archivos James Joyce de la Universidad de Buffalo.

ANAMORFOSIS: Muchas gracias.

Las preguntas fueron realizadas por escrito por Leonardo Vera y Enrique Acuña, para la Revista Anamorfosis. Buenos Aires, 21 de septiembre de 1995.

Silvia Geller REPETICIÓN E IDENTIFICACIÓN

¿En qué medida el problema de la repetición se toca con el problema de la identificación y de la interpretación en psicoanálisis? ¿A qué apunta en un psicoanálisis si no es precisamente la repetición? ¿Cuál a orientación que procura Jacques Lacan cuando ubica a la repetición como un concepto fundamental del psicoanálisis? Y, ¿por qué, o mejor dicho, de qué modo queda ligado al concepto de inconsciente?

Si tomamos en cuenta la tesis de Jacques Lacan sobre el inconsciente estructurado como un lenguaje, podemos ubicar, en primer lugar, sin detenernos demasiado, el modo en que la cadena significante operes decir bajo el modo de una insistencia: la cadena significante que ubicamos en el campo de lo simbólico. El paciente habla, el analizante presenta sus dichos, y es en este hilo que ubicamos una dirección que pasa por el encadenamiento de sus repeticiones. El analizante habla mempre de lo mismo. En este punto la intervención del analista apunta que algo nuevo se produzca, en el sentido de que el sistema de referencias habituales en las que el sujeto se representa adquieran significaciones más livianas. La diacronía de las repeticiones inconscientes pueden verse interrumpidas por lo que sincrónicamente produce un corte, dando lugar así a un relanzamiento de la cadena significante.

Freud dice en Más allá del Principio del Placer lo siguiente: "El psicoanálisis era sobre todo un arte de interpretación". ¿Por qué cuancon Freud se topa con la compulsión de repetición realiza semejante firmación?, ¿en qué punto la interpretación le resultó insuficiente a Freud cuando se topó con el campo del goce?

Si tomamos el primer apartado de *El Seminario XI*, podemos leer su título "El inconsciente y la repetición". Se podría decir que desde este momento el concepto de repetición modifica de algún modo el mismo concepto de inconsciente. Por esta razón se hace evidente que el problema que se le presenta a Freud y que retoma explícitamente Lacan, es el problema de la causa. En 1920² Freud señala una serie de situaciones clínicas que revelan una tendencia de los neuróticos a repe-

tir en transferencia situaciones displacenteras. Y que esto se debe a la acción de pulsiones destinadas a conducir a la satisfacción, porque hay una compulsión que las lleva a eso. Es muy interesante seguir cómo, en el párrafo siguiente³, estas situaciones parecen ser reveladoras de "un destino" que las persigue, como algo inefable de lo cual el sujeto no puede sustraerse, situaciones que no pueden ser evitadas, que se le presentan al neurótico una y otra vez. Y que el "psicoanálisis juzgó desde el comienzo que ese destino fatal era autoinducido y determinado por influjos de la temprana infancia"⁴. Este "eterno retorno de lo igual" así define Freud a la compulsión de repetición —tomando como referencia esa vuelta de Nietzsche—, a la vez se articula con el rasgo de carácter, como lo que permanece igual.

Freud toma el ejemplo siguiente: Tancredo⁵ da muerte a su amada, sin saberlo, puesto que ella lo había desafiado vestida con la armadura de un caballero enemigo. Una vez sepultada, él se interna en un bosque encantado aterrorizando a su enemigo. Hiende un árbol con su espada, del que mana sangre y la voz de Clorinda. Su alma había quedado allí aprisionada y es entonces que recibe el reproche de haber herido nuevamente a su amada. Me parece un bello ejemplo y muy revelador de este destino fatal ubicable, a esta altura, por qué no, como una marca de goce.

Lacan señala al comienzo de El Seminario, El reverso del psicoanálisis⁶, que la repetición es lo característico de la pulsión, en tanto la tendencia a lo inanimado hace que la vida tome siempre los mismos caminos. Camino conocido que Lacan le pone el nombre de "saber ancestral". "Es el saber el que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce". ¿Qué es lo que permite un desvío respecto de este camino hacia la muerte que "no es nada más que lo que llamamos goce"? ¿Qué es entonces lo que produce una torsión en esta pendiente inevitable? ¿Cómo entender que si el camino de lo igual, el "camino conocido", lleva el nombre de un saber ancestral que hace que la vida se detenga en un límite frente al goce, cómo ubicamos entonces al saber analítico, aquel que se produce en un análisis?

Si hay una precisión que me interesa destacar es la diferencia radical que introduce la repetición en la clínica. De algún modo podríamos decir que la clínica freudiana ha sido entendida —o mal entendida— fundamentalmente como una clínica del recuerdo, de la rememoración, mientras que la clínica lacaniana, si retomamos el sintagma de

clínica de lo real", es una clínica de la repetición. ¿Por qué? Lacan se encarga de señalar que Freud se topa con el deseo en La interpretación de los sueños y con la función de la repetición en Más allá del principio del placer. El funcionamiento del principio del placer consiste en mantener el mínimo de tensión necesaria para la vida, y es el goce el que la desborda. En este punto es sencillo comprender que es el principio de placer el que pone límite, de algún modo, al goce. La repetición es repetición de goce, lo que se produce es un retorno de goce. Lo que se presenta como un búsqueda de goce, en la repetición, se ubica en el texto freudiano, como la función del objeto perdido. Pero lo más lamativo es que Lacan ubica a la repetición como una "identificación del goce" y agrega que está en estrecha relación con la función del rasgo unario, lugar donde se origina todo lo que a los analistas nos interesa como saber⁷. ¿Acaso no se trata de esa particularidad que atañe a un modo de gozar propio de cada sujeto?

No me parece que Freud, pese al gran recorrido clínico que hizo, haya llegado a aprehender, a captar la dimensión y el alcance del concepto de repetición; aunque de hecho formuló, podríamos decir, con bastante detalle, los obstáculos ante los cuales lo colocó. De hecho basta recorrer el texto de Análisis terminable e interminable para verificar los problemas con los que se topó en relación al fin del análisis, por ejemplo, todo lo que atañe a la cuestión del factor cuantitativo. La enseñanza de Jacques Lacan otorga una relevancia a la cuestión de la repetición. Incluso, yendo hacia El Seminario XI —el de Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, entre los que se encuentra la repetición junto con el inconsciente, la transferencia, y la pulsión el capítulo titulado "Presencia del analista", anticipa de algún modo, de acuerdo a mi modo de entender las cosas, el lugar del analista en la estructura. Dicho de otro modo, la presencia del analista es clave en relación a los encuentros con lo real. En este capítulo Lacan se ocupa explicar en detalle que la presencia del analista es una manifestación del inconsciente, incluso en lo que hace a su rechazo. El inconsciente presenta como discontinuidad, es decir que lo que se presenta siempre se escabulle, y en definitiva instala una pérdida de la cual el analises testigo. La causa inconsciente dirá Lacan siempre es causa perdi-Ma Y es en esto que interviene precisamente la repetición, dado que el encuentro, tyché, es siempre fallido, siempre pone de manifiesto el desencuentro, es decir, siempre se "malogra"8. No se trata, entonces, de que la repetición viene al lugar de alguna "rememoración actuada", sino que la repetición señala precisamente que hay un límite a la rememoración: lo real.

Pero continuando en la línea que veníamos desarrollando me interesa destacar la articulación entre repetición, identificación de goce y rasgo unario. Si seguimos el curso de Lo que hace insignia, allí Jacques-Alain Miller destaca de la enseñanza de Jacques Lacan dos estatutos del S1, articulados a la identificación. En un caso se trata de la identificación en el orden de la representación significante, es la que articula de algún modo S1 con S2: S1>S2. Es la identificación en la cual el sujeto se representa. Recordemos la definición que dice, un significante representa a un sujeto para otro significante. Este S1 no es nada de lo que podríamos denominar una identificación primordial, que sí es el caso del S1 solo, que no es en absoluto una representación. Más bien lo que revela este S1 solo es la imposibilidad de representarse. Es lo que se produce precisamente en el piso de abajo del discurso analítico: S2 // S1: lo que se produce en este último caso es una discontinuidad del S2 con el significante unario. No hay sujeto en lo real sino este S1, que es un trazo mínimo que revela que el significante porta en sí mismo el vacío, lleva en sí mismo la falta.

¿Por qué toda esta explicación que puede resonar como tediosa? ¿Cómo se articula con la repetición? Me parece entender que de algún modo se podría oponer representación a repetición. No es lo mismo un sujeto que pasa por la repetición asumiendo la marca de un significante arrancado al campo de la sigificación, o un significante fuera del sistema del significante/significado -tal como lo mencionaba en su última Conferencia en Buenos Aires9 Jacques-Alain Miller- que aquel que apela cada vez al campo del Otro en busca de alguna respuesta

posible, es decir el S1 que llama al S2.

Si nos detenemos por un instante en la idea de que en un análisis se trata de efectuar un recorrido a través de las identificaciones, para ir más allá del plano de la identificación, esto no quiere decir que se trata de hacerlas desaparecer, sino que en todo caso dejen de constituirse en el lugar en el cual el sujeto se representa. El Che vuoi? del neurótico no es otra cosa que esto. Cada vez que la interpretación opera se puede decir que se ha producido un vaciamiento de sentido del significante en cuestión, con lo cual el efecto finalmente es el de la caída de aquellas identificaciones plenas de significación, que en definitiva se presentan ampo del Otro. Lo que se produce cada vez en el análisis —si entendemos que lo que se produce cada vez es el sujeto— es una disconmuidad entre S1 y S2. No me parece posible efectuar este recorrido sin presencia de la repetición. Precisamente Freud se topa con este mampo en un punto en el inconsciente, en sí mismo, ya no le puede dar espuesta, en un punto donde lo que golpea cada vez es un trazo, una marca, a la cual el sujeto se ve conducido inevitablemente, que en definitiva revela un modo particular de gozar.

¿Cómo se inscribe, o bien, cómo transcurre esto en un análisis? No daré aquí una respuesta sobre esta cuestión, pero sí intentaré dejar señalado un camino que personalmente me interesa continuar investimando. Al comienzo del trabajo ubicaba una pregunta alrededor de la interpretación, en relación a la repetición y al campo del goce. Si recordamos el ejemplo de Tancredo y su amada vemos allí que Freud mismo establece una articulación entre pulsión y rasgo de carácter. Y la interpretación es el instrumento, o la operación con la que contamos en el málisis. Por otra parte, la repetición es el modo en que se presenta lo singular del sujeto y es a la vez precisamente aquello de lo cual parece querer desembarazarse. Por lo tanto, si tomamos la vía del sínmoma, sabemos que el síntoma insiste, es decir "no cesa de escribirse", y en este punto se presenta como necesario. Lo que se produce cada wez es: \$1>\$2, un significante que llama a otro. Sin embargo también la repetición es es encuentro malogrado, es el S1 que se produce en el discurso analítico, portador de una marca, pero que no hace cadena con mingún S2, que no llama a ningún otro saber, y conduce a la vez al lugar del imposible.

Referencias

- 1 El subrayado es mío, Amorrortu, Cap. III, Vol. XVIII, p. 18.
- Freud, S.: Más allá del principio del placer, Amorrortu, Vol. XVIII.
- 3 Cap. III, Vol. XVIII, Amorrortu, p. 21.
- 4 *Ibid.* anterior.
- Tasso, Jerusalén liberada, citado por S. Freud en Más allá del principio del placer.
- 6 Lacan, L.: El Seminario, Libro XVII, El reverso del psicoanálisis, Ed. Paidós.
- 7 *Ibid.* anterior, p. 49.
- Lacan, J.: El Seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Ed. Paidós, p. 134.
- 9 Miller, J.-A.: Adiós al significante, Conferencia pronunciada en las IV Jornadas Anuales de la EOL: El tiempo de interpretar, septiembre 1995.

Bibliografía general

Miller, J.-A.: Lo que hace insignia, inédito.

Deleuze, G.: Repetición y diferencia, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1972

Fátima Alemán EL HACER (a)PARECER

Desde hace un tiempo, la palabra "semblante" ha retornado al decir de los analistas.

J.-A. Miller provoca esta reanimación, a partir del curso "La naturaleza de los semblantes", y específicamente en Buenos Aires, en 1992, en las conferencias reunidas bajo el título "De mujeres y semblantes".

Es en esta oleada, que el arte de *hacer parecer* del héroe graciamesco perfila la posición del analista.

Amor de transferencia, función del engaño, deseo del analista, son algunos de los conceptos que resuenan cuando el semblante natural de la experiencia analítica es convocado.

Aclaro aquí mi intención: se trata de dar cuenta de un recorrido subjetivo, que tiene por finalidad no eclipsar tan rápido el sentido de una enseñanza. Ya que la guía de este recorrido se sitúa en el Seminario sobre "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", vale la pena recordar unas palabras del Epílogo, con que Lacan invita a la lectura del seminario: "Ustedes no entienden esta escritura. Mejor así, tendrán una razón para explicarla. Y si quedan varados, sólo les costará cierto embarazo".

Intentando dar una explicación, digo: si el analista ha de hacer semblante de saber en la experiencia que lo convoca, ésto supone entonces definir una acción que se propone responder al insconciente, teniendo en cuenta la pulsación que comanda al mismo. Advertencia: no caer en las redes de la impostura.

El hacer parecer se transforma en la experencia analítica en hacer (a) parecer en el discurso del Otro (el del inconsciente), a través del pasaje por el engaño del amor (de transferencia), el objeto que sirve de soporte en el sujeto de su ser de goce (el objeto a).

Sabemos que es Lacan quien retoma la categoría de "semblante" como consecuencia de la formulación de los cuatro discursos, al preguntarse por la existencia de un discurso que no fuera de semblante. Este planteo acentúa, en realidad (como lo desarrolla J.-A. Miller en el

curso antes mencionado), el pasaje del significante al semblante, es decir, la equivalencia de lo simbólico y lo imaginario, a partir de la introducción del goce.

Sin embargo, esta categoría del semblante ya está presente en el Seminario 11, cuando Lacan aborda "la mirada como objeto a minúscula", ésto es, a partir del fenómeno natural del mimetismo: "el ser se descompone entre su ser y su semblante, entre él mismo y ese tigre de papel que da a ver"².

Aquí me interesa subrayaar la *naturaleza* propia del semblante, es decir, despejar que cuando hablamos de semblante no hacemos referencia al truco o artificio (la falsa apariencia), sino al fenómeno natural, que no miente. La naturaleza misma, dice Lacan en el Seminario 18, "reboza de semblantes" y es la ciencia la que parte del estudio de los astros, para intentar ordenar la naturaleza.

Desde esta perspectiva, el ser se sitúa entonces del lado del semblante. Éste es "el sentido exacto que se puede dar a la condensación lacaniana de parêtre (paraître-être, parecer-ser)"³. Aquí es donde el jesuíta Baltazar Gracián, en su Oráculo manual y arte de prudencia, supo situar muy bien al referirse al "arte de hacer parecer", pues "las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen". Al ser no le es suficiente con ser, debe parecer ser. En tal sentido, la sentencia del Oráculo es radical: "antes prudente que astuto", es decir, "al astuto que se identifica al significante amo, a la impostura del que hace uso de la aparencia para cubrir su falta, Gracián opone el prudente que usa de la apariencia sin confundirse con ella"⁴.

Es en este punto que me interesa retomar la operación que el analista debe ejecutar para preservar el lugar del no-saber, como causa de un deseo de saber, ésto es, la operación que instaura el analista al hacer semblante de saber.

Esta perspectiva ya nos ubica en el terreno de la transferencia, pues "en cuanto hay, en algún lugar el sujeto que supone saber, hay transferencia"⁵. Hacer semblante de saber por parte del analista supone ya poner en juego lo que Lacan llama en el Seminario 11, la "maniobra de la transferencia", definida como "la puesta en acto de la realidad del inconsciente"⁶.

Esta fórmula, implica ya una revisión del concepto de transferencia, que así se desprende del concepto de repetición, tal como lo encontrábamos en el escrito "Intervención sobre la transferencia" al definircomo "los modos permanentes según los cuales el sujeto constituye sus objetos". A partir del año 1964, Lacan ubica a la transferencia cocorrelato de la pulsión. Entonces, como dice Eric Laurent comenando el Seminario citado, "la teoría del semblante va a ser crucial pala cura y la técnica", pues se trata de "elevarse a la altura suficiente
para saber responder al inconsciente".

Veamos cómo es esto.

Cuando Lacan define a la transferencia como la puesta en acto de la realidad del inconsciente, aclara lo siguiente: "la transferencia no es puesta en acto de la ilusión que, según se supone, nos lleva a esa dentificación alienante que es la de cualquier conformización". Esta aclaración supone entonces, confrontar la puesta en acto de una ilusión, con la puesta en acto de una realidad.

Poner en acto una ilusión, consiste en abrir las puertas en el sujeto a la identificación con el ideal del yo, es decir, situarse en el "campo instituido por ese significante único requerido para introducir una
perspectiva centrada en l punto ideal, I mayúscula, que está en el Otro,
desde donde el Otro me ve como me gusta que me vean"¹⁰. Esto comesponde a la presencia del amor como "efecto de transferencia", pues
amar es, esencialmente, querer ser amado"¹¹.

Por lo tanto, esta puesta en juego de la ilusión, nos sitúa en el termeno del engaño, que se corresponde, como sabemos, al amor de transferencia, descubierto por Freud como resistencia a la prosecución de la cura: "en el surgimiento de esta apasionada demanda de amor, la resistencia tiene sin duda una participación grande" 12.

Entonces, para retornar la puesta en acto de la realidad del inconsciente, ubiquemos la pregunta freudiana: "¿de qué modo debe comportarse el analista para no fracasar en esta situación, si es cosa para él decidida que la cura tiene que abrirse paso a pesar de esta transferencia amorosa y a través de ella?" ¹³.

Destaquemos el "a pesar de" junto al "a través de": si el amor es obstáculo para la cura, también es el único medio para continuar con ella. De aquí, que el engaño que pone en juego el amor de transferencia no es sólo efecto de una ilusión, sino la única realidad con que se presenta el inconsciente.

El asunto aquí, entonces, es operar con respecto a la función del sujeto supuesto al saber como semblante natural de la experencia analítica, es decir, maniobrar "desde dónde se ubica cada sujeto para diri-

girse al sujeto al que se supone saber"14, calcular de parte del analista cuáles son las coordenadas que permiten encarnar dicha función.

En todo caso, es competencia del analista estar "alerta" a la *meprise* del sujeto supuesto al saber: el saber del inconsciente se escabulle cuando el desengañado cree capturarlo (cierre del inconsciente), de modo que para alcanzarlo hay que ser *dupe*, es decir, dejarse engañar.

Este es el momento donde el analista puede servirse del arte de la prudencia, para hacer aparecer el saber inconsciente. Lacan define esta maniobra diciendo: "el analista tiene que conocer en torno a qué gira el asunto; este punto axial lo designo con el nombre de *deseo del psicoanalista*" 15. Ante la demanda del sujeto que implora ser amado por el Otro, el analista responde con un deseo inédito, deseo que supone encarnar al hipnotizado, es decir, dejarse engañar para "servir de soporte al objeto "a" separador" 16.

Llegados a este punto, podemos decir que es deber del analista poner en acción este semblante inédito, pues al encarnar a ese Otro que sostiene en el sujeto la ilusión de ser amado, es posible la entrada en escena del objeto a, como objeto que reconduce la demanda a la pulsión, para permitir la apertura de la realidad del inconsciente.

La presencia del analista "es irreductible, por ser testigo de una pérdida"¹⁷. Encarnando al semblante del objeto a, hay "oportunidad de sacar la tapa de goce que viene a completar al sujeto"¹⁸.

Entonces, la maniobra de la transferencia supone que el hacer semblante de saber por parte del analista sea sinónimo de hacer (a)parecer la cadena significante, a partir de la puesta en serie de un S1 con un S2 donde el sujeto quede arrojado en el intervalo, y donde la pérdida emerja como causa. La ayuda del semblante permite denunciar el conjunto de los semblantes (ensemblant).

Lacan postula que la maniobra y la operación de la transferencia han de regularse de manera que "se mantenga la distancia entre el punto donde el sujeto se ve a sí mismo amable, y ese otro punto donde el sujeto es causado como falta por el objeto a, y donde el objeto a viene a tapar la hiancia que constituye la división inaugural del sujeto" 19.

Para finalizar, retomemos la advertencia del principio, que no está lejos de la operación que trabajamos. La impostura es justamente el semblante que se opone al deseo del analista, en tanto desconoce la hiancia misma del saber. "Creerse el sujeto que sabe, acaba con toda chance que pueda tener el analista de llevar al sujeto hacia el fin del análisis"²⁰.

Si el hacer semblante de saber permite al analista poner en acto la realidad del inconsciente, la impostura pone al descubierto la ilusión conduce a la identificación con el Ideal. Es evidente que el límite ambos semblantes no es tan preciso, y la posibilidad de establemento es exigencia ineludible para aquel que opera como analista.

Referencias

- Lacan, J.: Seminario 11, Ed. Paidós, p. 189.
 - Ibid., p. 142.
 - Miller, J.-A.: La naturaleza de los semblantes. Fascículos de Psicoanálisis, Ed. Eolia, p. 6.
- Bassols, M.: Arte de hacer parecer. Fasc. de Psicoanálisis, p. 20.
- Lacan, J.: Seminario 11, p. 240.
- Ibid., p. 152.
 - Laurent, Eric: Entre transferencia e interpretación, Atuel Anáfora, p. 129.
- Lacan, J.: Seminario 11, p. 152.
 - Ibid., p. 276.
 - Ibid., p. 261.
 - Freud, S.: Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1915).
- Tomo XII. Amorrortu, p. 166.
- Ibid., p. 167.
- Lacan, J.: Seminario 11, p. 240.
 - Ibid., p. 239.
- Ibid., p. 281.
 - Ibid., p. 133.
 - Laurent, Eric: Entre transferencia e interpretación, p. 129.
- Lacan, J.: Seminario 11, p. 278.
 - Miller, J.-A.: De mujeres y semblantes, Ed. Manantial.

CONEXIONES

Alicia Borinsky MACEDONIO FERNÁNDEZ: LITERATURA Y ETERNIDAD*

En su teoría del humor Macedonio habla de la necesidad de crear absurdo por medio de la palabra pura, sin alusión a situaciones de realidad; en la novelística propone la carencia de argumento y personajes-copia. Trata de elaborar un universo del lenguaje autosuficien-Esto no implica, en cambio, que el autor se encuentre satisfecho con la mera ejecución de la obra:

Dignifico esta busca por la Pasión, sin la cual ni vida ni buscas son deseables. Y por dignidad de ella he logrado en armarme de máxima información; creo que mayor prolijidad de estudio no se ha dado, más preparación calma, autocrítica. Es una reflexión abrumadora la que ahora tiene que asediarme: pues la certeza de eternidad personal la poseo ya al instaurar esta investigación encaminada sólo a la busca de la eternidad corporal, sin la cual la Compañía cesa: el amor, el Recuerdo quedan en ambos y, aun más lacerante la certeza del existir ocultado de uno y otro, sin esperanza de Noticia y Reconocimiento.

Espero que el Hombre de Suprema Desventura se dé, solo, a la certeza de eterna existencia de la amada, la que sólo podemos tener por permanencia, eternidad de la figura espiritual como de la figura física personal. Pero, también, asumo el compromiso de seguir buscando esa

certeza para otros (MNE, pp. 37-38).

Las motivaciones de Macedonio Fernández pertenecen a un terreextra-artístico. Pretende que sus lectores se evadan del tiempo, consigan la eternidad:

Soy el imaginador de una cosa: la nomuerte; y la trabajo artísticamente por la trocación del yo, la derrota de la estabilidad de cada uno en su yo (MNE, p. 34).

La intención de escapar del tiempo da unidad a su teoría del humor y a su novelística. Es también la fundamentación de su estética de la nada.

En primer lugar veremos el papel que su peculiar humor cumple en este intento.

Humor y lector comprometido

Como hemos visto, el papel que cumple el absurdo humorístico es el de comprometer al término que queda excluido en el chiste realista: el lector o escucha. Éste cree en un imposible, sufre un "resbalarse de sí mismo" (MNE, p. 35). Este cambio lo prepara para admitir la posibilidad de nuevos mundos. En la novelística que queda formulada a través de los prólogos de Museo de la novela de la Eterna se habla de la creación del lector fantástico, el lector artista. Al convertirse en personaje el lector abandona su identidad personal, su yo. Al cumplir simultáneamente el papel de autor se hace responsable por la creación de una lógica. En estos papeles que asume el lector veía Macedonio Fernández una de las funciones más importantes de la obra de arte. A diferencia de Huidobro, quien sostenía que el arte debe ser autosuficiente y no proponerse otros fines que los de su propia ejecución, Macedonio aboga por un arte igualmente puro que sirva a un fin ulterior. Macedonio Fernández quiere comprometer al lector en una búsqueda que se hace a través de las palabras, pero que no se agota en ellas:

Nótese que hay una verdadera posibilidad en el adosamiento de la doble trama, por el que obtendría mediante una alquimia conciencial una asunción de vida para el personaje-lector, con vigorización de la nada existencial del personaje-leído, que es mucho más personaje por ello, que acentúa su franco no ser con un énfasis de inexistencia que lo purifica y enaltece lejos de toda promiscuidad con lo real; y al propio tiempo repercute la asunción de existencia del personaje leyente en el lector real, que por contrafigura se desdibuja de existencia él mismo (MNE, pp. 236-237).

Trata de variar la naturaleza del lector. O mejor dicho, cuestiona aquello que el lector vive como naturaleza propia: su identidad personal y finita:

Es muy sutil, muy paciente, el trabajo de quitar el yo, de desacomodar interiores, identidades. Sólo he logrado en mi obra escrita ocho o diez momentos en que creo, dos o tres renglones conmueven la estabilidad, unidad de alguien, a veces, creo, la mismidad del lector. Y sin embargo pienso que la Literatura no existe porque no se ha dedicado únicamente a este efecto de desidentificación, el único que justificaría su existencia y que sólo esta belarte puede elaborar. Quizás la Pintura o la Danza pueden también intentarlo (MNE, p. 35).

El efecto que Macedonio quiere lograr es la confusión del lector.

El instrumento que propone para conseguirlo es el absurdo, la creación de incongruencias. Borges ha practicado asiduamente la incongruencia me Macedonio Fernández propone. Las obras que firma con Adolfo Bioy Casares bajo el nombre de Bustos Domecq son prueba de ello.

Michel Foucault reflexiona acerca de la importancia que la lectura de morden incongruente formulado por Borges tuvo para él. Asegura que mismo lo motivó a escribir Les mots et les choses:

Ce texte de Borges m'a fait rire longtemps, non sans un malaise certain et difficile à vaincre. Peut-être parce que dans son sillage naissait le soupçon qu'il y a pire désordre que celui de l'incongru et du rapprochement de ce qui ne convient pas; ce serait le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans loi ni géométrie, de l'hétéroclite; et il faut entendre ce mot au plus près de son étymologie: les choses y sont "couchées", "posées", "disposées" dans des sites à ce point différents qu'il est impossible de trouver pour eux un espace d'accueil, de définir au-dessous des uns et des autres un lieu commun. Les utopies consolent: c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les hétéropies inquiètent, sans doute parce qu'elles minet secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la "syntaxe", et pas seulement celle qui construit les phrases —celle moins manifeste qui fait "tenir ensemble" (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours: elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentales de la fabula; les hétéropies (comme on en trouve si fréquemment chez Borges) dessèchent les propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire; elles dénouent les mythes et frappent.

Macedonio Fernández quería alterar el orden de referencias para

provocar el efecto aludido por Foucault. Abogar por el absurdo significaba, para él, hacer evidente la fragilidad de la lógica, las costumbres, la vida cotidiana. Al dar ese paso hacia la creencia en lo que no es, el lector de Macedonio Fernández cuestiona aquello que es. El cuerpo de Museo de la novela de la Eterna es el proyecto de una novela futura escrita para suscitar este efecto. Allí se daría lo fantástico en gran escala. Aquello que se consigue por segundos con un chiste es amplificado por la novela. Por eso hay una relación muy estrecha entre los objetivos que Macedonio Fernández se propone en Museo de la novela de la Eterna y Papeles de Recienvenido. Ambas obras desean alcanzar los mismos fines al cabo de su lectura.

Macedonio Fernández llamaba "ensueño" al estado que provocaba en el lector al comprometerlo en la novela:

Ha sido hecha sin vida la Novela y sin embargo para no ser olvidada. Es peor así, más triste, más sin piedad alguna para ella, toda la novela, la que podéis llorar vosotros los que sois eternos, los vivientes, pues tocasteis la vida y no hay muerte donde hubo un presente, un solo instante de él es seguido de eternidad, podéis llorar, vuestras lágrimas arden en el rostro, corren, humedecen; yo la Novela, soy un total ensueño, un ensueño entero, y un día el que soñó me olvidará; cesaré entonces para siempre, y ceso cada vez que por feliz, por triunfante, él no me sueña; vosotros no os olvidaréis nunca de existir (MNE, p. 51).

La idea de que la novela ha sido hecha sin vida es fácil de comprender. Es no viviente por no aludir a la realidad exterior, por carecer de elementos de la misma. ¿Por qué dice Macedonio Fernández que ha sido hecha para ser olvidada? La respuesta a este interrogante se encuentra en los fines extraliterarios de nuestro autor. Una vez que el lector logre convertirse en fantástico, dudar del mundo, olvidará la novela. Será afectado por ella y recordará el estado que provocó en él. Pero la olvidará como novela. Por otra parte, ¿qué podría recordar de ella? Macedonio Fernández pretendía que fuera vacía, sin contenido alguno. Reconoce, no obstante, que probablemente no haya cumplido todo lo que se propuso al escribirla:

Yo no encontré una ejecución hábil de mi propia teoría artística. Mi novela es fallida, pero quisiera se me reconociera ser el primero que ha tentado usar el prodigioso instrumento de conmoción conciencial que

es el personaje de novela en su verdadera eficiencia y virtud: la de conmoción *total* de la conciencia del lector, y no la ocupación trivial de la conciencia en un tópico particular, efímero, precario, de ella, y que con esto y algunos otros pensamientos que van formulados en el conjunto del libro encamino, hago más llegadora esa Perfección que vosotros esperáis y ejemplificando algo también, una severa doctrina del arte literario (MNE, pp. 24-25).

Macedonio pensaba que al brindar ese estado al lector, lo definía momo fantástico. Al mismo tiempo abría inmensos territorios donde ese podía ejercer su libertad y lucidez:

Quien experimenta por un momento el estado de no existir y luego vuelve al estado de creencia de existir, comprenderá para siempre que todo el contenido de la verbalización o noción "no ser" es la creencia de no ser. El "yo no existo" del cual debió partir la metafísica de Descartes en sustitución de su lamentable "yo existo"; no se puede creer que no se existe, sin existir. En suma: el existir es igualmente frecuentado por la creencia del no existir como por la creencia del existir (MNE, p. 39).

La experiencia que Macedonio quiere suscitar en el lector no es la de una eternidad concreta y literal. Se trata de vislumbrar por un momento un segundo de irrealidad, de no transcurrir. Al suspender por un estante la creencia en el existir, el lector penetra en otra dimensión. Las micas y propuestas que Macedonio Fernández hace acerca de la literatura tienden a crear un arte que permita tal efecto en el lector. Su litemura se propone como un salto fuera de la cotidianeidad, una entrada la incredulidad. Por eso llama fantástico a su lector ideal. La inquieque el texto de Borges provocó en Foucault es la que deseaba Mamedonio Fernández. Ésta consiste sobre todo en experimentar la fragilide los órdenes que manejamos diariamente como si fueran naturae introducir la arbitrariedad como constante en la propia vida. Peneterno, soñarse no viviente, no sujeto a la leyes del tiempo es, por merto, una de las mayores arbitrariedades. Por eso Macedonio Fernánle daba tanta importancia al estado de ensueño en el lector. El arte puede, según nuestro autor, cumplir ese papel "todo posibilitante", como diría él mismo. Jorge Luis Borges manifiesta sus características de ector fantástico cuando en "Diálogos sobre un diálogo" escribe:

A - Distraídos en razonar la inmortalidad, habíamos dejado que

anocheciera sin encender la lámpara. No nos veíamos las caras. Con una indiferencia y una dulzura más convincentes que el fervor, la voz de Macedonio Fernández repetía que el alma es inmortal. Me aseguraba que la muerte del cuerpo es del todo insignificante y que morirse tiene que ser el hecho más nulo que puede sucederle a un hombre. Yo jugaba con la navaja de Macedonio; la abría y la cerraba. Un acordeón vecino despachaba infinitamente la Cumparsita, esa pamplina consternada que les gusta a muchas personas, porque les mintieron que es vieja... Yo le propuse a Macedonio que nos suicidáramos, para discutir sin estorbo.

- Z (burlón)- Pero sospecho que al final no se resolvieron.
- A (ya en plena mística)- Francamente, no recuerdo si esa noche nos suicidamos.²

Borges no es sólo el testimonio de un lector fantástico. Es también seguidor de ciertas opiniones más extremas de Macedonio Fernández. En el texto transcripto comenta acerca de una de las ideas que Macedonio Fernánez repetía con más insistencia: la necesidad de despojarse de la identidad de los cuerpos. Macedonio pensaba que la convicción de existir y la identidad personal eran prejuicios que los hombres sostenían con demasiada convicción. Pretendía que su literatura destruyera tales creencias. Al esfumarse el yo individual, permanece el alma. Ésta no es individual sino universal, exenta de identidad particular. Macedonio Fernández pensaba que el mundo era, en última instancia, el "almismo ayoico":

Sintamos, amada, el vacío del mundo, de la presentación geométrica y física de las cosas, del Universo y la plenitud, la certeza única de la Pasión, el Ser esencial, sin pluralidad (MNE, p. 84).

Macedonio llegó a estas conclusiones al cabo de una meditación metafísica. No toda es vigilia la de los ojos abiertos es la obra donde expone su metafísica de manera sistemática. No nos ocuparemos de ella excepto en estos dos aspectos de nuestro estudio: inmortalidad e identidad personal, porque son los que más importancia tienen para su estética. Para Macedonio Fernández era equivocado creer en la existencia de un mundo externo. Lo percibido dependía siempre del perceptor:

Si dentro de mi mente no hay extensión y en cualquier imagen mía representarme todo lo que he visto, es sencillamente porque no hay la Extensión, todo el Universo no es más que un punto y, menos aún, no es más que una idea, una imagen del alma.

Es esa extensión la que crea la ilusión de pluralidad que no es aplicable a la única realidad del Ser: la Sensibilidad (MNE, p. 85).

Esta creencia condiciona la práctica artística de Macedonio. Es más, afirma que sin la certeza de inmortalidad, no identidad y relatividad del mundo externo, ninguna tarea se puede cumplir verdaderamente a fondo:

Aquí me detengo; creo que estas palabras pueden asomar tu sensibilidad al abismo del ser y al reconocimiento de que todo es psique, y por tanto inmortal. Porque ya te insinué en muchas tentativas de conmover tu dolorosa creencia en la muerte, que siento que el obstáculo que me domina para impedir que mi amor por tí sea el todo-amor que mereces y que es todo el valor de la realidad, es esa discrepancia que nos separa en cuanto tú crees que nos espera muerte y un terminar de nuestras personas y de nuestro amor y yo no creo que el todo-amor puede florecer en seres que se crean pasajeros (MNE, p. 85).

No todos están tan dispuestos como Borges a dejarse llevar por las deas de Macedonio. Leopoldo Marechal, unido a Macedonio por una estrecha amistad, lo hace figurar en Adán Buenosayres:

Samuel dejó escapar una risita malévola y añadió: —Lo que no puedo entender es cómo nuestro gran Macedonio, viviendo en Buenos Aires, ha podido llegar a esta sorprendente conclusión metafísica: "El mundo es un almismo ayoico". ¡Dios le perdone los neologismos! Yo, en las mismas circunstancias hubiera llegado a otra muy diferente.

—¿A cuál? —preguntó el visitante.

—A la que sigue, redonda, musical y significativa: "El mundo es un yoísmo al pedo".3

La filosofía de Samuel Tesler —el filósofo de Adán Buenosayres— coincide sin embargo, en un punto con la de Macedonio: la necesidad de fundamentar todos los aspectos de su existir por un conjunsistemático de ideas.

Dimensión fantástica. Nada y efectos

Asomarse al gran misterio con la actitud de un Macedonio se les ocurre a muy pocos; a los humoristas les pegan de entrada la etiqueta para distinguirlos higiénicamente de los escritores serios. Cuando mis cronopios hicieron una de las suyas en Corrientes y Esmeralda, huna heminente hintelectual hexclamó: "¡Qué lástima, pensar que era un escritor tan serio!". Sólo se acepta el humor en su jaulita y ojo con trinar mientras suena la sinfónica porque lo dejamos sin alpiste para que aprenda.⁴

Pocos escritores, como dice Cortázar, se han propuesto entrar en una empresa tan ambiciosa por medio del humor. Así como lo entendía Macedonio, el humor era la mejor manera de expresar el poder de trueque y disponibilidad del mundo. Sus intenciones en ese sentido son siempre claras. A veces se expresan en forma directa, como en "Donde Solano Reyes era un vencido y sufría dos derrotas cada día" (*PR*, pp. 218-224).

Para Solano Reyes hubo siempre interpuesto entre él y su pan del día: un Rinoceronte. Es clarísimo y me costará mucho explicarlo. Tan cierto fue todo que hay media docena de testigos de esto que digo ahora: que estaba muriendo un día en su edad de 65 años y dejó de hacerlo cuando su sobrina, a la que quería mucho, tuvo la inventiva de inspiración de decirle fuerte y al oído: "Tío Solano, no quedó pan de ayer porque el resto me lo pidió la vecina Francisca y se lo comió delante de mí: no desperdició ni una miga... (PR, p. 218).

Las alternativas del regreso de Solano Reyes a la vida se suceden y alternan en cortos capítulos. Adquiere consistencia la idea de que Solano Reyes no está sujeto a la muerte. En cierto momento Macedonio habla en los siguientes terminos: "la muerte no es fatal". Hay un capítulo donde se ofrece la posibilidad de corroborar médicamente la posibilidad de la existencia de Solano Reyes, su destino y su sobrina. Con verdadero y no disimulado afán didáctico, aclara dirigiéndose al lector:

O sea: la vida no va hacia la muerte; la vida está en un equilibrio y a veces va hacia la vejez y a veces hacia la niñez (a veces, es un baobab, alcanza duraciones que cuarenta generaciones de hombres no alcanzan a medir). Así se lo observa en un examen imparcial, sin sugestionarse por la apariencialidad (*PR*, pp. 222-223).

Macedonio elabora a ratos una verdadera literatura fantástica. Ya destacaremos algunos textos de esas características. En otros momentos, es tan clara su conciencia de que está haciendo algo nuevo y distanto que escribe demasiadas aclaraciones. Muchos de sus textos son largas explicaciones al lector. No tenía demasiada confianza en la autosuficiencia de ciertas obras suyas, aunque así lo proclamaba:

No necesito como autor, pues, darle visos de posibilidad a la resurrección de don Solano y a la eternidad de su sobrina: los tienen. (*PR*, p. 223).

Su insistencia en la admiración que le tenía a Edgar Allan Poe, que se manifestaba en las ya mencionadas cartas a Gómez de la Serna y en otros escritos suyos, se debe, intuimos, a dos motivos fundamentales: la filosofía de la composición de dicho autor donde se pone de relieve la importancia casi exclusiva de la lengua en la formación de la obra; y en el orden temático, ciertos cuentos de Poe donde la voluntad permite vidas imperecederas y resurrecciones. En el universo fantástico que Macedonio se proponía crear, la alteración del orden nacimientomuerte era fundamental. Uno de sus propósitos más serios y persistenes fue la motivación de una duda, una inquietud general en el lector. El texto donde quizás más ha logrado dicha inquietud es "El zapallo que se hizo cosmos" (PR, p. 160). Es un cuento sin acotaciones aclaratorias de ninguna clase. Sin disculpas por los extremos a que lleva la marración. Resulta interesante que Macedonio haya podido elaborar algunos escritos de este tipo. (Discutimos este problema con detalle más adelante.) El relato es simple. Gira alrededor de una sola metáfora: un papallo que crece hasta absorber todo lo que le es exterior. Su poder de absorción es tan grande que termina con todo. No hay distinción ya enre zapallo y no-zapallo. Habitamos en él. Esta figura, no traducible a otra (Macedonio insiste en que sus imágenes se toman literalmente), remite al interrogante: ¿qué es el mundo? ¿Existe un mundo fuera de mosotros? Si el lector pensara realmente en la posibilidad del zapallocosmos, Macedonio habría logrado el efecto que buscaba.

Macedonio comparte con los ultraístas el gusto por el arte efectis-Los ultraístas buscaban sorprender al lector con imágenes novedosas, relaciones entre objetos dispares. La calidad del asombro que Macedonio quiere provocar es diferente. Crea sus efectos por medio del lenguaje, pero pretende que no se agoten en sí mismos. Desea que su lector profundice esa experiencia para entrar en una dimensión fantástica. En la voluntad de asombrar y el uso del lenguaje para tal propósito se acerca al ultraísmo. Por sus fines ulteriores adquiere sesgo individual. Sus efectos no consistían sólo del asombro. Distingue varios modos de ser afectado el lector por la obra. Crea textos designados para provocar estados específicos. Habla, por ejemplo, en un título de: "Prosas de marco" (PR, p. 172).

Me parece que María y yo hemos salido algo confundidos de la visita y diversión de este domingo. Ahora lo que no me acuerdo bien es qué es lo que le dije, y además lo peor es que no sé si ella me oyó cuando dijo que para dudas es mejor quedarse soltera. Quiere decir entonces que acaso yo le dije que yo no sabía si estaba enamorado de ella o no. ¿Fue ella o yo quien dijo: Aquí está Luciano? Yo no acostumbro a darme importancia: "Aquí está Luciano", aunque sé lo que valgo allí y cómo me distinguen. Pero pudiera ser que yo lo haya dicho. Aunque me parece que María no lo oyó. Si lo oyó debe haber pensado que yo no era el Luciano de antes, modesto, prudente. ¿Por qué no pensó María más bien que yo no podría haber dicho eso? Esto para el caso de que ella haya oído y de que lo haya dicho. A lo mejor se le ocurrió a ella que yo lo había dicho. O bien lo dije y no me oyó, o bien me oyó (PR, p. 172).

¿Para qué marear? Para comprometer al lector en un mundo de posibilidades diferentes. Se trata de dar un salto. El texto se anula al cumplir el efecto de marear al lector. Macedonio Fernández pretende que el lector se preste a un juego que le permita comprender no sólo intelectualmente sino experimentar, también, el vacío, la arbitrariedad. El mareo es una entrada a un mundo con leyes distintas o sin leyes, como gustemos pensarlo. Es a ese mundo que denominamos fantástico. Macedonio Fernández creía que tal dimensión podía experimentarse en la existencia cotidiana, por medio de sus efectos.

En unas notas Cortázar se refiere al sentiminto de lo fantástico:

Si el mundo nada tendrá que ver con las apariencias actuales, el impulso creador de que habla el poeta habrá metamorfoseado las funciones pragmáticas de la memoria y los sentidos; toda la "ars combinatoria", la aprehensión de las relaciones subyacentes, el sentimiento de que los reversos desmienten, multiplican, anulan los anversos, son modalidad natural del que vive para esperar lo inesperado. La extrema familiaridad con lo fantástico va todavía más allá; de alguna manera ya hemos recibido eso que todavía no ha llegado, la puerta deja entrar a un visitante, que vendrá pasado mañana o vino ayer. El orden será siempre abierto, no se tenderá jamás a una conclusión porque nada concluye ni nada empieza en un sistema del que sólo se poseen coordenadas inmediatas.⁵

En Macedonio Fernández existe la aparente contradicción de un escritor preocupado por lograr un arte puro, que medita sobre su posibilidad en largos textos cuya mayor preocupación es lograr un efecto extraartístico en el lector. Su efectismo debe ser bien entendido. No prentende un arte de efectos para ser admirados en sí sino uno que se autodestruya en cumplimiento de objetivos ulteriores. Su logro más alto es el sentimiento de lo fantástico. Quiere que el lector vea la posibilidad de que las agujas del reloj cambien de sentido, que la vida y la muerte no son complementarias, que es posible una intervención quirúrgica a un hombre consistente de un solo dedo -como sucede en uno de sus relatos. Macedonio Fernández formula la necesidad de fundamentar su literatura en la vida. Desea proporcionar nuevos modos de existir a su público. Esto hace de él un despreciador de lo artístico por sí mismo. Y sin embargo ha sido tantas veces confundido con un arte purista. Es que en su actitud hay aparentes paradojas: ¿Por qué exigir una literatura tan pura? ¿Por qué usarla para algo exterior a ella misma? Pensaba que sólo con una literatura pura podía llegar a conmoverse la conciencia del lector. Por medio de la palabra sin referencias ni evocaciones de ningún orden quiere dejar al lector con el juicio suspendido, preparado para entrar en lo fantástico. En ciertos momentos reflexiona que quizás la palabra no sea el medio más idóneo para ayudar al lector a dar el salto fuera de la existencia:

Y sólo porque ella quiere sonreír una última vez a su amor desde fuera de este amor, desde el Arte, compongo este libro que no necesitamos.

Nada difícil es que sea él poco importante, pues lo hice ya mucho antes iniciado en escepticismo, no del Arte sino de que para nosotros guardara el Arte ya consulta alguna (MNE, p. 25).

Esta reflexión constituye una excepción en la obra de Macedonio. La mayor parte de sus opiniones respecto al tema están signadas por una gran confianza en el logro de los objetivos que persigue. Piensa que, aunque difícil, la literatura nueva basada en la provocación de efectos es posible:

Todo se ha escrito, todo se ha dicho, todo se ha hecho, oyó Dios que le decían y aún no había creado el mundo, todavía no había nada. También eso ya me lo han dicho, repuso quizá desde la vieja, hendida nada. Y comenzó.

Una frase de música del pueblo me cantó una rumana y luego la he hallado diez veces en distintas obras y autores de los últimos cuatrocientos años. Es indudable que las cosas no comienzan; o no comienzan cuando se las inventan. O el mundo fue inventado antiguo (MNE; p. 16).

Macedonio pretende cultivar una nada esencial. Por medio de la palabra quiere lograr un universo depurado de referencias, una descripción del revés del mundo:

Es un personaje, "así" idiosincrásico; él es "así", y tan característicamente que no se nota que no figura. Quisiera hacerlo, si cabe aún, más prominente en la novela; acrecerle importancia condigna a un no existente; decir por ejemplo que él ejecuta la Ausencia realizada por fin en arte, lograda en símbolos, y aun ocupando lugar (MNE, p. 67).

Su literatura se alimenta de una exclusión e implica la creación de un espacio de nuevas posibilidades. Podría aducirse inmediatamente que dejar la página en blanco es un método mucho más consecuente para lograr tal exclusión. Pero no olvidemos que la empresa de Macedonio es didáctica y artística al mismo tiempo. Él entiende que la literatura puede "realizarse" por medio de una reflexión sobre sí. Cree que con el lenguaje puro pueden llegar a inventarse obras que sean estéticamente de mucho más valor que las que se apoyan en las referencias a otros dominios. Al mismo tiempo supone que el logro de ese objeto estético servirá para una búsqueda en la cual él está sumamente comprometido. Macedonio quiere efectivamente cambiar a sus lectores. Sus ambiciones no se limitan al campo artístico o a la salvación personal. Es un artesano del lenguaje que pretende organizar un medio para que otros aprendan y se salven. Por eso, recomendarle la ausencia real —la de la página en blanco— sería equivocado. Macedonio quería crear una ausencia que fuera evidente. La función de ese vacío era gravitar sobre la existencia y, al hacerlo, redefinirla:

Lugares donde no esté, muy solicitados, no se consiguen ni de los revendedores de su ausencia, y aún se duda de que tenga ausencia. Y se iría también él con tal velocidad como si un irse veloz fuera más irse y satisficiera disiminuyendo el haber estado y lo agostara tanto que lo quedado terminara mucho antes. Su "lejos" no dura nada, y de lo aguantado de él se está levantando una estadística. Le falta aprender un quedarse rápido que todos quisieran inventar y enseñárselo; su retirada no es irse ya sino un irse todavía. Y aún se conoce un contuso atropellado por su ausencia. Es la presencia más ocupadora (MNE, p. 32-33).

De esta manera se hace patente la exclusión. Para ser capaz de cambiar al lector tan radicalmente como quería Macedonio es necesario que el escamoteo de la realidad se haga bien obvio, aun a riesgo de parecer algo amplificado.

Macedonio veía la contradicción que notamos un rato antes entre realización de la novela y voluntad de crear una ausencia:

Es difícil para el contemporáneo predecir la gloria de un escritor. Pero se puede reconocer que el humorismo de Macedonio Fernández rebasa el mero jugueteo verbal, y crea bajo la aparente dispersión un mundo del no-ser, nítido y coherente.⁶

Resolver esta contradicción significaría explicar, entre otras cosas, por qué la desesperación de ciertos artistas se cristaliza en obras y fructifica, a pesar del espíritu que las concibió, con total escepticismo.

La creación de la nada cumple para el lector el efecto de conmocionar su conciencia y permitirle así el ingreso a un mundo fantástico. Para Macedonio entrar a ese mundo significaba sobre todo sustraer al lector de la muerte. Para que esto fuera posible, el lector debía estar espiritualmente preparado para construir gran parte de ese camino.

La lucha contra el realismo es también un combate que se libra en contra del tiempo. Así, no se trata sólo de una batalla estética. Se fundamenta en motivos que están fuera de ese campo. El humor es, en esta problemática, elemento fundamental. Macedonio cree que por él todo el proceso es posible. El juego a que somete al lector en *Papeles de Recienvenido*, y que fundamenta en "Para una teoría de la humorística", es el mismo de su novelística: hacer creer en un absurdo, comprometer la conciencia y mostrar la disponibilidad del mundo. El humor constituye la esencia de este juego. Hay caminos que son opuestos a este logro. Como tendencia estética, ya hablamos del realismo; como estilo: la so-

lemnidad. Ningún juego, en el alto sentido en que él deseaba, es posible con la solemnidad. Creía que ésta era una de las mayores descortesías en que se podía incurrir con el lector pues creaba falsas distancias.

Dimensión fantástica y libertad

La eternidad momentánea que Macedonio Fernández quería conseguir para sus lectores puede parecer un logro imposible. Podemos ver, sin embargo, en su concepción de lo fantástico un intento de liberación con posibilidades reales. Que el lector se libere efectivamente del tiempo puede ser considerado imposible, pero no sucede lo mismo con su proposición de anular la fe en la lógica. El lector ideal de Macedonio Fernández tiene la entrada abierta a órdenes distintos del diario. Experimenta la inquietud que Foucault refiere en el párrafo transcrito de Les mots et les choses. Los objetivos que persigue Macedonio Fernández se van materializando a medida que nuestro autor destruye, por medio del humor, los órdenes fijos y aceptados como naturales. El humor, al hacer evidente la naturaleza convencional de ciertos objetos, destruye su ridigez. El afán de libertad que tiene Macedonio Fernández fue compartido por casi todos los movimientos de vanguardia. Pero fueron sobre todo los surrealistas quienes lo articularon en una forma de vida, una perspectiva.

El surrealismo imaginó una consistencia vital de la que Macedonio careció por su misticismo. Pero hay una parte de su meditación que coincide con la búsqueda de una nueva sensibilidad. Es, como ya hemos dicho, su insistencia en el lector fantástico, una obra abierta, en salir del libro hacia otros órdenes. Macedonio con estos objetivos pertenece a una corriente que trata de subvertir la creencia en lo establecido.

Los intentos de Macedonio Fernández confluyen, con dudas y desmesuras, hacia la destrucción de la fe en un principio ordenador único. Su obra pretende participar de la subversión de la confianza en el sentido común para cambiar los modos de vivir y percibir la realidad. En ese sentido su afán de lograr la eternidad resulta, sobre todo, en una tarea de liberación. Extraído de: Macedonio Fernández, Museo de la novela de la Eterna, Edición crítica. Ana Camblong y Adolfo de Obierta, coordinadores.

Referencias

- * Alicia Borinsky, *Macedonio Fernández y la teoría crítica*, Buenos Aires, Corregidor, 1987, pp. 77-106.
- Foucault, Michel: Les mots et les choses, París, Gallimard, 1966, p. 9.
- Borges, Jorge Luis: "Diálogo sobre un diálogo", El hacedor, Buenos Aires, Emecé, 1961, p. 13.
- Marechal, Leopoldo: *Adán Buenosayres*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966, pp. 53-54.
- Cortázar, Julio: La vuelta al día en ochenta mundos, México, Siglo Veintiuno, 1976, p. 34.
- ⁵ Cortázar, *Ibid.*, p. 12.
- Barrenechea, Ana María: "Macedonio Fernández y su humorismo de la nada", Buenos Aires Literaria, nº 9, juio de 1953, p. 25.

Jorge Alemán PSICOANÁLISIS Y PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Alguna presentación necesaria para J. Alemán, nuestro invitado de hoy con el cual iniciamos este ciclo que organiza el proyecto de Biblioteca Freudiana de La Plata, alrededor de lo que podemos llamar temas cruciales del psicoanálisis.

J. Alemán es nuestro invitado de hoy que tiene para nosotros una anterioridad de haber podido leerlo. Esta anterioridad comienza también con una cierta publicación que ha sido posible a través de la revista Anamorfosis donde hemos publicado un diálogo con Alejandro Sosa Días, que gira en torno a los ejes de su libro que se llama Cuestiones Anti-filosóficas en Jacques Lacan.

Jorge Alemán está además actualmente en la Sección Clínica de Madrid y dirige una publicación, "Metáfora y Delirio". Además es Analista Miembro de la Escuela Europea de Psicoanálisis y actualmente se encuentra en Buenos Aires, en un trabajo constante alrededor de la Escuela de Orientación Lacaniana.

JORGE ALEMÁN: Agradezco muchísimo la invitación de la Biblioteca Freudana de La Plata que conozco además su vinculación con la EOL y el centro Descartes.

Para que tengamos la oportunidad de conversar entre nosotros, voy a presentar algunas ideas que me parecen como sellos distintivos, como los rasgos más importantes de lo que podríamos decir que son las encrucijadas actuales del pensamiento y las distintas maneras en que el psicoanálisis puede aparecer confrontado a las mismas.

Para mí, un punto de partida fundamental con respecto a lo que designa esta época, si uno tuviera que elegir un rasgo dominante, que pudiera de un solo golpe describir lo que es el horizonte de una época, recordemos que Lacan decía en sus *Escritos* que el psicoanalista debía intentar vincular su práctica con el horizonte de una época, su subjetividad con la subjetividad de una época, entonces, si tuviera que describir cuál es el rasgo primordial de esta época es que se hace permanen-

temente en distintos foros, en distintos debates, en distintas actividades del pensamiento, un llamado a la ética, un llamado a la moral. Se sue-le insistir últimamente en todos los debates o publicaciones o incluso en los problemas políticos que actualmente se suscitan, vemos que aparecen con una gran insistencia, la necesidad de que se diga dónde pue-de estar el límite, que aparezca un discurso que formule cuál es el límite, cuál es la barrera que ya no se tendría que sobrepasar, cómo se tendría que construir esa barrera, qué tipo de discurso tendría que ser el capaz de hacerse cargo y asumir la tarea de construir ese límite. Voy a dar ejemplos:

Así como hace unas décadas atrás, Uds. saben muy bien que lo que estaba en boga, lo que teñía toda la atmósfera intelectual eran los discursos llamados de la emancipación y que más bien se trataba permanentemente de imaginar que uno podía atravesar los límites, levantar las prohibiciones, podríamos decir que eso actualmente se ha revertido y que lo que ocurre es al revés: todo el tiempo se debate en dónde se debería situar el límite. En Europa se ve por ejemplo que muchas veces se dice que hay que tratar de construir un nuevo tipo de responsabilidad social o de virtud social en los ciudadanos. En general estos debates están ligados a aquello que ha desencadenado el discurso de la ciencia en la realidad. Estamos viviendo en una época en la que es muy difícil concebir cuál va a ser el límite, quién lo va a poner y en dónde se puede establecer la barrera.

Eso no quiere decir que no se imaginen permanentemente santuarios: en tal zona del planeta no se va a matar más a los animales, o por ejemplo hasta dónde intervenir en el código genético, hay tal zona que no se debe franquear, tal vez las mujeres mayores de 60 años no deban tener hijos, tal vez no sea correspondiente que se haga venir al mundo a una criatura cuyo padre está muerto. Estos debates se dan como un efecto de simulacro, da la sensación de que la ciencia ha introducido algo en lo real que las demás prácticas no parecen poder regular. Esto es lo que me parece que podría ser el rasgo más propio de esta época; a diferencia de lo que ocurría en la década del '60, éramos muchos los que estábamos convencidos de que a través de una práctica política se podían transformar las condiciones de la realidad y se podían incluso transformar las condiciones del saber y que se podía producir una especie de renovación ética del sujeto. Hoy en día, digamos, y subrayo el término desencadenamiento, lo que la ciencia ha desencadenado como

tal, se nos aparece de tal forma que, qué es lo que va a introducir un límite, qué es lo que va a regular, qué es lo que va a poder estabilizarlo, no aparece asegurado por ningún lado. Subrayo la palabra desencadenamiento, porque como Uds. saben muy bien, Lacan habla precisamente del discurso de la ciencia como un discurso que ha forcluido —término que surge de la enseñanza de Lacan con respecto a su reflexión en la psicosis, y que se va desplegando y transformando según las distintas épocas de su enseñanza—, y precisamente Lacan siempre ha hablado del discurso de la ciencia como un discurso que ha forcluído al sujeto, que ha rechazado al sujeto, es propio de la ciencia para realizar sus operaciones tener que expulsar al sujeto a lo real. En ese aspecto podríamos decir que hay algo que se está empezando a consumar y es precisamente algo nuevo que ha entrado en la realidad, que tiene que ver con lo que la ciencia ha desencadenado y podríamos decir que todos los llamados que se hacen a introducir un límite son llamados a la impotencia.

Es decir más los políticos hablan de la ética, más se vuelve impotente el discurso político. Es decir el llamado a la ética, el llamado a que aparezca algún discurso que pueda introducir un límite a este estado de cosas que la ciencia ha introducido, en general está atravesado siempre por los signos de la impotencia porque efectivamente no puede intervenir de ningún modo regulando lo que ocurre.

Hay otro tipo de respuestas, están las respuestas integristas de los fundamentalistas que intentarían responder al desencadenamiento, intentando dar un paso atrás, retornando a los valores de la tradición, a los valores que se vehiculizan a través de las religiones, a través de los textos sagrados. Es una idea que en el fondo está apresada en la misma metafísica que también inspira al discurso de la ciencia. Es decir desde el punto de vista del psicoanálisis, tanto la ciencia o el discurso integrista o el discurso que se quiere apoyar en la tradición está animado por la lógica universal. Para unos lo más universal del sujeto está ligado al discurso de la ciencia, para otros es la religión lo que vehiculiza esta dimensión universal. Es decir, estarían los dos discursos del lado de la lógica del todo. Es decir que el psicoanálisis jamás podría proponer una especie de paso atrás, volver de un modo romántico a un momento anterior de la ciencia. El psicoanálisis debe pertenecer a la época de la ciencia y en todo caso interrogarse por su manera de habitar, de pertenecer a la época en que la ciencia se despliega. Y en ese aspecto podríamos decir que en la enseñanza de Lacan hay tres puntos fundamentales que hacen serie y que podrían ser mantenidos en una misma secuencia para indagar estos rasgos de la época que yo les estoy presentando. Primero fue el que comenzo el joven Lacan, el psiquiatra cuando hablaba de la declinación de la imago paterna.

El segundo es el que está referido al rechazo del sujeto por parte del discurso de la ciencia.

Por último hay una conjetura en Lacan que yo intento desarrollar en mi libro: lo que él llama el discurso capitalista.

Estos tres puntos serían tres momentos de la enseñanza de Lacan que vendrían a dar cuenta de esto que me parece lo propio de esta época: Este desencadenamiento de la ciencia en donde no se puede introducir ningún límite. Como la ciencia ha excluido al sujeto, no hay forma de culpabilizar al sujeto de la ciencia. Los comités de ética son un intento de introducir en el campo de la ciencia la culpabilidad. Es como soñar que va a haber un momento en que al sujeto de la ciencia le va a retornar un efecto de culpa y va a decir, "hay que detenerse", que va a producir un propio movimiento, algo que lo detenga, pero parece ser que si hay algo propio del discurso de la ciencia es que no tiene ningún stop, ni hay ninguna barrera que le haga límite entre otras cosas porque el sujeto de la culpa, Uds. recuerdan que en el seminario de la Ética Lacan comienza diciendo que no hay que desculpabilizar al sujeto, el sujeto del Icc, el sujeto de la culpa, el sujeto que se sienten antes de introducirse en cualquier lazo en el que la culpa y la deuda estén en juego, ya originariamente es culpable y deudor por el solo hecho de estar en el lenguaje, por el solo hecho de haber venido a la existencia, por el solo hecho de no saber por qué ha venido, por el solo hecho de no saber cuál es su lugar en el Otro, ya es deudor y culpable el sujeto del Icc. Bueno, ese sujeto está totalmente afuera del campo de la ciencia, un poco los comités éticos sueñan con la idea de volver a culpabilizar a la ciencia y ver que si realmente se están produciendo hechos que no pueden ser regulados, la ciencia tendría que encontrar su propio mecanismo de regulación. Pero es un hecho que no se dispone del discurso capaz de afrontar esa regulación. Entonces, cuando no hay un principio de regulación es porque de algún modo se ha instalado un movimiento circular. Como rasgo de esta época no solamente se ha desencadenado algo sino que cuando no se puede introducir una regulación es porque hay un movimiento que está girando en círculo, por ejemplo, se denuncia la corrupción pero el discurso político que la denuncia en

sus propios fundamentos la alimenta. Se dice que no hay responsabilidad pero precisamente toda la ciencia en la medida en que quiere apoyarse en mecanismos que funcionan de modo incondicionado, es un modo de desresponsabilizar al sujeto. El éxito que tienen películas como "Tiempos violentos" muestran esta especie de nuevo autismo fuera de todo lazo social en donde hay una especie de gratuidad violenta en donde no vemos nunca un sujeto susceptible de culpa alguna. El éxito de la película sería mostrar muy bien cómo hay una especie de movimiento circular que está incluso en la estructura misma del guión, que nos muestra que se puede sin ningún sentido, sin ningún tipo de dialéctica, sin ningún tipo de relación al Otro establecida en términos de lazo social, exterminar y matar a los demás, la gracia de la película es que esto se plantea de modo irónico; muestra el carácter concéntrico y circular de modo que uno puede hacer la reflexión acerca de qué límite, qué discurso podría introducir un límite en ese movimiento.

Si antes hablé de desencadenamiento, ahora paso a hablar de movimiento circular porque el movimiento circular se caracteriza por eso: cuando se intenta introducir una barrera en realidad está alimentado aquello que quiere limitar.

Se puede decir hay que parar a la ciencia y se piensa y se fundamenta el ser del ente en los mismos términos en que la ciencia lo ha propuesto. Se quieren poner santuarios, lugares sagrados donde haya límites y la ciencia no penetra pero luego todo el modo de pensar, de reflexionar y de concebir al sujeto está totalmente comprometido con la manera en que la ciencia ha construido a su modelo de subjetividad, a partir de lo que Lacan formula que es el núcleo esencial de la ciencia moderna, es decir el cogito cartesiano y la sutura del sujeto, la sutura de la división del sujeto.

Un movimiento circular es un movimiento al que no se le puede poner barrera, que se nutre a sí mismo. Todas las polémicas que hay sobre el fin de la historia, sobre si estamos llegando a un momento donde ya no se va a poder establecer ningún corte, si estamos en una época donde ya no es posible esperar transformaciones verdaderamente estructurales, es porque se ha captado que se vive en una época en la que se está viviendo con esta circularidad. Hegel cuando presentó su tesis del fin de la historia, Uds. en los *Escritos* de Lacan ven un contrapunto entre la manera en que Lacan concibe el fin del análisis con ese fin de la historia que concibió Hegel que también era un movimiento cir-

cular en donde todo el tiempo los efectos de verdad que van apareciendo quedan rápidamente reintegrados en el campo del saber. Por eso para Hegel el fin de la historia corresponde con la misma época en que la ciencia se despliega. Para entender un poco, si Uds. admiten que el movimiento circular es un rasgo de esta época, Uds. podrán ver que Freud mismo había descubierto también un movimiento circular cuando él indaga la civilización en su famoso texto El malestar en la civilización. Había descubierto el siguiente movimiento circular que de un modo muy elemental se podría plantear así: el juego entre superyo, renuncia a la satisfacción y pulsión. ¿Qué había visto Freud cuando indaga El malestar en la civilización? (...)

El razonamiento es por qué los sujetos no se destruyen a sí mismos, ni destruyen a sus semejantes, por qué si la pulsión de muerte es finalmente el secreto de la pulsión no están todo el tiempo los seres matándose o destruyéndose. Entonces se pregunta primero si es el amor una buena razón suficientemente poderosa y su conclusión es que el superyo que le pide constantemente una renuncia a la pulsión, es decir que la pulsión renuncia a su satisfacción pero el descubrimiento de Freud es que la parte de goce, de satisfacción a la que la pulsión renuncia va a parar al superyo; digamos que hay una voracidad especial en el superyo de tal forma que más la pulsión renuncia a su satisfacción, más el superyo se nutre. Lacan lo dice con sus propias palabras: la obscena y oscura ferocidad del superyo. El superyo se engorda del goce al que la pulsión renuncia, por eso vemos que más alejado está el sujeto de la satisfacción, más culpable se siente; más siente que renuncia, más siente que cede y más tortuosa siente su existencia. Hay un rasgo sádico que Lacan descubre en el superyo que lo lleva años más tarde a un trabajo como el de "Kant con Sade".

Entonces cuando Freud escribe su texto pensaba que iba a haber un malestar imposible de transformar, propio de la civilización que consistía en este movimiento perpetuo. Cada vez que hay un movimiento perpetuo estamos frente a algo que no se puede dialectizar, que no se puede transformar. Esto hasta tal punto que Freud se preguntaba si la experiencia analítica no quedaría contaminada de este movimiento circular. Sus trabajos como Análisis terminable-interminable son un interrogante acerca de hasta dónde... qué hace el sujeto con esta parte que efectivamente vincula al superyo y al goce, en donde hay todo el tiempo un reciclaje y en donde no se puede introducir ningún efecto de

pérdida, donde no se puede introducir ningún corte. Hasta tal punto que podemos decir que la enseñanza de Lacan es el modo de tratar, de ver hasta dónde el goce entra en el lenguaje. La enseñanza de Lacan puede ser considerada como un campo de batalla entre el goce y el lenguaje; y la diferencia entre Lacan y otros pensadores es que él nunca pensó que esa batalla la ganaba del todo el lenguaje, sino que siempre fue mostrando los impactos que sobre la estructura del sujeto produce el campo del goce. Hasta tal punto que el verdadero partenaire del analista sea, no finalmente el sujeto del inconsciente sino esta dimensión de goce que pone en juego los límites de la experiencia analítica.

La teoría de Lacan es que lo que se hace cargo de este movimiento circular es el Discurso del Amo, y ése es su aspecto noble: ha separado al sujeto del goce. Lo que ha tratado de hacer el Discurso del Amo, decimos que es un movimiento circular sin ninguna dialéctica, el Discurso del Amo es una forma de encuadrar este goce, de reordenar este movimiento perpetuo que vemos entre el superyo y la pulsión; la prueba es que el fantasma es el resultado de que el sujeto y el goce gracias al Discurso del Amo se desconectan y se vuelven a conectar entonces fantasmáticamente. Es decir que el Discurso del Amo cumple una función muy importante. Es un modo de introducir en un movimiento circular un efecto de pérdida, por eso Lacan dice que el envés del Discurso del Amo es el Discurso analítico.

Pero estoy describiendo el rasgo de la época, hay una conjetura en Lacan que él designa como Discurso capitalista, es como comienza mi libro, que supone lo siguiente: que eso que ha intentado hacer el Discurso del Amo en el movimiento circular, el límite que le hubiera introducido... pensemos de un modo práctico, si estuviéramos regidos sólo por el superyo no podríamos jamás tener ninguna inscripción social porque el superyo es idéntico a la pulsión. El superyo es el único casi en que la cadena significante y la pulsión son idénticas. El superyo tiene la misma fuerza de cohesión que tiene el superyo. El superyo paraliza totalmente al sujeto, lo petrifica en su esquizia voraz de goce. La prueba es que cuando un sujeto está pura y exclusivamente bajo los efectos del superyo, su capacidad es nula, no puede asumir prácticamente nada. En ese sentido estoy explicando que el Discurso del Amo es un modo de dialectizar ese movimiento perpetuo con el superyo y la pulsión.

Ahora hay un tercer tiempo, que Lacan llama discurso capitalista. Lacan tiene la sensación de que el límite que había introducido el Discurso del Amo ha sido levantado. Estamos de nuevo frente a un discurso, el discurso capitalista no es más que una conjetura, no es ninguno de los cuatro discursos célebres que Lacan construye... (...)

Freud descubrió en *El malestar en la civilización* que también se caracteriza por un movimiento circular, por restablecer digamos... el discurso capitalista. No se ve el efecto de la castración, es de nuevo un movimiento circular donde el goce ha quedado restablecido. Ha reestablecido el contacto entre el goce y el sujeto. Lo mismo que había descubierto Freud entre el superyo y la pulsión.

El discurso capitalista vendría como a destruir la barrera que hasta hoy históricamente había introducido el Discurso del Amo y ha vuelto a reestablecer una relación entre el sujeto y su excedente de goce. De tal modo que en el discurso capitalista también vuelve a haber una especie de reciclaje del goce de lo que nos puede dar testimonio de ese reciclaje es que efectivamente en la época del capitalismo ya Lacan no entiende una realidad socioeconómica sino un modo que tendría el sujeto de conectarse con el goce sin que intervenga la barrera del Discurso del Amo.

La prueba de que las cosas se reciclan es que habla allá de "contrato-basura", "comida basura", "universidad basura". Son ejemplo en donde en efecto no existe la intrusión de ninguna pérdida; el sujeto y el goce están perfectamente conectados entre sí y es muy difícil... es lo que está haciendo desaparecer un poco el espacio de la demanda porque cuando el sujeto y el goce se conectan, es el problema de las estructuras hospitalarias que quieren a veces suscitar demanda en determinados sectores como los toxicómanos o los alcohólicos pero se encuentran con un autismo de nuevo cuño; no con el autismo que describía la psicopatología tradicional sino como un sujeto tan invadido por el goce, sin ninguna barrera, que ya ni siquiera formula demanda alguna. Esto en los casos extremos de la toxicomanía, pero se podría pensar toda una clínica del discurso capitalista que está ya en el niño que juega con un ordenador y que ya sabe gozar con eso antes de que padre conozca los mecanismos del mismo. También el toxicómano que goza con la droga sin pasar por el Otro y que la droga es al fin y al cabo un residuo del discurso de la ciencia. Ahí podríamos hacer un largo catálogo del carácter un poco joyceano que van tomando las ciudades porque las paredes de las ciudades aparecen pintadas de inscripciones que no tienen sentido, los adolescentes se organizan alrededor de marcas, de insignias, letras, toda una serie de efectos en donde tenemos la impresión y por eso vale la pena tener en cuenta esta conjetura en Lacan del discurso capitalista que el sujeto en vez de estar inscripto en lo que podríamos llamar un lazo social, está bajo un seudo-discurso que lo conecta todo el tiempo con su parcela de goce sin necesidad de pasar por el campo del Otro. En estos términos lo propio del discurso capitalista es que es capaz de llevar el fantasma a lo real mientras que en el Discurso del Amo el sujeto sólo se conectaba con su goce en el fantasma, el discurso capitalista ha sido capaz de llevar a lo real mismo el fantasma; es un discurso que está en condiciones de incidir sobre lo real de una manera distinta que el Amo antiguo. Surge un tipo de impasse, un tipo de movimiento circular equivalente en cierto sentido al que había descubierto Freud en *El malestar*... pero ahora es un malestar en la civilización que vendría dado por el cruce entre la ciencia y el discurso capitalista; es al fin y al cabo los dos términos con los que Lacan elabora la conjetura del discurso capitalista.

Así como los post-freudianos creyeron que se podía establecer una buena alianza con la madre para establecer cómo debía ser la salud mental del sujeto, en los años '50 se desarrolló una especie de pedagogía psicoanalítica: cómo tenía que ser la madre con el niño para garantizar la buena salud del niño, cuál era la madre suficientemente buena. Tampoco podríamos ahora entrar en una cosa al revés: tratar de introducir al padre, añorar las virtudes del estamento destituido, aunque es una pendiente un poco inevitable: imaginar que tal vez si se restableciera el padre se podría encontrar un límite. La propia estructura como lo muestra Lacan, ha hecho con ese padre muchas cosas como para poder reestablecerlo. Luego, es más bien el intento de la religión, reestablecer el padre, y la religión no parece actualmente tener potencia como para regular nada. No parece que el discurso religioso esté regulando lo que está ocurriendo. Si hay que hacer preguntas aquí, efectivamente no es del lado del padre que el psicoanálisis va a poder instaurar el límite. Probablemente la apuesta del psicoanálisis actual sea cómo introduce lo imposible de nuevo, lo imposible de decir, en una época donde por el efecto en donde la barrera se está levantando, la estructura juega cada vez más con que no hay nada imposible, de que se puede mostrar todo, revelarse todo; antes el psicoanálisis en los 60', se puede hacer la misma metáfora que con los discursos de la emancipación; en los '60 parecía el lugar donde la gente iba a poder hablar de aquello que no podía hablar en otro sitio. Ahora es al revés, en cualquier parte se puede hablar de todo y tal vez el psicoanálisis sea una de las pocas experiencias que todavía quedan, en donde hay un cierto respeto por lo que es imposible de decir; ya que por lo menos así reúne allá, en la Televisión cualquier sujeto puede confesar cualquier tipo de cosa. Hay una idea de que todo puede ser finalmente transparente, todo puede ser dado a ver, el horror no necesita ser ya velado o si se lo vela se hace con una estrategia totalmente distinta a la de antes. Me ocupé de esto unos años atrás cuando hablé de la estrategia publicitaria de Benetton. Hay todo un movimiento que está directamente regulado por esta circularidad que en efecto muestra que lo que se llama el lazo social... en Lacan el lazo social tiene como condición que el goce esté del lado de la pérdida, es decir que no puede haber en ningún momento un reciclaje con el sujeto y el goce y parecería ser que hay algo en la castración que hay que tomarlo con alfileres porque el discurso capitalista no tiene realmente un estatuto fácil de determinar, no tiene la suficiente elaboración como tienen los otros discursos, pero entonces podríamos tomarlo con alfileres para así interpelarnos por esta época que si hay un rasgo que la caracteriza: es que no hay nada que pueda establecer barrera alguna. Es más grave porque cuando aparece algo que pretende establecer la barerra suele ser inquietante y bastante peligroso. Cada día se ve si el psicoanálisis va a entrar o no en estos mecanismos reguladores, por ejemplo, ahí tiene que ser muy atento a cuál es la lógica del discurso analítico porque por ejemplo se invita a los psicoanalistas a "¿Pueden las parejas homosexuales adoptar niños?". La trampa es que aparezca el especialista para volver a nivelar todo para que ninguna palabra tenga ningún efecto; porque este movimiento circular nos viene a enseñar que es muy difícil establecer corte alguno con la palabra y que hay muchos dispositivos preparados para que todos los discursos se vuelvan equivalentes entre sí; de hecho como he dicho en otras ocasiones, creo que el argumento conservador actual no es tanto la idea de que puede haber un Otro o un Dios que le legitime lo que actualmente se da, sino que está todo tan conectado que es imposible cortarlo; no hay en la red ya ninguna posibilidad de efectuar corte alguno.

Esto no parece algo que esté vinculado a la clínica analítica; yo creo que sí, porque a los post-freudianos no les parecía vinculado a la clínica analítica que Lacan hablara de la función y del campo de la palabra y ya hemos visto que fue gracias a ese camino que se pudo

reordenar una experiencia clínica por lo mismo pienso que aunque esto no aparezca del todo en lo inmediato vinculado a los debates clínicos que podamos tener, pienso que si el psicoanalista lacaniano siempre debe situarse con respecto a lo que es el deber del psicoanalista en su mundo, pienso que establezca un juicio respecto a qué es lo que caracateriza su época me parece adecuado para incluso pensar en qué horizonte está tratando de inscribir su práctica; sobre todo porque lo quieran o no los psicoanalistas, el psicoanálisis va a ser también interpelado como lo son las demás prácticas. Una cosa que se está viendo allá en cuanto a la atención hospitalaria es que hace muchos años atrás, precisamente a raíz de este movimiento circular, es como si hubiera pasado a lo real lo que Adam Smith llamaba la mano invisible en el libro de la riqueza de las naciones, esta idea de que el mercado por sí mismo siempre sabe qué es lo que quiere y qué es lo mejor, que no hay que introducir ninguna planificación, llegó a adoptar toda la terminología de mercado: los hospitales ya no tienen pacientes sino usuarios y son clientes y se habla de la rentabilidad y esto ha llevado a que también se extinga el espacio de la demanda porque en vez de haber demanda la gente exige derechos y por ejemplo en los países latinos todavía no se lo toman en serio, pero en otros países se hace juicio al menor... va una persona, no cambió su síntoma en tres meses y le hacen juicio al psiquiatra porque considera que el usuario está mal atendido.

Quiero dar estos ejemplos que aunque parecen un poco inmediatos muestran que cuando una cosa logra alcanzar la manera en que se configuran los lazos sociales. Incluso con esto finalizo muchos de los debates filosóficos e intelectuales de los que no hablé por razones de tiempo, no esconden más que este problema; muchos de los debates actuales sobre si hay un fin o no de la historia, sobre si se puede concebir algún tipo de transformación o no colectiva, sobre si es posible o no para el sujeto cambiar sus coordenadas, o si ha llegado el momento de aceptar que es definitivamente irrecuperable y que no debe imaginar un cambio posible en su existencia. Todos esos debates tienen atrás esto que ya empezó en Freud, es decir el Freud del '37, de Análisis terminable-interminable, Uds. saben que también está interrogándose hasta dónde un análisis en su confrontación con este movimiento circular... qué pasa con un análisis cuando toca este punto.

Preguntas

—En el libro Cuestiones antifilosóficas Ud. se refiere a la antifilosofía no como un contra de, sino como un modo de comparecer y en este sentido, Lacan en el Seminario de la Angustia toma a Heidegger, Heidegger toma la angustia como una posibilidad de alcanzar el ser, le da un estatuto metafísico, ¿cuál sería el lugar de la angustia en todo esto que nos está contando?

ALEMÁN: Lo de la antifilosofía es una expresión que inventó Lacan que a mí me parece interesante jugar con ella; la antifilosofía no es rechazar la filosofía, es como recién se dijo que la filosofía comparezca porque el descubrimiento de Lacan es que el neurótico está hecho de filosofía; es decir para atravesar la filosofía es necesario ver cómo está el neurótico atravesado por ella; por ejemplo: si Uds. ven el Seminario 4 y esto es apropiado para la angustia, Lacan considera a Hans como un metafísico, y le sigue los pasos como a alguien que piensa no solamente desde el punto de vista de un niño que está construyendo una fobia para que su metáfora paterna se haga mejor, no es solamente un niño que inventa un miedo, un pánico a los caballos para que por fin pueda de algún modo construirse una metáfora paterna defectuosa sino que mientras tanto elucubra cosas que toca por ejemplo el caso de Heidegger porque Hans se ocupa muy bien de diferenciar el miedo de la angustia. Uds. saben que los filósofos tenían un problema para diferenciar esto, decían: el miedo es con objeto, si una persona tiene miedo, tiene miedo de una cosa concreta; la angustia es sin objeto y nos revela la nada porque la angustia no tiene objeto; ésa es la conclusión del filósofo: el miedo tiene que ver siempre con objetos que surgen en el mundo y la angustia es algo que invade la subjetividad pero no tiene ningún objeto, conexión antifilosófica, porque la antifilosofía surge de la clínica misma, el propio Hans va mostrándole a Freud que si bien la fobia es un mecanismo para transformar la angustia en miedo, porque la fobia introduce esa economía, si uno le tiene miedo al caballo no está todo el tiempo angustiado. Frente a la angustia por la castración de la madre, por el deseo del otro el niño es capaz de inventar el miedo; el miedo al caballo transforma a la filosofía, porque Hans le muestra, y esto Lacan lo subraya muy especialmente que el caballo tiene una mancha en el cuello que lo angustia, es decir que el miedo no termina del todo

y ése es el secreto de la fobia, de hacer desaparecer a la angustia. Hay algo de la castración de la madre que se ha liberado porque ahora le tiene miedo al caballo, pero en el cuello del caballo hay una mancha con la cual Lacan, que todavía no tiene la teoría del objeto a, sin embargo ya empieza a corregir a la filosofía porque dice: la angustia no es sin objeto. La angustia comienza a estar vinculada al objeto a. Es decir que toda una tradición filosófica que decía que el miedo tenía objeto y la angustia no, se ve revestida por alguien que también le da a la clínica esa dignidad; porque no podría hacer de Hans un niño que simplemente se entretenía con la máquina de hacer pi-pi. Éste es un poco el sentido del trabajo de Lacan sobre la clínica, también ver qué tipo de operaciones de pensamiento se producen en una cura y cómo es imposible considerar cómo Hans se cura si no entendemos cómo se transforma su lógica, su propio pensamiento. Éste sería un ejemplo, Lacan estaba efectivamente muy cerca de los textos y Heidegger había hecho de la angustia un término clave, no era el único, también tiene un valor especial en Kierkegaard. Pero ahí tenemos angustia de castración transformada en miedo pero a su vez al miedo siempre le queda una mancha que es de angustia y por lo tanto la angustia no es que esté referida a la nada, ahora sabemos que cuando Lacan dice que la angustia es la sensación del deseo del Otro, es en ese instante donde el sujeto siente que en su interior está aquello que el Otro desea y eso es el objeto a.

La antifilosofía serían estos movimientos, un poco como elaborar los conceptos del discursos analítico pero asumiendo también sus perspectivas.

—Hay algo interesante, yo quería plantearlo, cuando dijiste que había que tomar el discurso capitalista como un modo de relacionarse con el goce que no es necesariamente una política y diste muy bien el ejemplo de los efectos de masificación o de pequeño grupo que se producen con la marca... A mí me parece que es pertinente plantearlo en relación a lo que ocurre actualmente en Argentina, esto se puede ver en las tapas de las revistas; por ejemplo hubo una copia casi de fax de una tapa de Time que decía "Freud está muerto", esto se puede ver en lo que podemos llamar el porvenir del psicoanálisis y me refiero a una degradación no de la práctica solamente del psicoanálisis sino de la presencia del psicoanálisis en la Argentina, el auge de las psicoterapias que por su eficacia capitalista logra una reducción del síntoma en un tiempo veloz y que va acompañado de toda una terminología que

es casi complementaria con la terminología del new age, efectivamente una eficacia de lo efímero que se ve y tiene consecuencias en las políticas que puede tener el psicoanálisis con la psicoterapia. Digo esto porque nosotros estamos lejos de legislar el psicoanálisis como ocurrió creo que hace años en Italia y España; pero si hay una proliferación de las psicoterapias que tienen esta economía de mantener una cierta eficacia que no es la del Discurso del Amo sino efectivamente "tú puedes gozar", conectarlo efectivamente con una ilusión de goce. Me parece que el problema de la psicoterapia y el psicoanálisis se lo puede pensar así.

ALEMÁN: Sí, lo que pasó con este artículo de "Freud está muerto" apareció en todo el mundo en los periódicos principales: en España en El País, en Francia en Le Monde, Freud estaba muerto, después se supo que detrás del artículo ese que venía a argumentar, lo de siempre, que Freud ya estaba perimido, que el tratamiento no era eficaz, etc. Parece que después se comprobó que eran los laboratorios del medicamento Prosac. La operación del Prosac, que es un medicamento antidepresivo no hay que desatenderla, porque es la primera vez que un antidepresivo viene acompañado de un libro, hay un best-seller que se llama Escuchando al Dr. Prosac. El Prosac es como en el sentido griego un pharmacon, es decir, desde la época del ácido lisérgico no pasaba algo así, es una droga envuelta con un discurso, con la diferencia que ahora ya no es el ácido lisérgico ni el hippismo ni nada menos que un antidepresivo que está tomando media población y que viene con el discurso de la eficacia. Ha pasado ya un año de Prosac, es el antidepresivo más caro del mercado, está compuesto químicamente de la misma manera que un montón de antidepresivos que ya estaban, pero como no vinieron en la misma operación ni con el mismo discurso, ni estaba el libro famoso, no tuvieron la misma incidencia en el mercado que hace que se haya consumido menos. La eficacia quedó para otro día porque después los psiquiatras se vuelven a reunir y vuelven a reconocer que la locura es cada vez más crónica, que no hay dispositivo hospitalario, ni reforma psiquiátrica, ni práctica que pueda resolver el dichoso problema de la locura en la estrucura social; que por supuesto hay cosas que siempre son mejor si se hacen con el buen sentido, el sentido común que no hacerlas y luego por supuesto en el últim año hubo porcentajes enormes en Europa de gente que tomó Prosac y nadie podría afirmar que la gente fue más feliz. Pero es interesante ver en relación a lo

que expuse hoy lo que tiene de nuevo, por ejemplo: medicación hace rato que se toma en todo el mundo y hay medicaciones que se ponen de moda, eso está siempre, pero lo que no estaba es un discurso, hay que ver el libro Escuchando al Dr. Prosac argumentos de este tipo: que es una droga feminista porque en vez de dejar a la ama de casa deprimida en su casa, gracias al tratamiento sale a los 20 días y está en la calle. Se acepta que toda la naturaleza psíquica es química pero los efectos, ésa es la inteligencia del libro, no son químicos. Cada vez hay más proyectos de éstos, el problema es que en la lógica lacaniana no hay que entender nunca estas cosas como cosas que le quieren imponer a la gente. En ese sentido vuelvo a tomar lo que has subravado de mi inervención: para Lacan el discurso capitalista no es una realidad socioeconómica porque los sociólogos todavía siguen creyendo que el sujeto es una bella alma a la que el poder le quiere imponer cosas y en realidad lo que Lacan ha pensado junto con Freud es que lo peor es el sujeto, que es el propio sujeto el que quiere el Prosac, la psiquiatría, esta teoría del poder como algo exterior que le va a poner al sujeto algo terrible y que le hace renunciar, más bien Freud, cuando descubre el movimiento circular, descubre una cosa mucho más terrible en cuanto a lo que es el ser humano, tal vez le fascine la idea del amo para pensar que hay alguien exterior que le restringe algo que si no él no se restringiría, y le da encima esa coartada como vemos en la neurosis obsesiva que a veces sueña con una satisfacción absoluta si el amo muriera o lo dejara a él en paz o se le quitara del medio. Pero en realidad cuando decimos que el discurso capitalista para Lacan es un tipo de subjetividad, hay que ver una cosa un poco más compleja; no es que a la gente se le hace hacer cosas.

Esta conexión del sujeto con el goce, reformula lo que podría ser esta teoría del poder como algo que viene de afuera y obliga. Hay veces que pasa por ejemplo al revés, supongamos con esto del límite que dije al principio. Los propios que hacen los programas de televisión querrían limitarse pero no pueden porque es el propio sujeto, que no es un sujeto individual es un sujeto de la estructura, del modo en que se configura este discurso, es el que quiere más y más. Es decir que no es una teoría de un exterior que le impone al sujeto cosas terribles. Por ejemplo se televisan operaciones ahora, allá hay un programa a la noche que con el asunto éste de que están pasando información médica y es muy didáctico para la población y que es muy bueno conocer de me-

dicina, transmiten una operación. Sería muy pobre como análisis pensar que la televisión está imponiendo eso. Ahí está recogiendo algo de lo que son las nuevas condiciones de la relación con los objetos escópicos, con lo que ve la mirada, cómo se han transformado las condiciones de lo que se da a ver. Probablemente a la sensibilidad subjetiva de hace 30 años atrás le pasan por televisión una operación donde están abriendo el cuerpo de un ser humano y se hubiera producido una catástrofe, no lo hubiera admitido nadie en la época en que estaban funcionando formas de regulación distintas a las de ahora.

Conferencia pronunciada en la ciudad de La Plata el 12/4/95 por invitación de la Biblioteca Freudiana de La Plata.

Guillermo Ranea LA CLAUDICACIÓN TECNOLÓGICA

Pocos años atrás se comunicaba en Francia un descubrimiento que habría de revolucionar la historia de la civilización: Bruno Latour, sociólogo de la Ecole Superieure de Mines de Paris, anunciaba el halazgo de la "masa faltante" de la moralidad y de los valores¹. Extraño destino el de este acontecimiento. Hubiera debido merecer las primeras planas de las secciones científicas de los periódicos del mundo, como sucederá con seguridad el día en que los cosmólogos informen el hallazgo —todavía lejano— de la "masa faltante" que permita calcular la masa total del universo. En lugar de ello, su autor quedó clamando solo en el desierto, como aquel personaje de *París, Texas* que amonestaba a gritos a la descarriada humanidad desde la soledad de un puente sobre una encrucijada de autopistas.

No es difícil imaginar las causas de la indiferencia de quienes fabrican a diario una realidad virtual para alimentar el Moloch de la opinión pública. La "masa faltante" de la moralidad, afanosamente buscada entre los archivos de las acciones y valores humanos, se encontraría, de acuerdo con el descubrimiento de Latour, almacenada en los artefactos técnicos, nuestros hermanos menores no humanos, en los que habríamos delegado todas las responsabilidades que somos incapaces de asumir. Como un estallido nuclear, el informe de Latour borraba así de la faz de las ciencias sociales el mito de la neutraldad ética de los artefactos tecnológicos. Como secuela indeseada de las radiaciones, los seres humanos comenzaban a perder su condición de sujetos exclusivos de moralidad, extendiéndose la rebelión de los sans culotte del ancien régime ético iniciada con el aluvión ontológico de las minorías del tercer estado: animales, vegetales, bacterias, piedras, montañas y ríos².

No es difícil adivinar el motivo del silencio que rodeó a este descubrimiento. Como en los relatos nocturnos con los que se nos suele atormentar en la niñez en nombre del amor, en el informe de Latour cobraban vida inesperadamente cinturones de seguridad, llaves, llaveros y puertas automáticas³. No se trataba, sin embargo, de pesadillas plagadas de actos de parasitismo o vampirismo. Ninguno de esos objetos tomaban la vida de alguna víctima viviente. Por el contrario, Latour descubre que en verdad ellos siempre la tuvieron aunque oculta ante nuestros ojos inexpertos; más aún, nosotros mismos se la hemos otorgado, pero luego de tal acto de extralimitación frankensteiniano, fuimos borrando con precaución todas las huellas de nuestros pasos.

En este informe de pesadilla, el llavero de hotel adquiere así una dimensión colosal⁴: ante la incertidumbre de si los pasajeros devolverán o no la llave en la recepción al salir, ante la ineficacia de los pedidos amables de los gerentes de hotel, los avisos amistosos y carteles colgados en la conserjería, un pesado llavero, intransportable en nuestros bolsillos, nos recuerda con feroz automatismo nuestra responsabilidad. Tampoco el cinturón de seguridad escapa indemne a la atención implacable del informe⁵: incapaces de contener el desparpajo con que la muerte corona nuestras pequeñas hazañas y estólidas prepotencias en calles y autopistas, hemos debido fabricar mecanismos automáticos de control que en algunos casos llegan al extremo de impedir que podamos arrancar nuestro automóvil si no lo usamos.

Podríamos extender la referencia a muchos otros casos de delegación en artefactos tecnológicos de nuestra responsabilidad. Todos ellos coincidirían en sugerir el renacimiento del enemigo ancestral de toda ética: el determinismo. Disfrazad de sistema automático de control, reencarnado en microchips y circuitos sellados, su espectro nos sorprende a fines del siglo XX en una versión despiadada, cruda, desconocida. A decir verdad, el determinismo nunca fue demasiado popular porque pretendió siempre privarnos de nuestro bien más preciado, la capacidad de elección. Por eso, el antídoto contra la ponzoña del determinismo ha sido recurrentemente la defensa y exacerbación del libre albedrío6 y de la posibilidad de la conciencia simultánea de nuestros actos presentes, ferozmente negada por quienes se sometían al fatum del determinismo7. Completamente distinta, sin embargo, se presenta la situación en la actualidad. Aterrorizados por la manera en que el libre albedrío se ha disfrazado de pretensión de avasallamiento de todos y todo, hemos invertido radicalmente los papeles en el drama ético: el determinismo, nuestro enemigo tradicional en el pasado, parece hoy nuestro único salvador, y la heroína de antaño, la capacidad de elección, nuestra inexorable depredadora. La elección, tradicionalmente alentada por la ética, del segundo miembro en la alternativa "determinismo o libertad" parece ser a ojos de muchos la causa de la proliferación del robo de llaves de hotel y de la generalización del caos sangriento en el tránsito. Libertad y libertinaje se confunden así con peligrosa y perplejizante sinonimia en las advertencias de quienes tratan de hallar alguna clave que resuelva el problema.

El informe de Latour denuncia que estamos enfrentados hoy al dilema "determinismo o inmoralidad" con el significado tácito de "determinismo o muerte". En una inversión feroz de la tradición, el determinismo en nuestras acciones, creado mediante la acción de mecanismos automáticos de control, se ha vuelto el recurso extremo para garantizar la previsibilidad del comportamiento humano. Incapaces de crear normas eficaces de ética colectiva, desarmados por la desconfianza que sentimos ante cualquiera de nuestros congéneres, nos descubrimos habitando un mundo de salvaje estado de guerra generalizada, en la que cada uno trata de sobrevivir desbaratando el temor de que otros nos destruyan primero —un mundo en el que el poder y la fuerza son el alimento de la voluntad y el deseo, el desolado universao de la naturaleza hobbesiana⁸. Sin embargo, temerosos del cumplimiento de la profecía de Shakespeare9, delegamos paulatinamente el derecho que tenemos por naturaleza a defender nuestra vida en los mecanismos de control de un Leviathan tecnológico, creador, como la palabra, el logos proferido por el artificial man pensado por Thomas Hobbes, del orden que nuestras pasiones, fundadoras de nuestros actos, carecen: el articio del tecno-logos. Agobiadas nuestras conciencias morales por el peso del miedo a ser destruidos, fracasadas las direcciones de tránsito, los gerentes de hotel y los artefactos complementarios de nuestra responsabilidad (semáforos y señales de tránsito, pedidos de los conserjes y llaveros minúsculos), recurrimos a la tiranía de dispositivos tecnológicos que nos obliguen a actuar de acuerdo con las reglas. El informe de Latour acierta cuando afirma que los artefactos tecnológicos no se vuelven buenos o malos según lo sea o no el actor humano que los use, como se había creído hasta entonces; muy por el contrario, ellos mismos darían forma a nuestra vida humana y por eso merecen ser llamados "antropomórficos" 10. Pero el informe ignora que esos actores tecnológicos han recibido de nosotros, sus autores, su soplo vital ético. No son neutros moralmente, en efecto, pero tampoco agentes creadores de normatividad. A través de ellos obligamos a los demás y nos obligamos a nosotros mismos a actuar automáticamente en un sentido deseado, pero al borrar la huella de nuestra autoría sellamos para siempre la renuncia al derecho de recuperar nuestra soberanía —como si la única posibilidad de convivir sin destruirnos los unos con los otros fuera crear una ética despótica insuflada en autómatas en la que la libre elección, pretendida fuente de riesgo para la vida ajena y propia, quedara proscripta; como si aceptáramos cándidamente que hemos perdido la condición humana y que necesitamos robots que nos liberen del peso de la culpa y nos devuelvan al paraíso.

Resulta aliviador, por un lado, que la prensa no divulgara públicamente este hallazgo científico, peligroso y a la vez erróneo. La "masa faltante" que creyó encontrar Latour en los artefactos de la innovación tecnológica no podría completar nunca la ecuación del universo moral. Por el contrario, la aniquilaría, porque no hay compatibilidad de dimensiones entre el automatismo y la responsabilidad. La ecuación sigue trunca. Sin embargo, este fracaso es revelador del riesgo que corremos al creer que los mecanismos automáticos de control son la "masa faltante" de nuestra moralidad: ellos son, en realidad, la "masa faltante" de nuestra amoralidad. Pero por otro lado resulta angustiante que este informe prediga que las acciones así delegadas se han de volver silenciosas, familiares, incorporadas. La muerte de la deliberación será también la muerte de la palabra, su hermana gemela. No debe entonces sorprendernos que allí se prediga que los debates clásicos sobre la libertad, el destino, la predestinación, la fuerza brutal y la voluntad se volverán progresivamente sin objeto¹¹. Un mundo feliz y en silencio.

Parte de la investigación que sustenta este trabajo fue llevada a cabo gracias a una beca de la Fundación John Simon Guggenheim de New York.

Referencias

Where are the Missing Masses. Sociology of a Few Mundane Artefacts. En: Wiebe Bijker, John Law (eds.), Shaping Technology - Building Society. Studies in Sociotechnical Change. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, pp. 225-259.

Paul W. Taylor, Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1986, 14: "not all humans are moral agents, there may exist moral agents who are not human".

Bruno Latour, La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sc ences. Paris: La Découverte, 1993.

Bruno Latour, "Le fardeau moral d'un porte-clefs", La clef de Berlin,

Paris, 1993, pp 47-55.

Bruno Latour, "Les cornéliens dilemmes d'une ceinture de sécurité", La clef de Berlin, Paris, 1993 pp. 25-32 (antes en Alliage, 14: 1993, pp. 21-27).

Véase la excelente presentación del reflorecimiento del problema del determinismo a comienzos de la modernidad que hace John Sutton en su "Religion and the Failures of Determinism", en Stephen Gaukroger (ed.), *The Uses of Antiquity*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 25-51.

Al respecto, Udo Thiel, "Cudworth and Seventeenth-Century Theories

of Consciousness", ibidem, pp. 79-99.

Thomas Hobbes, Leviathan. En: The English Works of Thomas Hobbes... edited by W. Molesworth, vol. III, London: J. Bohn, 1889.

"Then everything includes itself in power, / Power into will, will into appetite; / And appetite, an universal wolf, / So doubly seconded with will and power, / must make perforce an universal prey, / And last eat up himself", Troilus & Cressida, Act 1 scene 3, lines 109-124.

Bruno Latour, La clef de Berlin, Paris, 1993. p. 33.

Bruno Latour, "Le groom est en grève. Pour l'amour de Dieu, fermez la porte", La clef de Berlin, Paris, 1993, pp. 56-76.

ENTRE PIGMALIÓN Y NARCISO Entrevista al Dr. José Alberto Mainetti

José Alberto Mainetti es Dr. en Medicina y en Filosofía, es Presidente de la Fundación Dr. José María Mainetti para el Progreso de la Medicina, de la ciudad de La Plata, donde funciona la Escuela Latinoamericana de Bioética; Investigador Principal del CONICET; autor de varias publicaciones como La crisis de la razón médica, Bioética Ficta, entre otros.

Anamorfosis: Hay una oposición entre la deontología médica basada en cierta voluntad de curación, sustentada por el criterio democrático (apoyándose en que la salud es un derecho para todos) y en algunos casos, el llamado enfermo que puede no querer curarse: podría argumentar principios religiosos o incluso científicos. Creemos que esta paradoja, uno de cuyos paradigmas fue la discusión jurídica sobre la eutanasia, introduce cierta vacilación en la praxis médica. En su opinión, ¿cuáles serían las coordenadas que causaron la creación y la reflexión bioética?

J. M.: Yo creo que es fundamental la perspectiva del psicoanálisis sobre la bioética, porque entre ambas disciplinas hay una semejanza histórica, y también sistemática porque la bioética se ha originado a partir de la medicina pero pretende cierta independencia de ella, plantea dimensiones distintas de la propiamente terapéutica médica, esto sería una primera analogía. El psicoanálisis también se quiere seprara de lo estrictamente terapéutico o ligado a la psicoterapia, y en este sentido tiene alguna importancia esto que quiero decir, la bioética considerada como nueva ética médica, considerada como una medicina de la vida.

Freud introduce el sujeto patológico, el sujeto psicológico, como el agente de la enfermedad. La importancia de la bioética está en introducir el sujeto moral, el agente racional y libre en la toma de las decisiones terapéuticas, ésta es su virtud y también su limitación, por eso también importante recuperar el sujeto patológico, el sujeto psicopatológico, recuperar toda la introducción del sujeto que desde Freud vie-

ne realizando el psicoanáisis. No solamente el sujeto racional y libre, meramente conciente sino el sujeto en su dimensión del deseo y lo inconciente.

Qué significa enfermo, significa *infirmus*, el que está débil, vulnerable, y por tanto es incompetente, el paciente ni debe saber, ni debe tomar parte en las decisiones, es más cuanto menos sepa, cuanto menos tome parte en las decisiones, mejor para él. Esto es lo que se ha denominado en términos muy generales el paternalismo médico, estamos siempre en la concepción psicológica del problema, esto es que el médico, el terapeuta en general está autorizado a tomar las decisiones que crea más conveniente para el paciente, sin consultarle, sin la autoridad... sin la autorización de ir en contra de la voluntad del interesado, del paciente; otra visión del paternalismo es la desconsideración del sujeto moral.

Ahora, qué ocurre, que la bandera de la bioética en el movimiento médico, en lo que es la bioética en los Estados Unidos en los años '60 es el intento e introducir el agente moral racional y libre y concreta los derechos jurídicos del paciente, que son fundamentalmente: los derechos a saber, los derechos a decidir y todo lo demás.

ANAMORFOSIS: Entonces este sujeto estaría considerado como agente moral racional y libre.

J. M.: El sujeto moral significa racional y libre, para que yo sea moral, para que mis actos sean responsables, por tanto moralmente calificables o jurídicamente calificables, necesito dos condiciones sine qua non: conocimiento, racionalidad y libertad.

Esto se expresa en un procedimiento en un documento que a la vez es ético, jurídico, burocrático, y todo lo que quiera llamarse que es el consentimiento informado.

Anamorfosis: ¿Cómo se podría explicar porqué no surgió antes la bioética y porqué sí ahora?

J. M.: Es una pregunta interesante que implica un análisis histórico que tiene diversas perspectivas: una es muy general, cultural, y es el hecho de que la medicina no fue sospechada hasta los años '60-'70, como una actividad complicada con valores, se pensó siempre que la ciencia médica según el modelo que ya en el siglo pasado se constituye en hegemónico, la medicina es una ciencia natural, positiva, por lo tanto es ajena a los valores, es una ciencia descriptiva, es una ciencia de hechos; y la medicina que es una aplicación de esa ciencia natural

no está contaminada con valores, con aspectos subjetivos, digamos, con gustos, deseos; sino digamos tiene una estructura positiva, descriptiva, y por tanto no se discutía ese aspecto. El creer que la medicina es una ciencia y no tiene entonces como tal relación con valores le daba cierta garantía que los objetivos de la medicina eran objetivos universales y válidos. Lo que empieza a verse es que esto no es así y no es así para ninguna ciencia, y en particular para el arte de curar que implica una dimensión subjetiva tanto del punto de vista psicológico, como social, como cultural, y que la ciencia está complicada con valores. Por otra parte, la deontología profesional se basaba en la creencia que la ciencia médica es axiológicamente neutra.

Esto empieza a cambiar, por razones como las que vimos, sociales, la salud empieza a tener otra definición, la salud ya no se define biológicamente sino biográficamente, el concepto de calidad de vida empieza a desplazar el concepto tradicional de salud: digamos calidad de vida es el nuevo nombre de la salud.

ANAMORFOSIS: ¿No hay una contradicción que se plantea en estos principios clásicos de la bioética, por ejemplo el de autonomía, el de beneficencia, no se contradicen según apuntaba la primera pregunta? La beneficencia, el bien, Ud. dice, está del lado de lo natural, pero por otro lado el paciente puede negarse a este bien.

J. M.: Uds. me lo están revelando de una manera clara, históricamente era así, el bien de la medicina es un bien natural, el modelo médico del punto de vista moral ha sido el de beneficencia, o beneficio. El médico tenía la seguridad que el arte de curar persigue un telos, un fin en sí mismo valioso, es la teoría naturalista, esto es lo que empieza a cambiar, por muchas razons, ahora después las veremos; por un lado la ciencia médica empieza a tener finalidades, fines que exceden la restauración terapéutica, el volver al orden natural, la normalidad, es decir hay fines de la medicina ahora lo que se puede denominar esta medicina del desec, que está superando de algún modo la finalidad terapéutica, yo suelo recordar aquello de Chesterton en un ensayo muy bonito que se llama "Lo que está mal en el mundo" y uno de sus parágrafos es el error clínico, en el que dice que: "La medicina se conforma con el cuerpo humano normal, y sólo trata de restaurarlo, que el hospital tendrá por necesidad que devolver a su casa a un paciente con una pierna de menos, pero nunca se le ocurrirá en un rapto creador, devolve con una pierna de más", él decía. "A ningún médico se le ocurriría introducir un nuevo tipo de hombre, con una nueva distribución de sus miembros o de sus ojos." Esto que en los años '20 podía decirse que es así, hoy ya no es tan así, pensemos en la medicina genética del mañana, pensemos en la medicina cosmética de hoy, en todas las medicinas, en toda esta dirección, en todo este sesgo desiderativo, del deseo que tiene la medicina actual, que excede a la finalidad estrictamente terapéutica que ha sido el eje y la justificación de la medicina.

Yo insisto en un estereotipo pigmaliónico de la medicina contemporánea, y un estereotipo narcisista para el paciente, he hablado de la cultura del narcisismo en la postmodernidad, y he incluida una tercera figura que es la de Noé. Pigmalionismo, Narcisismo y Noquismo son tres estereotipos simbólicos que permiten comprender este drama que es la medicalización de la vida, las posibilidades tecnológicas de transformar la naturaleza humana, este consumismo, esta visión así o legitimación hedonista del sujeto, esta tendencia autoscópica de nuestra cultura, sobre todo de esto que llamamos el postmodernismo, y el Noquismo significa el poder que tiene la medicina, el poder político, económico, de control social.

Lo que el médico sigue hoy considerando que es lo que justifica su acción, el bien del paciente, que llevado al extremo de no considerar ningún otro principio moral, es lo que se llama el paternalismo. Qué es la autonomía, pongamos en otro ángulo la autonomía, autonomía es propiamente *autos* propio, *nomos* gobierno o norma, autogobierno o autodeterminación: es decir el sujeto, esto que llamamos sujeto moral, el principio de autonomía sería la concreción de este sujeto moral. La autonomía nos dice que el sujeto se autodetermina y por tanto el acto terapéutico debe estar de una manera comprometido por el sujeto, adherido por el sujeto, es decir que muchas veces hay un conflicto que es el que ustedes señalan entre el beneficio que supuestamente es objetivo, porque todavía se considera que la medicina da prescripciones, órdenes.

En ese espectro tan amplio de la salud, decir qué es calidad de vida, el aborto, la fertilización *in vitro*, la cirugía estética, entonces entran tantas cosas que la salud se convierte en un concepto normativo.

Y hay un tercero, el de justicia que yo lo suelo ubicar en el ángulo superior, el que toma más distancia de esta relación dual, médico-paciente, el principio de justicia que en bioética fundamentalmente significa, una de las figuras de la justicia que es la distributiva, esto es la distribución proporcional y equitativa de las cargas y beneficios entre los miembros de una sociedad, por ejemplo los impuestos. Entonces la sociedad tiene que regular mediante un principio de justicia la asignación de esos recursos, es el gran tema de nuestros días, el gran problema de nuestros días es que la medicina, el médico no puede sólo actuar como abogado de los mejores intereses sólo del paciente, hay terceras partes comprometidas en el acto médico: la familia, la mutual, el hospital, la sociedad en su conjunto. Entonces este es un tercer factor de este principio de justicia, que está jugando un papel protagónico, cada día más, es decir es un triángulo, un triángulo conflictivo.

Anamorfosis: Ud. decía calidad de vida es un bien, ¿es una afirmación de la bioética?

J. M.: Sí, digamos, bien significa bienestar para la bioética. Los principios de la bioética son universales, se llegó a ellos a través de un proceso de deliberación; la bioética en realidad nació en los Estados Unidos, ya como disciplina, como intento de poner orden en el mundo médico y de la experimentación científica porque un autor en el año 1966, denunció abusos en experimentación humana que se estaban llevando a cabo en EE. UU. Y prolongando un poco los juicios de Nüremberg estos experimentos mostraban hasta qué punto el interés de la ciencia pasaba por encima de los derechos de las personas, incluso sacrificaban el bienestar y el beneficio de las personas, por supuesto se hacían sin consentimiento, sin autonomía, con mucha injusticia; generalmente eran los pobres, los negros, los niños, los judíos, en fin los de siempre, había también una discriminación en sujetos humanos.

Anamorfosis: Así que podríamos decir que el triángulo se nos complicó, ya tenemos el cuarto término.

J. M. Hasta se podría decir que sí... pero el Belmont habla de los principios que son beneficencia, no maleficencia. Lo que pasa es que desde el punto de vista moral, la obligación de no maleficencia es mucho más fuerte que la de beneficencia. Hay profesiones de beneficencia, no es lo mismo tirar un chico al río que no tirarse para salvarlo. Beneficencia es si yo lo voy a salvar, yo no estoy obligado a hacerlo, pero tirarlo al río eso es maleficencia. Siempre es más fuerte el deber, de no maleficencia, que el deber de beneficencia, lo que pasa es que hay profesiones como la nuestra de la salud que son de beneficencia: trabajan para salvar, para curar, persiguen un bien; entonces trabajamos con el principio de beneficencia pero también mucho más fuerte que el principio de beneficio es el primun non nocere, es decir primero no da-

ñar, que es lo que los hipocráticos defendían del juramento hipocrático, lo fundamental es no dañar.

ANAMORFOSIS: Ahora bien, ¿los principios son elementos de uso para responder ante cada caso particular o normas generales? ¿Es decir hay un proceso diagnóstico sobre los casos en la bioética, cómo operan ante un caso?

J. M.: La discusión ya lleva varios años, incluso en su fundamentación. La bioética clínica, los dilemas morales que plantea ante el juicio médico y también la investigación científica sobre sujetos humanos, es también un modelo justamente llamado de los principios, porque como a los autores que querían justamente resolver problemas les costaba muchísimo remontarse a las teorías. Las teorías morales son tantas, y tan disímiles que buscar una fundamentación moral llevaría una discusión interminable.

Las grandes teorías de la vida moral pertenecen a dos grandes grupos, una suerte de dicotomía para entendernos, unas las más clásicas,
las más comunes digamos, consideran que el fundamento de la moralidad estriba en las consecuencias de nuestras acciones, si las consecuencias producen bien entonces son moralmente buena, si producen
mal entonces son moralmente malas. En cambio los deontólogos, las
teorías deontológicas del deber, dicen que no son las consecuencias de
nuestras acciones lo que determina la moralidad de nuestros actos, sino su formalidad de acuerdo a un principio a priori que es el deber.

Por ejemplo el caso de mentir o no mentir en la relación terapéutica, para la concepción tradicional, la concepción utilitarista o consecuencialista, si yo miento piadosamente porque de esa manera beneficio al paciente, porque se alivia, no carga con un problema, permito calmar su ansiedad, entonces está justificada mi mentira; para un deontólogo no, porque es moralmente malo independientemente de las consecuencias supuestamente beneficentes, es moralmente malo, incorrecto.

Uds. recuerdan el famoso caso Tarasoff, es un caso de psicoterapia, cómo se manejó bioéticamente el tema. En el campus universitarios de California en los años '60 un psicoterapeuta atiende a un estudiante del campus, Tarasoff I., este Tarasoff era un delirante que le confesó al médico su intención de matar a su novia, que era una estudiante ahí del campus y el delirante lo hizo, la mató. Los padres de esta chica se enteraron de la existencia de esta confesión y de que el médico no tomó ninguna medida para prevenir este acto, este homicidio, que no intervino, algunas medidas tomó pero no fue lo suficiente para proteger. Entonces esto fue motivo de un juicio muy importante, en el cual los jueces se pronunciaron por dos posiciones, una mayoritaria y otra minoritaria; en una se dijo que el médico había actuado mal, porque si bien la regla moral es la de no revelar la información de lo que nos confía el paciente, si bien esto es verdad también nos dice la regla prima faccie diutti, que cuando hay una justificación para violar esta regla, como es la declaración obligatoria de las enfermedades, o como en este caso que es el bien superior a la autonomía del paciente o su privacidad que puede ser lo que garantiza o respeta el principio este de confidencialidad. En este caso entonces estaba justificado, es más tenía la obligación el médico de hacer prevalecer el bien más importante que es la vida de la persona, frente a la privacidad de su cliente; lo que se objeta es si tiene moralmente facultad para decir o no decir. Por ejemplo ahora está el caso del cura con la enferma con sida. La opinión minoritaria dice (sin embargo no dice) que hizo bien el médico en no revelar el secreto y no haber tomado acciones porque le dio prioridad al principio de autonomía sobre el de beneficencia, cuál sería la teoría Uds. dirán, una teoría deontológica, la otra es consecuencialista, la moral es una cuestión de deber y el médico cumplió con su deber a pesar de las consecuencias. No, utiliza una teoría utilitarista del punto de vista profesional, se ve cómo las teorías están a veces confundidas con los principios. Dice la fundamentación que si los psiquiatras, los psicoterapeutas tuvieran la licitud para estar revelando permanentemente los secretos de sus pacientes, esto redundaría a la larga en un gran perjuicio para la sociedad, porque perdería credibilidad la profesión.

Anamorfosis: Bien, tenemos la disciplina con un método en el cual hay diversas disciplinas que participan en la decisión bioética, los llamados comités de bioética. ¿Esta confluencia implica un obstáculo a definir sus fundamentos, los límites de su acción y la teoría de la decisión que sustentan?

J. M.: Desde el punto de vista metodológico el título más glcrioso de la bioética, es que la bioética es una práctica, es una forma de trabajo interdisciplinario, de trabajo ideológico del punto de vista ideológico y conceptual donde hay distintas perspectivas, familias espirituales; biológicas, religosas, políticas, y también transcultural porque implica tomar en cuenta diferencias de costumbres, de actitudes, etc. En ese sentido es un modelo la bioética. Si la interdisciplinariedad puede cau-

sar un inconveniente creo que no, porque es algo muy pragmático, la bioética del trabajo clínico atiende al caso desde distintas perspectivas pero todas son con alguna incidencia en lo normativo es decir en cuál es la regulación de una conducta determinada.

Los principios son muy principescos, muy generales, muy universales, cuando llega el momento de su aplicación las diferencias son muy grandes. Es una ética que se llama de mínimos, tenemos que tener en cuenta que la bioética que nació hace 25 años con el modelo de los principios, con una mentalidad muy ligada a una racionalidad instrumental o científica. Fíjense que en los EE.UU. cuando aparecen los temas bioéticos, si está muerto no está muerto, definición de muerte y todas estas cosas, los médicos llaman en su ayuda a los especialistas en ética, que suelen ser lo seminaristas, los curas, los teólogos, los filósofos que empiezan a desayunarse de las posibilidades de aplicación de la filosofía, no nos olvidemos que ha sido una gran salida también laboral para todos los humanistas la bioética. Por primera vez aparece la posibilidad de aplicar el discurso filosófico o humanista a la praxis médica en general. Morales que construyen un lindo aparato para satisfacer nuestra etiqueta, pero en el fondo es una ingeniería, tratamos de manipular una situación.

ANAMORFOSIS: ¿Se ha vuelto a la Ética a Nicómaco?

J. M.: Se ha vuelto a Aristóteles, claro, se ha vuelto a la convicción que la vida moral no es una... hay que tener en cuenta también que el modelo de los principios nace en la propiedad anglosajona, liberal, donde la moral se hace una moral de reglas, un poco de etiqueta, porque se ha perdido una concepción comunitaria de la vida moral: hacen falta los principios con ciertos códigos de circulación.

ANAMORFOSIS: Se habla de una reintroducción del humanismo, y se dice "la bioética convoca a un sujeto": ahora bien, ¿de qué sujeto se trata si hay personas que pueden decidir contra sí, contra la norma inclusive, o lo que sería el bien de la calidad de vida. Entonces este sujeto convocado ¿cómo se puede entender moral por un lado y al mismo tiempo contamos que en el caso alguien opere contra eso?

J. M.: Es la pregunta fundamental y creo que no hay una respuesta definitiva para esto, lo único que se puede decir es el carácter de introducción del sujeto moral y ponerlo en una historia que consiste en la introducción del sujeto en la medicina. Es decir en la ruptura del modelo científico-natural, positivista. Creo que la introducción del sujeto moral es la última consagración de esta introducción del sujeto, del sujeto psicológico, del sujeto social, del sujeto epistemológico y finalmente del sujeto moral.

ANAMORFOSIS: Es múltiplemente definido entonces.

J. M.: Yo creo que sí, yo creo que un poco la bioética también con este modelo de los principios...

ANAMORFOSIS: No es unívoco entonces.

J. M.: Claro, creo que la bioética se está manejando con un sujeto muy abstracto, esta es la verdad, con un modelo de principios que en el fondo refleja un agente moral universal libre y racional, que no existe.

Por eso, cada día se ve más, inclusive con el ambiente postmoderno hay un gran relativismo moral porqe justamente estamos trabajando con un sujeto universal y abstracto. Lo que estamos viendo... qué es una autonomía, desde dónde me la cuenta, sobre todo una sociedad donde los sujetos están inducidos a la acción a través de la propaganda, la sociedad de consumo, etc.

Qué es la autonomía, qué es ese sujeto, existe ese sujeto agente moral racional y libre, evidentemente es una creación filosófica. Una comprensión del sujeto hoy con la tendencia narrativa y hermenéutica; es decir se vuelve a la hermenéutica, se vuelve a la interpretación.

ANAMORFOSIS: Van a tener que volver a los psicoanalistas...

J. M.: Yo diría que el modelo postmoderno de medicina, respecto del modelo moderno ilustrado del siglo pasado positivista, tiene tres aspectos. Primero es un modelo holístico, es decir integrativo; no se puede hablar de salud bajo una dimensión ni se puede hablar de enfermedad bajo una dimensión, es pluridimensional, multicausal, multifactorial, no puede quedar nada afuera, hoy es muy difícil decir que la etiología es el virus, reducir las causas, el estrato de realidad. Hoy por eso en el fondo hablamos de una antropología, es decir que el tema de la salud o la enfermedad es una antropología, lo que está en juego es el sujeto, es el hombre, el hombre en su totalidad. Segundo, el método de acceso a eso que para la ciencia natural es el explicativo, es el método hermenéutico, es la lectura, la interpretación. Y finalmente que es el aspecto más moral, el arte de curar es un arte evaluativo, permanentemente evaluativo, donde yo tengo que estar evaluando, tengo que estar haciendo opciones de valores; tengo que optar.

Hay una gran tendencia a hacer una nueva historia clínica, hay que hacer una patografía donde aparezca el sujeto, ¿el sujeto qué es?: sus

opciones, su testamento vital, su consentimiento informado, su historia familiar, la historia analítica.

ANAMORFOSIS: Caso por caso versus universal.

J. M.: La tendencia es ésa ahora, creo que de algún modo tenemos que volver a la antropología como fundamento de esto, es una
teoría del hombre más que una teoría de la moral abstracta. Desde el
punto de vista médico, desde el punto de vista clínico, hay una pequeña ilusión de que la historia clínica pueda recoger todos estos datos y pueda relizar un verdadero axiograma, un registro de los valores del paciente, eso decía yo es metodológicamente el objetivo de la
bioética clínica, si la bioética no nos ayuda al axiograma, si la bioética no es un ethoscopio es decir un visor de estos valores, un método para captar estos valores entonces será un bleff como tantos otros
dentro o fuera de la medicina.

Anamorfosis: Demos un salto: estábamos en el extremo del caso, ahora la pregunta es si el alcance de las decisiones en el ámbito de la vida, de la manipulación genética, desastres nucleares, etc., amplía el horizonte de esta praxis. Sin embargo observamos un mecanismo común: en la regulación de los hechos de desencadenamiento de la técnica o las prácticas que pueden ser irracionales, su sanción es siempre a posteriori de realizadas, entonces ¿qué aseguraría la denominada transparencia en las decisiones? y además ¿podríamos pensar a la bioética como un dique preventivo o curativo a lo que Freud llamó el malestar en la cultura?

J. M.: Hemos dado un círculo hermenéutico, si bien hemos partido de la existencia de un sujeto moral una novedad, una cosa clara y distinta, finalmente vemos que ese sujeto moral es el hombre, o la vida, o como quiera llamarse, y que excede enormemente a todo intento de encasillarlo en una teoría, en un método, parece que estamos por ahí.

ANAMORFOSIS: En la polis estaban el amo y el esclavo.

J. M.: Si para el griego esto era natural.

ANAMORFOSIS: Ud. decía para el griego ¡qué autonomía!

J. M.: Entramos en el tema del pluralismo moral, para entrar en la pregunta que creo entenderla bien, la novedad de la bioética es que se da por primera vez que yo sepa, un discurso moral que tiene carácter científico. Es decir la moral nunca gozó de predicamento, la moral se consideraba una cosa de moral, anticientífico, incluso en la filosofia, la filosofía nunca le ido mucha bolilla a la moral, la moral es como un de-

rivado de la filosofía primera también para Aristóteles. Porque la ética es el reconocimiento de cómo es la libertad, en realidad la ética no nos enseña nada. Si yo sé cómo las cosas son, la ética consiste en comportarse como las cosas son.

ANAMORFOSIS: Depende de la interpretación.

J. M.: Negada como tal en la cultura tradicional, porque se la considera como un saber. ¡Eso es filosófico, no ciencia!

Es que la moral depende de una visión, de una visión metafísica, religiosa, filosófica, moral histórica, cínica, aristotélica, platónica, la moral depende de una visión metafísica, si de una interpretación, de una lectura de la realidad, de una cosmovisión.

Para la ciencia las cuestiones morales son cuestiones aparte, no tienen que complicar el proceso científico, porque las cuestiones morales son subjetivas, relativas, dependen de la religión, de la política, del derecho, de cosas que no tienen que ver con los hechos, eso es el desprestigio que tenía la moral.

ANAMORFOSIS: Filosofía del lenguaje.

J. M.: Sí, exacto, si la concepción filolingüística que tanta importancia ha tenido, pero produjo un gran análisis del discurso moral pero ninguna ética práctica, aplicada. Con la medicina ocurre esto, se produce un movimiento de ética aplicada, o de ética práctica. Es el intento por utilizar el discurso moral a los problemas de la vida corriente, vendría a ser como la ética de la vida cotidiana, como la psicopatología de la vida cotidiana.

No hay una cibernética, un ética de la robótica, no hay una ética de la física, la única ciencia nueva si se puede llamar así, es esta bioética, es algo muy curioso desde el punto de vista de su estatuto epistemológico. Hoy hay un discurso normativo que nace de las ciencias médicas y que ha resucitado el discurso moral, de todas maneras la bioética es el referente de todo el discurso moral.

Qué es lo que está pasando y por qué la bioética es patognomónica de este fin de siglo, como propuesta de discurso moral en este campo de las ciencias de la vida. Es evidente que en la primera mitad del siglo la ciencia dominante fue la física con un modelo teórico que fue la física nuclear, una técnica derivada de ella la fisión atómica y que luego de la mitad del siglo aparece una nueva ciencia reina, la biología molecular y una técnica derivada como la biogenética o la biotecnología.

Anamorfosis: En este desarrollo: la física, el horror de la bomba y...

J. M.: Es cierto, los fantasmas del átomo se transfieren al gen, en el imaginario social, unos hablan de una exageración, es verdad que la física a través de la tecnología nuclear, lo de Hiroshima y Nagasaki, la biología todavía no ha producido semejante monstruosidad.

ANAMORFOSIS: ¿Todavía?

J. M.: Todavía... sí, todavía no hemos podido producir cosas peores de las que hace la naturaleza. Entramos en el campo macro, nuestra cultura se definir ya como se ha dicho tantas veces la cultura de la ciencia y la técnica, el desarrollo máximo tecnocientífico se ha dado en nuestro siglo, y justo con el desarrollo tecnocientífico la necesidad que tiene el hombre, casi cultural ethique mítica, el hombre encuentra que es necesario un control, yo tengo una respuesta mítica con el tema. De alguna manera ya no se puede haber libremente ciencia y técnica sin tener alguna manera de control social; por qué, hay varias razones, hoy se habla de tecnociencia porque ya ciencia y técnica no son dos-cosas que están como eparadas, que la ciencia es algo especulativo que utilizamos para concoer y la técnica depende de cómo usemos la ciencia, eso ya no es tan claro por toda esta crítica que se le ha hecho al conocimiento científico; si tiene valores o no tiene valores, hemos perdido la visión inocente de la ciencia, cosa que nunca nadie la tuvo porque desde el pecado original la epistemofilia es la que nos hace pecar... esto lo hemos sabido.

Posiblemente por el tema de la bomba. Recuerden la expresión famosa de Oppenheimer después de Hiroshima: "Los físicos hemos conocido el pecado". Nos damos cuenta que nuestro saber no es inocente.

ANAMORFOSIS: Terminan hablando de religión.

J. M.: Y en el fondo... Einstein mismo es un hombre religioso, cuando dice "Dios no juega a los dados", de alguna manera hay una razón, un principio que no es el azar. Es un aspecto.

Esta ambivalencia de la técnica reconocida desde el mito, pero que sólo la ciencia se hace de una capacidad destructiva con la energía nuclear, el hombre logra una capacidad destructiva que es la misma posibilidad de destrucción de la especie y no solamente la bomba, sino después de la bomba, la bomba demográfica y la bomba ecológica. También comprendemos, cosas que Freud no pudo ver, que ese malestar en la cultura está hoy representado en el tema ecológico, nuestro proceso de civilización es un experimento desgraciado del punto de vista natural. El hombre con su proyecto científico, técnico, industrial, lo que es-

tá haciendo es devastar el planeta, es el problema con el que nace la bioética en el terreno macro.

Segundo aspecto de la ciencia que merece una reflexión de carácter práctico y aplicado, y con posibilidades de normatizar el proyecto científico tecnológico, es este carácter operativo que tiene la ciencia, la ciencia actual no es contemplativa sino factiva, que transforma la realidad, yo creo que la expresión tal vez cimera de esto es todas las posibilidades que tiene la física y la biología actual de crear nuevas sustancias, nuevos compuestos y por tanto aparece el fantasma del aprendiz de brujo, de Frankenstein, todas estas posibilidades creativas.

Por último creo que hay una tercera característica de la ciencia actual, que creo no ha sido lo suficientemente notada a mi juicio, que es su carácter demiúrgico, esto es lo que hace más moral el asunto, su carácter transformador de la naturaleza humana.

Yo tengo una visión de este problema que es el de la revolución de Pigmalión.

Pigmalión en la mitología griega era un escultor en Chipre vinculado a la sexualidad, la interpretación psicoanalítica de todo esto daría para mucho, no lo ha intentado nadie que yo sepa-, Pigmalión se ha enojado con las mujeres, las Propiatides, porque estas mujeres eran las sacerdotisas de Venus, las adoradoras del amor, pero en un momento negaron a Venus el carácter de diosa, entonces en castigo por haber negado a Venus la diosa del amor su condición de tal, fueron condenadas con la prostitución, y esto es curioso, porque como dice Ricoeur en La historia de las religiones, en todas las religiones hay un momento donde el sexo es sagrado, la fecundidad, los ritos sagrarios, después viene el período donde la sexualidad se reprime y se considera pecado. Después viene desde Marcuse, lo sabemos, un intento de reincorporar a Eros en la economía, en la liberación del hombre. Bueno, pero éste no es el tema mío, el tema que a mí me interesa es el clásico; Pigmalión no quiere saber nada con las mujeres, no quiere sexo, no quiere estar unido a la naturaleza, a la mujer, lo que más representa el elemento natural, entonces se recluye en su atelier para producir la obra de arte, el producto de sus manos, lo antinatural, el artificio. El artificio, no podía ser de otro modo, traiciona su subconsciente, es una figura de mujer de la que él se enamora y logra que Venus, la diosa del amor, le convierta a esta estatua en una mujer, que es Galatea. es el milagro de Venus. Es el tema que plantea Ovidio que recorre toda la cultura occidental hasta Bernard Shaw, que tiene por supuesto una lectura muy machista, el hombre que quiere a la mujer de sus sueños.

Yo utilizo este tema, la revolución de Pigmalión para mostrar, como en Pigmalión está muy clara esta voluntad antropoplástica, de transformar la naturaleza humana que es la revolución biológica y que la medicina está logrando cada vez más.

El tema es el siguiente: el desarrollo de la cultura, ya que hablamos de Freud, yo diría que la técnica ha pasado por tres fundamentales momentos.

Primero está la técnica que yo llamo con un mito la técnica prometeica, que corresponde al paleolítico superior, homo sapiens, el hombre se diferencia del animal porque es un ser biológicamente desvalido; el carácter deficitario, de minusválido, de carenciado, de inespecífico, que tiene biológicamente el hombre, sabemos por las principales teorías de la evolución, que la evolución va hacia formas más especializadas, el hombre rompe con esta continuidad, el hombre ya no es el resultado de la evolución algo ha pasado, se dice más bien que el hombre es más bien inmaduro, que hay un proceso de neotecnia en el hombre, no quiero meterme en este tema, la antropología es mi gusto mayor.

ANAMORFOSIS: Podría ser otro reportaje.

J. M.: La primera técnica se describe muy bien en el mito de Prometeo, dice que: cuando llegó el momento de la creación del hombre los dioses le pidieron a Prometeo que se ocupara de este asunto pero en vez de ir Prometeo fue su hermano Epimeteo el tonto y repartió entre los animales las dotes, cuando llegó el hombre, tarde al reparto, ya había repartido todo y no supo qué darle, entonces el hombre estaba desnudo, desarmado. La indefensión mítica. Prometeo viendo la torpeza que había hecho su hermano no tuvo otra posibilidad de reparar, la pérdida del hombre que estaba condenado a la extinción, que recurrir a los dioses, robarles es un robo, robarles el fuego sagrado que es la inteligencia técnica, eso que distingue al hombre, el lenguaje, llámesele como quiera: lo que hace la diferencia antropológica respecto de cualquier otro ser natural, la razón, el logos, el lenguaje.

Veamos la epicrisis de la cultura ya que estamos en el malestar.

Entonces los dioses apiadados del hombre lo mandan a Hermes o Mercurio, hermenéutica viene de Hermes, porque Hermes era el alcahuete de los dioses porque iba desde el Olimpo hasta el Ayo donde esta-

ban los condenados, los muertos, pasando por todos los mortales, era el típico hermeneuta, porque conocía todos los niveles, era el verdadero alcahuete porque iba con el lenguaje y lo que para los griegos es la trampa, era en realidad un tramposo, un engañador, siempre iba disfrazado.

Ésa es la concepción griega clásica, del caso lo que me interesaba señalar es que la técnica según Prometeo, sería la adaptación del hombre a la naturaleza, a partir de un hecho originario que es la indefensión

biológica del hombre.

La tercera forma, por supuesto una teoría un poco audaz, una hipótesis de trabajo un poco fantasiosa. Estaría dada por Pigmalión que
sería la figura de una técnica que no sería ya la de adaptar al hombre a
la naturaleza, ni adaptar la naturaleza al hombre, sino a transformar al
hombre mismo. La robótica, la biogenética, hablan de una voluntad demiúrgica, de una transformación de la naturaleza humana. Esto es lo
que crea una gran incertidumbre desde el punto de vista ético, porque
no se trata ya de qué debemos hacer sino de qué debemos ser, qué va a
ser de nosotos, qué será el hombre; alguien ha dicho "el hombre inventó la máquina y la máquina inventará al hombre", es decir que nuestra
técnica nos va a recrear. Hay una lectura optimista en menos gente y
una lectura pesimista en mucha más gente.

Anamorfosis: Hay una polis internacional, el mundo, el estado, el lugar del bioeticista y de la bioética, dado que existen los comités,

sería el de un Hermes que interpreta sobre el bien.

J. M.: Sí, ya no el bioeticista sino la bioeticidad institucional, digamos, es cierto frente a una situación como esta pasamos a la biopolítica. Es evidente que con estos poderes se acepte o no esta concepción demiúrgica o pigmaliónica, anda por ahí la cosa, estamos frente a poderes de crear, retocar la vida y transformar la vida; entonces esto exige un control político, el concepto tradicional que teníamos que era la libertad científica desde Galileo sabemos lo que ha costado a la ciencia sacarla del secuestro ideológico, religioso, y la importancia de la ciencia, pero hoy estamos al revés.

ANAMORFOSIS: Entonces mito y ciencia no están tan lejos.

J. M.: No, la invenciones literarias y las invenciones técnicas responden a lo originario. Uds. conocen más que yo de esto.

Qué mecanismo de control, hasta ahora no se ve otro que a través de la institucionalización del discurso moral en una comunidad, de comunicación. La prueba está en la conformación de las comisiones de bioética, en todos los países desarrollados, a nivel nacional el poder ejecutivo y legislativo.

ANAMORFOSIS: Hay una eficacia simbólica sobre el poder de decisión en los casos y a nivel macro también, ¿cuál sería el límite de la

interpretación de este Hermes de la bioeticidad?

J. M.: Quién controla a quien controla, cómo es, quién norma a quién. Es el problema. Se tuvo una gran ilusión, que el discurso moral iba a poder ser multidisciplinario, pluralista, multinacional, o transcultural. Pero sin embargo estamos también frente a cruzadas morales. Cada vez son más violentas y conflictivas las posiciones morales: paradójicamente por un lado una moral *light* donde todo se puede negociar, pero también un fanatismo moral que... este es el fin de siglo, qué sé yo que acelera todo este proceso de caos y discusión.

La razón está oscilando entre dos polos, es un trabajo que se arma en el discurso. Una de las éticas que está más consagrada, por lo menos a nivel europeo es la ética de la comunicación, que considera que el último fundamento de la moralidad está en el lenguaje, lo que debemos busca es una comunidad ideal de comunicación, es decir una comunidad en la cual el discurso no sea el discurso hegemónico, el discurso del poder que es el discurso político. Siempre dominar a otro, el señorío sobre el otro. Lo del amo y el esclavo de Hegel.

En cambio el ideal del discurso moral sería, donde se contemplen las posiciones desde una comunicación libre, no estratégica.

ANAMORFOSIS: Culminaríamos entre diálogo e interpretación.

J. M.: Sí, está muy ligada la teoría crítica de la comunicación con todo el movimiento de la narrativa, hermenéutico; claro que sí.

Entrevista realizada por María Inés Urcola y Germán A. Schwindt. Cuestionario escrito redactado por Enrique Acuña. La Plata, septiembre de 1995.

María Inés García Urcola LA MEDICINA VERSUS EL MÉDICO

Hay una actualidad en los discursos que se plantean como éticos que nos interesan desde el psicoanálisis en la medida en que ponen en cuestión diferentes concepciones del sujeto y el goce. En la medicina el problema es el de las nueva formas que adquiere el personaje del médico, cuya función sagrada, perdida, deja lugar a un nuevo personaje que se ocupa de la técnica sobre el organismo. La pregunta acerca de qué es un cuerpo puede ser introducida solamente desde el estatuto ético del sujeto del inconciente. Es desde esta perspectiva que recorreremos algunos textos para poner en cuestión las prácticas modernas que ciernen el enigma central de la vida y la muerte.

Se plantea a la bioética como una disciplina que se ocupa de la reflexión filosófica sobre los problemas éticos que se plantean en el contexto de la medicina y las ciencias biológicas. Esta disciplina surge en la década del '60, en los Estados Unidos, cuando un grupo de médicos y teólogos se dedicaron a examinar los problemas originados por las nuevas tecnologías. Posteriormente se sumaron filósofos y abogados. Actualmente, la discusión y resolución de muchos de los temas polémicos de los que se ocupa la bioética involucran también a pacientes y sus familias.

El auge de la bioética es entendido a partir de dos factores:

- Impacto de los avances tecnológicos y científicos de las últimas décadas (desarrollo de máquinas de diálisis, respiradores, técnicas reproductivas, congelamiento de embriones, manipulación genética, etc.).
- Nuevas actitudes sociales y culturales. En los años '60, comenzó una revolución social que se manifestó por medio de movimientos de derechos civiles. Esta actitud de reivindicación de los derechos de las personas influyó en la bioética, e introdujo temas que antes no habían sido considerados, por ejemplo la noción de derechos del paciente.

Podemos pensar que ante este nuevo poder de la ciencia moderna. que produce una transformación de las cosas y del plan de vida, parece haber como respuesta una llamada al orden, con la creación de mecanismos institucionales de regulación y control, que como dice J. J. Salomon¹ funcionan como un intento de limitar los estragos, de saber los límites.

Ahora bien, desde la bioética se supone que existe un sujeto humano universal que posee derechos naturales, y la misma consistiría en preocuparse de estos derechos, ordenándose alrededor de éstos y las acciones humanitarias.

Lacan en Psicoanálisis y medicina plantea la vacilación de la posición del médico ante lo que desencadena el discurso de la ciencia, el cual introduce en lo real objetos substanciales "lethusas" que las demás prácticas no pueden regular. En su libro Bioética Ilustrada, J. A. Maineti plantea que la bioética "se trata de un fenómeno cultural, pero desde la perspectiva interna de la medicina, señalando la transformación de los fines de ésta como el fundamento de la nueva ética médica", con lo cual la bioética se ofrecería como un recurso de "clausura filosófica" de la medicina, de reflexión moral, nuevo cuerpo de poder de decisión que vendría a taponar y a dejar aparte al sujeto.

Indudablemente, una de las teorías éticas más importantes e influyentes en este campo ha sido la de Emmanuel Kant. Entre algunos conceptos kantianos sobre cuya base la bioética se apoya e introduce criterios podemos citar el imperativo categórico, según el cual se debe obrar a partir de una máxima tal que se pueda querer al mismo tiempo que se torne ley universal, y se debe obrar de modo tal que se use la humanidad, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente co-

mo un medio.

A partir de estas nociones es que se ha introducido lo que se conoce como el enfoque de los cuatro principios, actualmente clásico en bioética, desarrollado por Tom Beauchamp y James Childress en 1979². Los principios desarrollados son:

- Beneficencia y no maleficencia: son dos de los principios que tienen un origen en la tradición hipocrática.
- Respeto por la autonomía: principio que es la base moral de la doctrina de consentimiento informado, y de las reglas de veracidad y confidencialidad.
 - Justicia: se refiere a la distribución adecuada de cargas y be-

neficios sociales. En el contexto médico alude a la distribución de beneficios tales como el acceso a la atención médica.

Una de las formas de implementación en la práctica, de la bioética, según se plantea en el libro, es a través de los comités de ética, organismos que se originan en 1976 en Estados Unidos, con el famoso caso de Karen Anne Quinlan, cuando la Suprema Corte de Nueva Jersey dictaminó que la familia y sus médicos deberían consultar a un comité de ética para decidir si desconectarla o no de los sistemas de apoyo vital. Es a partir de allí, que han proliferado estos comités multidisciplinarios, fundamentalmente en Estados Unidos, cuyas funciones serían: educar al equipo sobre las dimensiones éticas de la atención clínica; desarrollar políticas o lineamientos, obligatorios o sugeridos a la institución sobre temas éticos; y resolver desacuerdos entre el equipo, los pacientes y sus familias frente a decisiones de atención clínica.

Ahora bien, desde el psicoanálisis se trata de acercanos a los discursos vigentes en nuestro tiempo. Eric Laurent³ lo plantea al decir que la tarea de los comités de ética es importante pero no es suficiente legislar. El psicoanálisis se debe anticipar a eso. También plantea que no se trata para nosotros de recular con pudor ante no sabemos qué violación de la singularidad realizada por la medida universal, se trata de designar los límites de esa perspectiva. Existen nuevas formas del malestar en la cultura, determinadas por el discurso de la ciencia, la respuesta que surge es la de un nuevo sentido, sostenido por la bioética, entendida como disciplina capaz de discernir el bien y el mal, que parte del supuesto de los derechos del ser humano, otorgádole el lugar de víctima. Alain Badiou⁴ critica esta postura al decir: "Sólo hay ética de las verdades. O más precisamente: únicamente hay ética de los procesos de verdad, de la labor que hace advenir en este mundo algunas verdades. La ética no existe. Sólo hay ética de (de la política, del amor, de la ciencia, del arte)." El psicoanálisis introduce al sujeto del inconciente, al sujeto deseante, implicándolo en su discurso y responsabilizándolo. Esto deja de lado toda idea de una moral general, ya que implica una dimensión ética particular, que se extiende en la dirección del goce.

Entonces, por un lado tenemos al paciente con su demanda, y por otro al médico, enfrentado cada vez más a los avances de la ciencia y la técnica. Lacan⁵ aquí introduce un interrogante: "¿Qué podría oponer el médico a los imperativos que lo convertirán en el empleado de esa empresa universal de la productividad?" A lo cual responde que "el

único terreno es esa relación por la cual es médico: a saber la demanda del enfermo". Y agrega que es en esa relación donde está esa dimensión en su valor original, que no tiene nada de idealista: la relación con el goce del cuerpo. Es necesario precisar esta noción de cuerpo. Para el psicoanálisis el cuerpo no es el organismo, ya que se lo entiende en tanto incorporación de lo simbólico. Por lo tanto, este cuerpo del que hablamos puede ser afectado por el significante, y es en este sentido que el psicoanálisis puede operar sobre él, no sobre el organismo. Danielle Silvestre⁶ lo ilustra al decir que "las llamadas enfermedades psicosomáticas deberían más bien llamarse enfermedades del cuerpo. Las enfermedades de las que habla la medicina no afectan forzosamente al cuerpo, sino al organismo biológico y su función".

Para finalizar, creo importante señalar que si en la actualidad hay una vacilación de la posición del médico, cuestión que lo hace recurrir a un discurso ético que de cualquier manera lo deja en el lugar de la impotencia ya que no puede más que tratar de responder *a posteriori* de los efectos de la ciencia, situándose siempre detrás de la misma, el psicoanálisis introduce un campo que es rechazado por la ciencia, el campo freudiano. Por lo tanto, no se trata para él de decir si son buenos o malos los efectos de ésta, se trata de un más allá que sólo a él le compete.

Referencias

Entrevista recogida por Judith Miller a Jean Jacques Salomon. L'Ane, N° 53.

² "Principles of Biomedical Ethics", en Decisiones de Vida y de Muerte. F. Luna y A. Salles.

Laurent, Eric, "Estado, Sociedad y Psicoanálisis". Revista *Uno por uno*, N° 41.

Badiou, Alain, La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal. Batallas Éticas, Ed. Nueva Visión.

Lacan, J., Psicoanálisis y Medicina. Intervenciones y Textos. Ed. Manantial.

Silvestre, Danielle, "La apropiación del cuerpo". Revista L'Ane, N 60.

Alejandro Sosa Días CINCO TESIS SOBRE EL TOTALITARISMO

A Luis Thonis con amistad

1. Hoy en día la palabra totalitario se nos aparece como una invectiva dirigida a un adversario hipotético. Suele figurar en el jerga de la derecha liberal; tiene un tufillo a guerra fría. En los años '50 y '60 cumplía la misma función paradigmática que la palabra fascista para el vocabulario izquierdista. Una forma vaga e imprecisa de señalar el mal a partir de una inversión de las cualidades que, supuestamente, nos distinguen.

Bastaría remontarse unas décadas atrás para verificar que esto no siempre fue así. Benito Mussolini fue el primero que planteó al Estado totalitario como objetivo deseable (más allá de Fichte y otros; apuntamos al concepto, no a la palabra). Si bien es un poco anterior, la ascensión en la popularidad de los movimientos totalitarios se aceleró a partir de la crisis del '30. Por ejemplo, la idea totalitaria era vista con simpatía por toda la derecha española más tradicional, con una amplitud que desbordaba a la Falange y llegaba a los católicos de la CEDA y al partido monárquico alfonsino Renovación Española liderado por Calvo Sotelo. En la Argentina el escritor filofascista Carlos Ibarguren, biógrafo de Rosas, hacía la apología de las "potencias totalitarias, anticapitalistas y pobres", futuras enterradoras de las plutocracias del Occidente liberal. El eje del ataque suponía el descarte de los aspectos liberales del capitalismo. Desde diversas trincheras ideológicas se buscaba frenar el automatismo de las tendencias espontáneas del capital. El New Deal roosveltiano significó el desarrollo de esta tendencia bajo condiciones democráticas. Con la desventaja de operar como una restauración reformista del mismo sistema cuestionado, contando en el interior con la oposición de la derecha reaccionaria. Otras eran las ideologías de vanguardia en ascenso. Por un lado, el comunismo, liderado por una URSS cada vez más stalinizada, quien realizaba una curiosa aufhebung con sus orígenes revolucionarios y tapizaba el territorio ruso de campos de concentración que constituían el 7% de la fuerza de trabajo en los años '30. Por otra parte el fascismo en sus diferentes variantes, con la reivindicación explícita de un Estado totalitario que impusiese su justicia y autoridad a los vanos egoísmos individuales o de clase. Lo que nos interesa marcar aquí es la pertinencia del Estado totalitario como objetivo deseable según aparecía en los programas de los fascismos, sin considerar su realización. Respecto a la izquierda imperó un curioso impasse en lo que a este concepto se refiere. Sus objetivos emancipatorios vertidos en clave clasista no podían aceptar esa idea como un objetivo deseable a conseguir ni como definición que diera cuenta de lo que pasa. Compartimos el criterio de Hannah Arendt que los únicos totalitarismos realizados fueron la Alemania hitleriana y la URSS de Stalin.

La coyuntura económica del mercado mundial favoreció los proyectos autárquicos gracias a la tendencia a la segmentación en mercados nacionales protegidos. El mapa político del mundo se ordenó en primer término con los países democráticos (USA, Inglaterra, Francia) hegemónicos en la política mundial, construyendo en lo interno su Welfare state y conservando su hinterland colonial, desafiados por los países fascistas donde el capitalismo se había reconstituido autoritariamente a través de una política de disciplina nacional y reivindicación imperial; por último la URSS a través de una vía de acumulación capitalista sui generis a partir del Estado, alineándose en lo internacional ora con los unos ora con los otros.

2. El totalitarismo como forma política ha sido tratado de manera harto confusa. Excepción hecha de los solitarios trabajos de Arendt, la tendencia dominante ha llevado a identificarlo con las dictaduras de viejo y nuevo cuño. La dictadura implica la concentración de los medios políticos, administrativos y represivos bajo un único mando, subsumidos en una sola instancia. El ejemplo clásico son las dictaduras militares tradicionales. La tiranía suppondría la suspensión indefinida o destrucción del ámbito legal vigente, diferente a la dictadura ya que ésta puede estar contemplada en los propios términos del mismo formato estatal, como solución extrema dentro del orden existente. El totalitarismo no sería una forma extrema de dictadura. O sí, pero definirlo de esa manera no serviría para nada. Pese a la diferencia que enunciamos tanto la dictadura como la tiranía estarían enlazadas por una

misma lógica utilitaria. Si consideramos el plano de la coerción física por ejemplo, veríamos que por más sed de sangre que pueda traear consigo un tirano no va a ir más allá de la que sea necesario para conservar su poder. De alguna forma conserva un vínculo con la capacidad de iniciativa que posea su adversario. Ejercerá una represión socialmente necesaria. En la Alemania hitleriana o en la URSS la furia totalitaria se expandió cada vez más una vez que todo vestigio de oposición fue borrado. Los cuerpos no son eliminados por su instrumentalidad política, por lo menos en su aspecto principal. Obvio que los opositores fueron destruidos en primer término, pero el desperdicio de los cuerpos, su reducción a desecho es característico del orden totalitario. Los campos de concentración nazis y stalinianos bullían de inocentes, de gente que no entendía por qué estaba allí. Si bien los nazis lograron en una primera etapa enganchar los campos a una lógica productiva (a partir de 1938 y sobre todo con la guerra eso se va perdiendo), de lo que se desprende de los relatos de Soljenitzin se ve claramente la improductividad de los campos soviéticos. Aquí es importante hacer una puntuación. El campo de concentración es la institución modelo de un régimen totalitario porque expresa la relación básica de éste con la población: o produce su integración política total o procede a aniquilar el excedente humano ("vidas indignas de ser vividas" decía Himmler). La alternativa totalitaria aspira a una dominación en profundidad, total, sobre los hombres. En su intento de integración total deja al país en que se instaura sin cuerpo político mediador. Se entra de lleno en el delirio unanimista, otra forma de salir de la racionalidad ulilitaria a que nos hemos referido. Cuando no en el delirio liso y llano como en la URSS en 1950 que se proclamó que ésta estaba en camino de realizar la transformación staliniana de la naturaleza (¡?). La meta del orden totalitario es la fabricación de un cierto tipo de humanidad. El prolet/ario podríamos llamarlo. Por otra parte hay que marcar la relación de los campos con el afuera, los efectos en el grueso de la población que vive en "libertad". Arendt dice que el totalitarismo construye hombres en soledad, en el sentido que se encuentran forzados a una convivencia obligatoria y concentracionaria, donde ni siquiera su subjetividad constituye un refugio sino que redobla su opresión. No hay otros con los que dialectizarse, sino una sociedad erizada de verdugos. Nunca ha sido más verdad que bajo el totalitarismo el aforismo adorniano que afirma: "El pueblo es el opio del pueblo."

3. Pese a que compartimos la caracterización de su naturaleza totalitaria, la tesis que sustenta la identidad absoluta entre nazismo y stalinismo, en su común ambición de conquista del mundo y su oposición a la democracia política, tiende a dejar entre paréntesis algunas circunstancias. Es una tesis liberal en el mal sentido, no como una creencia en ciertos valores políticos de tolerancia, sino como una ideologización extrema, una falsa conciencia sobre las relaciones reales que se dieron entre los términos. Los malos conspirando contra el mundo libre, digámoslo de manera hollywoodense. Por empezar hubo una guerra encarnizada entre ambos Estados, que terminó con la destrucción de uno de ellos, con el Ejército Rojo conquistando Berlín. La segunda guerra mundial no comenzó como una guerra ideológica pero su desarrollo la llevó hacia esa esfera. Podría atribuirse a cierta confluencia de azares el enfrentamiento entre los hermanos-enemigos totalitarios, pero vaya como prueba en contrario el hecho que los nazis no estaban dispuestos a rendirse ante la URSS pero sí a pactar con Occidente una paz por separado. Esto constituía el mal menor para los nazis. La culminación de los hechos fue la teatralización de las peores pesadillas del Führer, un gotterdammerüng que suscribe al antibolchevismo como uno de los pivotes de la ideología del nacionalsocialismo. Esto último enlaza con una de las diferencias esenciales de ambos regímenes en el plano del discurso. El origen de la URSS está ligado a la subversión del orden existente. La sociedad soviética deriva a posteriori hacia una sociedad carcelaria basada en la centralidad del trabajo (Forzado, es decir al ritmo requerido por la acumulación primitiva en un país en que la composición orgánica del capital era muy baja). El marxismo como movimiento histórico estuvo siempre bajo el signo del fracaso. No nos referimos aquí al contraste entre un modelo teórico y su puesta en práctica (diferencia esperable), sino a la imposibilidad de la teoría de reflexionar, y por ende de actuar, sobre el desajuste entre sus objetivos emancipatorios y su práctica opresiva. No se trata de la "mala praxis" de una teoría esencialmente correcta, sino al problema más de fondo que indica que todo discurso utopista oblitera la política encerrándola en un antiestatismo estéril, dejando a la buena de Dios por algún sujeto de ribetes utópicos sea el proletariado, las mujeres, la guerrilla, los movimientos sociales, etc. Si como decíamos, el marxismo sufre constantemente el desgarramiento entre aplaudir acríticamente sus realizaciones objetivas (URSS, China, Cuba, etc.) o denunciar el incumplimiento de la promesa de felicidad, los nazis no tienen ese problema. La jerárquica "conunidad del pueblo" fue lograda. La revolución nacionalsocialista fue llevada a término, al revés del fascismo, ya que Mussolini planteaba explícitamente que la implantación del orden fascista debía acompañar la evolución de la sociedad italiana, sin adelantársele mucho. En parte por esta deliberada decisión política es que el fascismo italiano no puede ser considerado como un régimen acabadamente totalitario. Llevando la comparación al extremo Mussolini sería como Lenin, un nep-man, diferente a Stalin o Hitler que llevaron sus premisas a término. Un silogismo totalitario marcado acertadamente por Arendt se compone con razonamientos por el estilo: si está de acuerdo con A, necesariamente ud. debe acordar con B y C. Sin embargo debe ser tenido en cuenta que el marxismo-leninismo es una utopía del futuro. La felicidad está en otra parte, en algún momento se llegará. Entre tanto hay que trabajar. Para el nazismo, en cambio, el futuro no era un elemento importante en su composición discursiva. Existía, y esto era lo primordial, un Hombre Ario portador de valores eternos pisoteados por ciertos elementos de la modernidad (el nazismo no es uniformemente antimoderno como ciertos profesores progresistas se empecinan en querer demostrar). Retornar a cierto orden del universo centrado en lo Ario, que surja de la naturaleza de las cosas, es la tarea que se propone el nazismo como utopía macabra no ligada ni al pasado ni al futuro, rival encarnizado de la tradición; se plantea, impropiamente una cosmología. La raza, no ninguna clase ni el Estado, es el manantial del que brota la sustancia que sostendrá su sistema.

4. Nos proponemos realizar ahora un balance del totalitarismo en el siglo XX. Diferenciaremos para esos fines entre situación totalitaria y formato totalitario. Pretendemos mostrar que la situación totalitaria, esto es la edificación y reproducción de los mecanismos de poder de Estado totalitarios han tenido fuertes limitaciones en su posibilidad de continuación. Antes de 1989 con la liberalización de los países del Este y su entrada en el Estado Homogéneo Universal actualmente existente, la tesis dominante entre los politólogos era que un Estado totalitario sólo podía ser vencido por medio de una derrota militar externa. Que esta tesis estuviera infisionada por consideraciones nada ajenas a la guerra fría como el aliento a invasiones militares a países del 3°

mundo aliados a la URSS (por ej. Cuba) o cálculos geoestratégicos referidos a cosas como misiles intercontinentales poco nos importa. El sepultamiento de Hitler en su bunker y el fortalecimiento del glacis soviético después de la segunda guerra eran las evidencias en que se sustentaba esta visión. A eso se sumaban las particulares vacilaciones de la política y las creencias en Norteamérica a partir de los años '60, recuperados recién en la era de Reagan. Sin embargo en los 2 modelos clásicos de totalitarismo las cosas no iban tan bien como creían sus adversarios liberales. Basta leer la clásica biografía de H. Trevor Roper sobre el ocaso del Führer para verificar que se estaba muy lejos de la fanática creencia en la palabra del líder. Las cartitas de Göering, los patéticos circunloquios de Himmler y sus SS y la expulsión de ambos del partido son la punta del iceberg que muestran a una corte ansiosa de sobrevivir animalescamente dándole un corte de manga al que hasta ese momento se le debía una lealtad llevada hasta las última consecuencias (ver sino el juramento de las SS: no era ni a la causa ni al Estado sino a la persona de Hitler). La circunstancia de la segunda guerra puede llevar a no considerar estos hechos, pero más claro aún es en la URSS, uno de los vencedores de la guerra. La situación totalitaria termina stricto sensu con la muerte de Stalin. Muchas de las biografías de este último plantean implícitamente una conspiración de algún sector de la elite soviética, cansada de depender y ser hostigada por el criminal anciano, para causar o acelerar su muerte. Como sea después de allí comenzó el lento deshielo soviético, proceso harto contradictorio, lleno de marchas y contramarchas desde Krushev a Breznev, donde anidarán fenómenos como el desmantelamiento de los campos de trabajo con el proyecto neostalinista de superpotencia celosa de su zona de influencia (Hungría, Checoslovaquia, Afganistán), la represión más sofisticada de los hospitales psiguiátricos y la aparición de la disidencia (fenómeno impensable en un Estado tolitatario comme il faut) con sucesivos y semi-fracasados intentos de armonizar el capitalismo de Estado con el libre mercado (Liberman). Pueden señalarse más cosas pero lo fundamental fue que se dio un pacto entre los burócratas para resolver sus querellas sin métodos terroristas. Cosa que, en términos generales se cumplió. Mr. K. fue apartado del poder por el ascendente Breznev pero no terminó sus días en algún campo de trabajo del círculo polar ártico, sino discretamente retirado en su casa de campo escribiendo unas memorias que fueron best-seller en Occidente. La fabricación uniformada de las conciencias fue abandonada por la élite soviética y se fomentó el privatismo de las creencias individuales. Los esclavos pueden creer lo que quieran, lo único que existe e importa es el poder parecían decir los aparatchik, concentrados en su competencia con la OTAN. Los hechos mostraron que una vez abierta una brecha, conquistado el espacio individual, fue como la caída de un castillo de naipes filmado en ralenti. La Perestroika fue el último acto en el que una tecno-burocracia deseosa de mejorar y modernizar el sistema, termina facilitando su implosión. De manera similar a El hombre que fue Jueves donde los más feroces anarquistas eran todos policías, los burócratas comunistas se descubrieron fervorosos neoliberales. A través de este final que más que heroico parece de ópera bufa, los ciudadanos de la ex Unión Soviética han accedido a una precaria democracia y al libre mercado. Sin duda hay muy pocos Gregory, esto se corrobora en el banal deseo de integrarse a las pautas del Estado Homogéneo Universal en que vivimos, en el estremecimiento producido por los McDonald's y la estupidizante música de rock, fenómenos comprensibles pero no menos lamentables

5. En lo que hasta aquí toca a nuestra exposición se podría caracterizar nuestra conclusión como optimista. Después de todo sólo ha habido 2 totalitarismos realmente acabados y ambos han concluido disolviéndose. Pero nosotros hemos diferenciado la situación totalitaria, particularmente acotada, del formato totalitario. Llamamos formato totalitario a la posibilidad de articulación en determinados lazos sociales, inserto en estrategias políticas más abarcadoras; de la convicción que todo es posible, como plantea Arendt, codificada en términos de eliminación-transformación. Este provisorio final a que se había llegado cuando ella escribía su postfacio debe ser explicitado en la contribución del totalitarismo al universo político del siglo. El formato totalitario puede estar inserto en estrategias políticas que no tengan como fin necesario la edificación de un Estado totalitario antimodernista que contrabalancea, como diría Lacan, nuestro destino de mercados comunes, resguardando la insignia de una identidad amenazada. Un ejemplo de ello sería esa actual forma de fascismo que constituyen los movimientos del integralismo islámico. en ascenso después de la revolución iraní de 1979. Desconocemos lo suficiente la realidad del Estado iraní como para aventurar diagnósticos sobre el carácter totalitario o no del régimen de los mollahs, pero sí estamos seguros que en cuanto a libertad y bienestar económico, la revolución islámica no ha constituido ninguna mejora respecto al régimen autoritario modernizante del Shá. Más bien, al contrario. Otro fenómeno similar enclavado en plena euforia de la unificación europea son los proyectos de limpieza étnica de los servios, que cuentan con el silencio y la complicidad de un espectro de la comunidad europea. El formato totalitario campeó también por la Argentina, no me refiero aquí a los aspectos movimientistas del primer peronismo; afortunadamente Perón fue demasiado conservador para no intentar nada por el estilo, sino en los sucesos a partir de 1976. La masacre, si bien no iniciada, pero llevada a término por la dictadura cívico-militar contó con un alto consenso de sectores que sintiéndose en orfandad ante la espiral de la violencia política no tuvieron mejor idea que buscar protección (imaginaria) bajo el ala militar. La noción de "enemigo objetivo", signficante privilegiado de los lenguajes totalitarios, tuvo una singular importancia. Palabras como aniquilar en el decreto de un gobierno que, al menos formalmente, se movía dentro de la Constitución, eran significativos de que no se trató de una mera asonada castrense, sino de que existía la convicción en la cultura política argentina que era posible aniquilar el mal. Y el mal eran los marxistas, travestidos o no de peronistas, más allá de la simpatía que éstos tuvieron en sectores de la población. Se suele hablar de la intensidad de la represión desatada en 1976, pero pocas veces se señala su carácter diferencial comparado con todo lo anterior. Y esa diferencia creemos que estaba dada por la certeza de llegar a una solución definitiva del "problema". Todos los momentos anteriores, aún con sus tonalidades más o menos dramáticas aparecían desde esta perspectiva como ajustes provisionales susceptibles de modificación. Párrafo aparte merecería detallar los efectos de aislamiento que padecieron los que se hallaban ligados a la cultura de los derrotados. Hechos significativo que muestra la presencia del formato totalitario es que los sobrevivientes de las organizaciones derrotadas comenzaron a reivindicarlos, no como militantes heroicos asesinados por los militares, sino en nombre de los derechos humanos, con lo cual, aún sin quererlo borraban su identidad de revolucionarios de izquierda. Estaban tan afuera del conjunto significante de la argentinidad que sólo se podía reivindicarlos desde su condición de seres humanos. Para matizar lo dicho debemos aclarar que no creemos que el objetivo de la dictadura cívico-militar fuese el

instalar un Estado totalitario, aunque los hechos hablen muy enfáticamente en contra en ocasiones. Debe tenerse en cuenta para esto la distinción que planteamos como operativa entre situación y formato. Al fin y al cabo la dictadura era demasiado servidora del establishment para intentar cambiar radicalmente la sociedad argentina, más allá que marque un corte en su historia reciente. Después de su torpe aventura fascistoide en Malvinas sus días estuvieron contados. Más allá de esta incursión en la historia nacional nos interesa apuntar la posibilidad de emergencia del formato totalitario en movimientos y países que no son en modo alguno ajenos a la modernidad. No se trata de fenómenos de países atrasados que serían superados por la modernización social. La creciente internacionalización e integración del capital, aunque deseable, no constituye ningún bálsamo que nos resguarde de la tentación del sacrificio a oscuros dioses. Se produce la combinación de 2 fenómenos: a) la estructura del lenguaje que posee in situ la posibilidad de la segregación y b) la invención totalitaria moderna que una vez producida no es fácil que desaparezca así nomás. Lo que aparece, finalmente como contribución del formato totalitario a nuestra época es una reescritura del genocidio. La perspectiva a la que nos adscribimos no ve como verosímil la edificación de Estados totalitarios en la actualidad. Quizá como variante poco probable en tanto rebelión reaccionaria al Estado Homogéneo Universal, y aún así habría que ver. Pero el formato totalitario es enteramente actual. Una insistencia de la política moderna que sabe ser digna del infierno de nuestro siglo.

LECTURAS

Marcelo Ale EL ATRAVESAMIENTO DE LA LÍNEA

"Atravesar la línea" es la expresión que con más énfasis aparece en Sobre la línea, de E. Jünger y La pregunta por el ser, de M. Heidegger; textos que con motivo de sus respectivos sesenta años, ambos se intercambiaron.

A partir de la selección de los siguientes fragmentos, desarrollaremos el trabajo:

—"¿No tendría entonces que derivar necesariamente el cruce de la línea en una transformación del decir y exigir una relación cambiada con la esencia del lenguaje?"¹

—"El instante en que se pasa la línea traerá una nueva donación del ser y con ello resplandecerá lo real."²

—"…la fuerza suficiente del espíritu que es requerida por el cruce de la línea."³

Subrayo: fuerza suficiente del espíritu como condición enigmática, transformación del decir como condición necesaria, y una nueva donación del ser como secuencia del cruce de la línea.

Independientemente de las posiciones optimistas o pesimistas respecto de su superación, el nihilismo es considerado por Jünger, como una fase de un proceso espiritual que lo abarca; fase que "no sólo no fue capaz la cultura en su transcurso histórico de superar y sobrellevar en sí o quizá de recubrir como una cicatriz, sino tampoco la persona singular de su existencia personal".⁴

Dos aspectos a subrayar: la consideración del nihilismo como una fase de un proceso espiritual más amplio, fase que no se ha podido atravesar, pero no solamente la cultura, sino también la persona singular en su existencia.

De ahora en más "Atravesar la línea" equivale a superar esta fase. Según Heidegger, E. Jünger en su texto, efectúa un "enjuiciamiento de esa situación", que vale para el cruce de la línea, pero que sin embargo no se agota en la descripción de la situación.

El área que instaura la línea es la del nihilismo consumado y por ello su atravesamiento supone una superación del mismo.

El cruce de la línea es también llamado por Jünger el "meridiano cero". Este punto cero apunta a la nada, es el lugar donde todo afluye a la nada, siendo allí donde el nihilismo se aproxima a su consumación.

Esa línea crítica es la frontera donde el nihilismo se consuma, es el punto donde se decide si justamente el nihilismo sucumbe a la nada aniquiladora, o bien si es el tránsito al dominio de una "nueva donación del ser".

¿En qué consiste la superación del nihilismo? En la convalescencia de la metafísica (metafísica cuyo origen según Heidegger debemos situarlo en lo que ha llamado "el olvido del ser", que en toda la primera parte de "Ser y Tiempo" es el rasgo que la identifica), ya que es el lenguaje de la metafísica el que constituye aquella barrera que impide el cruce de la línea.

Retomamos en este punto el fragmento escogido de la página 100 de La pregunta por el ser: "¿No tendría entonces que derivar necesariamente el cruce de la línea en una transformación del decir y exigir una relación cambiada con la ciencia del lenguaje?"

Es para ello necesaria una torsión de la metafísica en cuyo núcleo se "revele un nuevo tipo de relación con el lenguaje que comprometa de modo fundamental lo que a partir de allí se va a escribir".⁵

Un nuevo interrogante: ¿Por qué la metafísica no ha podido lograr esta torsión?

¿Qué debemos entender de los párrafos seleccionados con fuerza del espíritu como condición para el cruce de la línea y con una nueva donación del ser como su consecuencia?

¿Cuál es la torsión que se debe producir en este modo del pensar metafísico? Otro modo de formular la pregunta: ¿A qué cambio de posición subjetiva respondería esta torsión?

Para E. Jünger, según lo expresado por J. Alemán en su conferencia "Lacan: el fin", el nihilismo es ese momento en donde la subjetividad se revela más que coordinada a sus ideales, a su modo de gozar y agrega allí: "Lacan consideró cómo el discurso capitalista bien podría ser apreciado como el matema del Nihilismo... para el capitalismo no existe barrera alguna que impida conectar al sujeto con el goce, y sí en cambio repudiar la verdad que en 'eso' se cifra."

Según este modo de entender la posición subjetiva en el nihilismo consumado, habría allí consonancia entre sujeto y goce.

Es en cambio la discordancia, el no asentimiento del sujeto con su modo de gozar, la condición de posibilidad de entrada a la experiencia analítica, es decir, una torsión en la posición subjetiva que indique que entre sujeto y goce hay discontinuidad-ruptura.

El mismo síntoma analítico (que como bien lo decía Freud, es la expresión de que algo no funciona), es ya la manifestación de la discordancia entre el sujeto y su modo de gozar. Podría entenderse como un "Ya no quiero gozar más así." Es en este punto de torsión de posición subjetiva, en este punto de ruptura de esa comunión entre el sujeto y el goce, en donde se abre la puerta a una nueva experiencia; pero experiencia no entendida como experimentación sino como "subjetiva". J.-A. Miller en *Donc je suis ça* dice en este sentido: "La experiencia subjetiva puede significar que el sujeto se presente, se dispone a probar una, hasta muchas transformaciones o al menos, seamos prudentes, ciertos estados inéditos para él."

La experiencia inaugurada según esta condición, contiene en su corazón una (x) que queda como resto de esa operación de ruptura, operará como motor y es a su alrededor que se podrá establecer cierta invención. Es aceptado en la comunidad analítica, que a esa experiencia se entra por el amor y se sale por el pase. Entonces, es "el amor como invención científica" lo que va a permitir sostener que ya no se trata allí de una mera repetición del pasado, sino del surgimiento de un nuevo espacio subjetivo en el que "Lacan se ve conducido a hacer de la invención de un amor nuevo, el equivalente de lo que es una invención científica en tanto determina a lo real de una nueva manera".

Habría entonces sí, un pasaje del amor repetición al amor invención, siendo de este modo posible establecer que la experencia analítica, a diferencia de la concepción nihilista, es una experiencia que por tener en su núcleo una (x) permite el "atravesamiento de la línea" dado por el cruce de frontera que supone la invención. ¿Equivale "el cruce de la línea" al pasaje del amor repetición (nada nuevo) al amor invención (algo nuevo)?

Siguiendo esta secuencia de razonamiento, ¿podemos pensar además el cruce de la línea como una nueva modalidad de relación del sujeto con el goce, como un cambio de posición subjetiva?

¿Equivale cruzar la línea a no consentir ya al modo de gozar?

¿Podemos pensar esta torsión subjetiva del mismo modo en que E. Jünger nos hablaba de la fuerza especial del espíritu que se requiere para atravesar la línea?

Si atravesar la línea requiere de la discordancia del sujeto con su goce e implica además la transformación del decir (condición de entrada y efecto de salida de la experiencia analítica respectivamente), ¿resultaría adecuado conjeturar que lo que allí faltó para superar la posición nihilista, fue atravesar la experiencia del análisis?

Notas:

- Heidegger, M.: "La pregunta por el ser" en Acerca del nihilismo, p. 100.
- Jünger, E.: "El cruce de la línea", en Acerca del nihilismo, p. 53.
- ³ Heidegger, M.: op. cit., p. 78.
- ⁴ Jünger, E.: op. cit., p. 15.
- Alemán, J.: "Lacan: el fin", en *Uno por uno*, Revista Mundial de Psicoanálisis N° 41, p. 80.
- Miller, J.-A.: "Donc, je suis ça", Revista de la Causa Freudiana.
- Miller, J.-A.: "Hacia un signfiicante nuevo", en *Uno por uno*, Revista Mundial de Psicoanálisis N° 31.

Juan José Figueiras EL OBJETO Y LA CASTRACIÓN

En la presentación de su seminario sobre la relación de objeto, Lacan señala que ya al comienzo de sus seminarios era "primordial" abordar esta cuestión. Pasaron tres años para que abordara un concepto que, desviado de la luz del descubrimiento freudiano, pasaba a ocupar un lugar central en el desarrollo de una cura: rectificar la relación del sujeto con el objeto, entendida ésta como una relación dual.

Esta relación de objeto que es despejada a través de su esquema Z, se despliega en el eje a-a', eje imaginario, plano en el que se suscitan las relaciones del yo con el otro semejante, dice Lacan "relación esencialmente alienada, interrumpe, aminora, inhibe, invierte las más de las veces, desconoce profundamente la relación de palabra entre el sujeto y el Otro", interfiere la palabra del inconsciente.

Confronta a los postfreudianos y la relación de objeto con el verdadero legado de Freud respecto del objeto, esto es, que el objeto está perdido desde el origen, que hay justamente un agujero, una falta de objeto.

Cuando le preguntan si es que no va a continuar con el comentario de los textos freudianos, responde que en este caso le resultaría difícil, ya que este concepto no figura en la obra de Freud. Lo sitúa como una desviación de la teoría psicoanalítica. No existe la adecuación al o del objeto, sino la discordancia: un objeto perdido al que hay volver a encontrar. Repetición imposible "lo que busca no se busca al mismo título que lo que se encontrará. El nuevo objeto se busca en función de una satisfacción pasada."

Sin embargo pese a que dedica especialmente este seminario a esta cuestión, se pasó tres años construyendo la diferenciación entre simbólico e imaginario, a la luz de la cual lee a Freud redescubriendo cuestiones fundamentales y reestructurando la teoría.

J.-A. Miller propone pensar a la confrontación con los postfreudianos como algo que no es central para Lacan, y en cambio propone como la verdadera polémica de este seminario algo que dice no es externo al mismo, sino interno, y que tiene que ver con el estatuto que va a ocupar el deseo. Al comienzo siguiendo a Freud, ubica el deseo en el plano imaginario: el yo es el depósto de la libido objetal; así entonces la relación del yo con sus objetos quedaría reducida al plano imaginario a-a'. Lacan tomando "Introducción del Narcisismo", donde queda claro que el yo es el que sostiene al narcisismo. Lo que se reprime entonces es todo lo que tiene que ver con la castración.

Si el deseo quedara ubicado en el eje imaginario, permanecería cautivado por las imágenes y además nada explicaría la insistencia del deseo en la cadena simbólica: "La relacion imaginaria... desconoce profundamente la relación de palabra entre el sujeto y el Otro, el gran Otro."

Lacan habla de deseo de reconocimiento, deseo de hacer reconocer su deseo: "No se trata de reconocimiento en el sentido de reconocer una forma, sino en el sentido de que puede venir del Otro que garantiza la palabra de asunción del deseo."

Volviendo ahora al tema del objeto, no se trata entonces de la relación del sujeto con sus objetos, más bien la cuestión estructural que despeja Freud, es la de la falta de objeto. Es así que nos ilustra a partir del caso de la joven homosexual cómo a partir de la falta, ahí donde no hay objeto, ella construye en el plano simbólico un objeto particular. Aparece entonces un amor más exaltado, ligado a una falta fundante.

Trabaja sobre los casos Dora, y la joven homosexual. En el primer caso, cómo Dora, histérica, identificándose al señor K ama a la señora K teniendo en su horizonte la pregunta "qué quiere una mujer". En el caso de la homosexual, ante la frustración en relación a su padre, se identifica con éste y dice Lacan "da" a ver metonímicamente, cómo se trata a una mujer. Mal encuentro con el padre cuando se hallaba en compañía de la dama, el padre sanciona su relación, y la dama le dice que así no quiere continuar. Ella arrojada de la escena, se arroja a las vías. Arrojarse (niederkommt) que en alemán también significa parir un hijo: la promesa que el padre frustró, ella la realiza en acto.

Lacan nos conduce a través de la problemática de la sexualidad femenina, y la falta de objeto. La sexualidad femenina es un punto crucial en la constitución del sujeto, niño o niña.

La privación, entendida como la falta de pene en la mujer, implica un modo particular de ver los genitales: "La propia noción de privación, tan sensible y visible en una experiencia como esta, implica la simbolización del objeto en lo real. Ya que en lo real, nada está privado de nada." En este seminario Lacan pone en concordancia el complejo de Edipo y la castración, dándole su lugar al falo, nos plantea la problemática de la sexualidad femenina, y en todo esto, qué pasa con "Juanito".

Lacan nos presenta el caso como el de un niño tratando de elaborar algo que le permita encontrar una salida a través del complejo de Edipo.

Juanito logra metaforizar su angustia en miedo. Siguiendo la lógica con la que nos conduce a través del caso de Freud, vuelve a tomar su desarrollo de la metáfora paterna, para describir una lógica. Para Juanito la madre se le presenta como algo complicado, y dice que el padre real no le ayuda mucho, en tanto aparece más como un compañero, como un par.

En el capítulo que lleva el interesante nombre de "Lógia de la goma", presenta a la metáfora paterna como la posibilidad de corte

$$s + C \sim M(\frac{Q}{x})$$

Donde P es la metáfora paterna, x los problemas respecto a la madre y la c mayúscula invertida, la hoz del complejo de castración. La madre, aparece como algo complicada de resolver para Juanito.

"No puede salir de él porque no hay padre, no hay nada para metaforizar sus relaciones con su madre. No hay salida por el lado de la hoz... del complejo de castración."

Pero Juanito construye un "elemento de mediación metafórica" (su fobia al caballo), un significante para todo uso, a caballo del cual finalmente encuentra una salda, en la que adquiere peso la abuela paterna más que la figura del padre. O sea que no se trata ya del padre real lo que cuenta, sino el número limitado de permutaciones significantes.

Para finalizar quiero resaltar algo que recorre todo este seminario, se trata de un esfuerzo de Lacan por formalizar, dar cuenta lógicamente de lo que ocurre en el desarrollo de una cura. Trabajando sobre los casos de Freud trata de elaborar una lógica que pueda dar cuenta de lo que ocurre en el interior de un tratamiento, un legado a continuar.

(*) Comentario del texto "El seminario, libro 4. La relación de objeto" de Jacques Lacan, Ed. Paidós, 1994.

Referencia

Miller, J.-A.: "La función de la castración (comentario sobre el Seminario IV de Lacan)", Revista Freudiana Nº 12, 1994.

Cecilia Fasano SOBRE EL CÁLCULO Y LA INTERPRETACIÓN

El cálculo de la interpretación es un texto que —bajo la dirección de J.-A. Miller— reúne una serie de artículos producidos por IRMA entr 1985-1986. Cada autor da cuenta de un fragmento clínico donde una intervención confirmó tener efecto de interpretación. Vale decir que, la producción allí presentada cobra su valor de transmisión en torno al eje que la titula.

Entonces cabe la pregunta ¿qué del cálculo se halla presente en la interpretación?

En primer término y puesto que es mi intención referirme al título del texto, será atinado deslindar los dos conceptos que éste incluye.

Entonces, si cálculo implica prever, combinar, ordenar, organizar, podemos arcodar que es a nivel de la estrategia que nos estamos refiriendo. Mientras que será de táctica que hablamos si de la interpretación se trata.

Por lo tanto el analista se encontrará en su táctica, más libre de calcular las modalidades de sus interpretaciones, que de elegir los momentos en que va a formularlas.

Vale decir que el cálculo encuentra su lugar en la Dirección de la Cura—respetando el orden propuesto por J. Lacan— en ese procedimiento que va de la rectificación de las relaciones del sujeto con lo real al desarrollo de la transferencia para llegar al tiempo de la interpretación.

Es en este sentido que el saber-hacer del analista alude al desarrollo de la transferencia condicionada por la estrategia del analista-calculador, que le permitirá operar... quiero decir interpretar (claro está, no por sugestión, no identificado al S.s.S.).

Si, como decíamos cálculo es: más, menos... es matemáticas; e interpretar, para subrayar el efecto sorpresa (tanto para analista como para analizante) por lo aleatorio, por el encuentro... propio del cálculo.

Lo cierto es que en esta experiencia particular que es la analítica, tenemos un escenario y dos actores: analista-analizante, donde el protagonista no es ni uno ni otro, sino Otro, que aparece y desaparece de escena... pero cuya presencia es determinante. Claro que —continuando con la metáfora— es imprescindible que la obra esté dirigida.

El director de la obra, quiero decir de la cura, es el analista y es su responsabilidad "instituir el marco y autorizar la marcha". Siendo ésta la definición del ACTO, podemos pensar que la interpretación es la verificación, la efectivización de esa marcha. Cuestión que implica pensar la interpretación como la marcha misma de la cura y no como un momento puntual.

Es ésta una posición genérica del concepto de interpretación, que incluye todas aquellas intervenciones: sea puntuaciones, escansiones, corte, etc., que conducen al Acto del analista. En este sentido la interpretación será el camino que conduce al desenmascaramiento de la relación del sujeto con su objeto causa de su deseo.

No obstante valer hacer mención a otro modo más acotado de pen sar la interpretación —que considero no excluye lo anterior—. Es decir, como una respuesta específica del analista (respuesta que interroga) cuyo primer efecto es el desplazamiento del amor de transferencia al amor al saber. Tema que merece un trabajo de elaboración aparte.

De todas maneras, el Seminario XI quizás nos ayude a ir más allá de estas dos ¿posiciones? J. Lacan en este libro dirá que la interpretación no es una significación cualquiera, que no está abierta a todos los sentidos y por lo tanto es el resurgimiento de un significante irreductible.

En este punto considero oportuno retomar el concepto de cálculo puesto que —como dijimos— los efectos de interpretación son incalculables, podemos responder a la pregunta al comienzo planteada ¿qué del cálculo se halla presente en la interpretación? que lo que se calcula es la posición del sujeto en relación con su fantasma.

Para finalizar señalaré dos puntos que, a mi criterio, resumen el eje de esta recopilación:

- 1) los efectos de la interpretación son incalculables.
- en todo caso, el único cálculo posible es el de la posición del sujeto en relación con su fantasma.

Es en este sentido que se me ocurre oportuna la modificación de la preposición de por en, de modo que "El cálculo en la interpretación" puede ser adecuado; ya que en "El cálculo de la interpretación" ¿no habría la expresión de un anhelo?

BIBLIOTEGA FREUDIÁNA DE LA PLATA CALLES Nº 273

Leonardo Vera AMOR A LAS PALABRAS*

Poner a dormir una lengua para despertar el sentido de las palabras no es el sueño que interpreta cualquier desvelo, o viceversa.

El esfuerzo de leer y escribir sobre lo leído no se escribe sino al leerse² para así llevar a lo escrito; eso, no sin comenzar reescribiendo lo que me es imposible leer de lo que el irlandés escribió.

Finnegans Wake, sin el apóstrofo del posesivo inglés denota el velorio (o vigilia, o despertar, o estela, o festival) la pabra Wake tiene todos esos significados, y Finnegain, o sea Finn, otra vez...

Audaz al fin, afortunadamente existe el libro, un ludión para lastrar y baquear y rebasar (lo que toda traducción traiciona), el retardo literario hispanohablante. Con este investigador que ha derramado, vertido hasta agotar selectas lecturas por lo dentro, zona interna supuesta de su entrenada letra. Entre a tapas rojas de 628 y texto abstruso, molusco sin esqueleto, de dura caparazón, pasta sonora en cincuenta idiomas: el Finnegans Wake, de James Joyce.

Una forma castellana de circuir su arte —Gaudí literario— una "red tridimensional de entidades y estrucuras interrelacionadas y mutuamente incluyentes", que despieza para aproximar al common reader, pobrediablo como el sujeto de marras... Si es Ud. —perdón— un supoerlector, ¿sabría ser (fr. froideur, accueil froid)... disciplicente? No.

Ni animosos, ni hostiles. Si, a partir de esta obra nace "una crítica difícil para el lector común, de especialistas para especialistas" y, "la crítica literaria se ha visto obligada a revisarse a sí misma". Dige Teruggi: "Se trata de un libro para élites, como afirma Eco (1982). Y el lector común, por ser tal, no es élite, sólo posee lecturas dispersas y ciertos conocimientos de autores y obras y nada más. Frente al "Libro maldito" cae en el estado de desorientación que caracterizó a los primeros críticos..." (...) "O puede picar, el lector común es curioso, atraído por la carnada aparentemente insulsa que le ofrece Joyce, y comenzará a dar mordisquitos, uno acá, otro allá, hasta que engulla todo el cebo y quede enganchado."

Si *Ulises* (le demandó 7 años de elaboración) es casi las horas de un día de Bloom, el *Finnegans Wake* es una noche de desvelo, el rollo del caer al nacer el día (demoró 17 años en terminarlo). Comienza la obra un "tiempo infantil", dos hermanitos discuten, luego, el canto del peón de albañil, Tim que cae... En la francachela del velorio unas gotas de whisky caen sobre su cara y se levanta del cajón para unirse a los festejos.

Cuatro libos dividen el mamotreto: El libro de los padres, El libro de los hijos, El libro de la gente y, Ricorso. Teruggi explica el libro hasta por su aspecto físico, transcribe los capítulos, sabe que no fácilmente alcanzaremos la novela. Y nos presenta al suyo (brújula) con un índice generoso y orientador. Logra llegar a El caso Finnegans Wake, al Lector común y su Respuesta.

Excave pausadamente terreno, puede saborear el adelanto con un ejemplo, algo del apéndice, lista de 'palabras retocadas':

Allí dice; philosophist (filósofo) pasa a phallusaphist (falosafista); manuscripts (manuscritos) pasa a mummysrips (escritos de momias); Narcissus (Narciso) pasa a Nailscissor (tijera de uñas); horoscope (horóscopo) pasa a horrorscups (copa de horror)⁴. Un detale; localiza por ahí, "la palabra psicoanálisis transformada irónicamente en psoakoonalose que podría traducirse como embebanalsuelto" cual psychoanolised, psicoanolizado⁵. Dijo el emigrado "Lengua artificial con rulo natural", donde rulo puede significar también mueca (de burla)⁶.

Hacer sensible el lenguaje. Fatigar el diccionario. La experiencia, autor-lector "Nos llevà como si fuera de la mano, del *Quark*" (palabra suya apropiada por la física de partículas) al hombre y de éste a las galaxias."

Este ejemplar le puede "servir de báculo [como] la rima dantesca, no men che saper, dubbiar m'agratta (no menos que saber, me es grato el dudar). Quien no halle placer en dudar de sus propias decodificaciones, no estará plenamente capacitado para el goce finnesganiano⁸."

Luego de esta lectura se demuestra que cualquier otra és sencilla, podemos leer algo nuevo.

^(*) Comentario de "El Finnegans Wake por dentro", Ed. Tres Haches. Libro de Mario E. Teruggi (destacado científico en el área de Geología —en su honor un mineral lleva el nombre de teruggita—, actual director del Museo de

Ciencias Naturales de La Plata, experto en el argot de Buenos Aires, autor de *Panorama del Lunfardo*, escritos históricos, cinco novelas, artículos periodísticos en Argentina y en el extrajero.

Referencias

"Si Joyce puso a dormir el idioma inglés lo hizo para enseñarle a soñar al despertar." Capítulo ocho: ELIDIOMAINGLÉSQUEJOYCEDUR

MIÓYDESPERTÓ, p. 114 (*).

"¿Qué ocurre en Joyce? Que el significante viene a rellenar como picadillo al significado. Los significantes encajan unos con otros, se combinan, se aglomeran, se entrechocan —lean Finnegan's Wake— y se produce así algo que, como significado, puede parecer enigmático, pero es realmente lo más cercano a lo que nosotros los analista, gracias al discurso analítico, tenemos que leer: el lapsus. Es como lapsus que significa algo, es decir, que puede leerse de una infinidad de maneras distintas. Y precisamente eso se lee mal, o a rtasmano o no se lee. Sin embargo, esta dimensión del leerse, ¿acaso no basta para demostrar que estamos en la dimensión del discurso analítico?". Jacques Lacan, "La función de lo escrito". Aun. El Seminario 20, Ed. Paidós, p. 49.

Cambios y retoques de grafías, p. 95 (*).

Alguito más: "televisor pasa a telewisher (teledeseador); vehicle (vehículo) pasa a wehicul (weh=dolor, alemán y cul=culo, franfcés); middleage (edad media) pasa a muddleage (edad de confusión); extraordinary (extraordinario) pasa a extraoldandairy (extraviejoyaireada)", p. 115 (*).

P. 167, cap.: "Fuentes básicas inspiracionales" (*).

P. 79, cap.: "Los mellizos Shaun y Shem" (*).

"Gell-Mann en 1964 así lo bautizó, la línea está sacada de "Three Quark for Master Mark". Tres quark —según su color— conforman un barión, unidad que mantiene la interacción débil en el átomo. (Ver: "Física de Partículas", monografía Nº4 de Organización de los Estados Americanos, Ed. Eva V. Chesneau.) Teruggi nos lo confirmó e interpretó el pasaje como las odas de las gaviotas a Tristán e Isolda solos en la barca. Quark: en alemán, cuajada, requesón, (fig.) futesa, nadería Lacan comenta: "Por lo pronto quiero sencillamente señalarles lo siguiente: el mundo, a Dios gracias, el mundo está en descomposición. El mundo, vemos que ya no se sostiene, pues aun en el discurso científico está claro que de él no hay el menor atisbo. A partir del momento en que se puede agregar a los átomos una cosa que se llame el Quark, y que éste es el verdadero hilo del discurso científico, tendrán que

reconocer a la postre que se trata de otra cosa y no de un mundo." El subrayado es nuestro (p. 48 ídem nota 4; 9/1/73. Agreguemos un witz, en el '74 se localizó el quark c "encantado" que a Ting y Richter le posibilitó obtener el Premio Nobel en Física del 76; lo nominaron" quark j/Ψ).

P. 104, cap. "Anagramas" (*).

Leticia García DE CLÉRAMBAULT

Automatismo Mental. Paranoia es el título de la primera versión en castellano de la obra de G. C. Clérambault, "Ouvre Psychiatrique" que nos permite acceder al pensamiento y a la práctica de quien J. Lacan reconoció como "nuestro único maestro en Psiquiatría".

El libro recoge los escritos realizados por el autor, en la Enfermería Especial de la Prefectura de París, los que incluyen la presentación de casos clínicos y su posterior análisis y discusión. Esta publicación consta de cuatro anexos:

- —la bibliografía completa de G. C. Clérambault,
- -el Sumario de "Ouvre Psychiatrique",
- -un glosario y
- —parte de su obra fotográfica.

La recopilación de estos escritos nos muestran a su autor ocupado en ordenar y dar coherencia a la clínica psiquiátrica de la época, para lo cual se aboca al estudio comparado de las psicosis con el fin de avanzar hacia un método que permita definirlas y diferenciarlas en función de una mecánica en particular. Así aísla el síndrome de Erotomanía, del grupo de las paranoias, y coloca a la base de las enfermedades psicóticas, un elemento en común: el automatismo mental. Otro ejemplo que nos permite conocer la forma en que pensaba la clínica, es cuando aborda el tema de la "Locura colectiva", en donde se encarga de distinguir la psicosis del delirio y éste de los temas ideicos. Dirá: "El delirio es el conjunto de Temas Ideicos y de sentimientos, adecuados o inadecuados pero conexos, así como la tensión morbosa que los soporta". (...) "Lejos de confundirse con la psicosis, fos Temas Ideicos son entonces producciones secundarias en los dos sentidos del término: productos intelectuales sobreañadidos." Para concluir en función de esta distinción que los Temas Ideicos pueden transmitirse de una persona a otra, no así los "Mecanismos Generadores".

Como parte de su trabajo de diferenciación estructural y de análisis semiológico, va a oponer las Psicosis Pasionales a los Delirios de

Interpretación. De estos últimos dirá: "se sustentan en el carácter de paranoico, esto es en el sentimiento de desconfianza. Los mismos se desarrollan en todas direcciones, la personalidad global del sujeto está en juego, el sujeto no está excitado, los conceptos son múltiples, cambiantes y progresivos, la extensión se realiza por irradiación circular. la época de su inicio permanece indeterminada". A diferencia de los síndromes pasionales que "se caracterizan por: sus componentes, sus mecanismos ideativos, su extensión polarizada, la puesta en juego inicial de la voluntad, la noción de finalidad, el concepto director único, la vehemencia de cada elemento afectivo". De ellos aísla a la Erotomanía como entidad mórbida en función de una "lógica" particular sostenida en la presencia del Postulado Fundamental y su evolución regular. El postulado consiste en la convicción de estar en comunión amorosa con un personaje de rango superior, que ha sido el primero en amar y en cortejar. El desarrollo implica tres estadios: el estadio de esperanza, el estadio de despecho y el estadio de rencor.

En otros capítulos desarrolla el tema del Automatismo Mental, síndrome formado por signos y síntoma entre los que se encuentran el eco del pensamiento, enunciación de los propios actos, diálogos interiores, pensamiento anticipado, fenómenos sin sentido, ideorrea, falsos reconocimientos, vacío del pensamiento entre otros. Los considera a todos ellos como fenómenos psíquicos, en tanto experimentados por la conciencia, pero originados en algún tipo de lesión cerebral: tóxica, vascular, traumático o infeccioso.

Los llama Automatismo para marcar el carácter automático de los fenómenos, sin matiz ideico, lo que los hace no comprensibles psicogenéticamente. Los describe como neutros, atemáticos y anideicos. En resumen el Automatismo Mental comenzaría con mecanismos sutiles, abstractos al inicio, que se acercarían paulatinamente a la forma verbal, momento en que las voces se vuelven temáticas, tornándose intrusivas y vejatorias. El carácter neutro del Automatismo Mental está referido a la no presencia de carga afectiva en ellos, ésta será posterior y dependerá del tipo de personalidad. También considera al delirio como una reacción segunda, reacción de un intelecto, a menudo intacto, destinada a explicar los fenómenos que está experimentando la conciencia. La modalidad del delirio dependerá, por consiguiente, de la personalidad premórbida, del carácter del sujeto.

Llegados a este punto, habiendo realizado la lectura de un autor en el que reconocemos a un psiquiatra mecanicista organicista ortodoxo, nos surge la pregunta en relación al por qué de las referencias hechas por Lacan sobre el mismo.

El Automatismo Mental de Clérambault a contracorriente de las concepciones psicodinamistas y psicogenéticas que dominan su época, se le presenta a Lacan más próximo a su tesis sobre la función del lenguaje y la palabra. De este modo en "Acerca de la causalidad psíquica" Lacan plantea que la locura es vivida integramente en el registro del sentido y que no es separable del problema de la significación para el ser en general. Señala como camino para estudiar las significaciones de la locura, los modos que muestran el lenguaje, en donde se revelan las estructuras. Es allí donde hace referencia a Clérambault diciéndonos que "Por falsa que sea la teoría en que las han comprendido, ha resultado conciliar notablemente su espíritu con un fenómeno esencial de esas estructuras cual es la especie de 'anatomía' que se manifiesta en ellas". En el Seminario sobre "Las Psicosis", el Automatismo Mental es considerado en su costado de fenómeno anideico, referencia que le permite a Lacan deslindar el concepto de sentido del de comprensión (central en la psicopatologá de Jaspers), entendido este último como la necesidad de comprender a los enfermos; "fenómeno de puro espejismo" dirá Lacan. Con esta distinción recorta el campo del Psicoanálisis, que sostiene que no hay psicogenésis y arrebata a la locura del dominio de la psicología.

Referencias bibliográficas

Lacan, J.: "De nuestros antecedentes", Escritos 1, Siglo XXI Eds.

Lacan, J.: "Acerca de la causalidad psíquica", Escritos 1, Siglo XXI Eds.

Lacan, J.: Seminario III, "Las Psicosis", Ed. Paidós.

Roudinesco, E.- Lacan, J.: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Ed. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Silvina Rojas SABER DE MUJERES

Las posiciones de saber "en materia de mujeres" que Freud va enunciando a lo largo de su obra sirven de punto de partida a Marie-Christine Hamon para desarrollar la hipótesis que guían su trabajo.*

Hasta 1923 Freud "sabía" qué querían las mujeres, "Penisneid" las mujeres envidian lo que les falta, el órgano masculino. De repente ya no sabe, profesando ignorancia respecto del desarrollo sexual de la niña, falta de material e incluso el peligro de ver cuestionadas las teorías anteriores. Esta ignorancia es puesta en duda demostrando que las razones aducidas no eran tales, "casos de mujeres", descubrimientos y saber en sus diferentes textos. Antes de 1925, de algún modo ya estaba todo, "las cosas fueron dichas, pero no importa, no cobrarán valor de verdad en el acto. Hace falta un tiempo para comprender, y tiempo para que un nuevo material confirme la interpretación".

Entonces, no es de ignorancia de lo que se trata sino de desconocimiento, forma de proceder caracterizada por la perlaboración acorde con el descubrimiento del inconciente "donde todo conocimiento no es

nunca más que el retroceso de la represión".

En los textos de 1931 y 1932 Freud se muestra firme en sus postulados, lo primordial ya no es la envidia del pene sino el amor de la niña por su madre, es de este amor del que debe dehacerse, cobrando importancia la castración en la madre y el odio que la niña le dirige. En el texto de 1931 aparece una forma detectivesca, Hamon ubica un cuarto tiempo en el que Freud nombra las deudas a pagar "estudiando la literatura analítica sobre nuestro tema, llégase a la conclusión de que cuanto aquí hemos expuesto ya ha sido dicha en ella", postulando que es esta literatura la que impulsó la reflexión o en todo caso permitió profundizarla, sus propias teorizaciones y las de sus discípulos, los nombrados, los "olvidados", los censurados convirtiéndose así más que en un maestro en un "investigador puesto a trabajar por sus alumnos" a su vez que éstos se hacen necesarios en su condición de destinatarios

devolviéndole sus pregunta, motivando replanteos, explicaciones y evaluaciones de lo que falta en las demostraciones. La reestructuración teórica que presenta en estos textos se debe entonces a la perlaboración, hecho a posteriori, volver una y otra vez sobre los mismos puntos acentuados de distintas formas, pero no sólo producto de su reflexión solitaria sino a los efectos de "llamado al saber del Otro", "cogito freudiano", aportes de material clínico y sus interpretaciones que tendrán efecto de rectificación de sus enunciados.

Esta hipótesis hará que la autora lea los textos de Freud como "un palimpsesto", buscando restituir las huellas de una escritura borrada que tendrá como autores principalmente a K. Horney, H. Deutsch y M. Klen llevando a un pormenorizado desarrollo de los conceptos involucrados en la sexualidad femenina.

Y aún, otra discípula, Ruth Mack Brunswick y sus teorizaciones sobre el pre-Edipo dan una muestra más del modo de producción de saber en el Psicoanálisis. Ella invita a pensar de una forma distinta la relación entre la dependencia materna y la castración gracias a la definición de la castración como fin de la omnipotencia materna, haciendo una traducción de los desarrollos kleinianos sobre la identificación primitiva con la madre, con un ligero "desplazamiento", suficiente para volverlos comprensibles. Estas articulaciones, que en cierta manera son respuesta de una hacia otra, dan cuenta de un registro de la castración diferente, ya no puramente imaginario como lo entiende en Freud, sino su dimensión simbólica, permitiendo a su vez, reordenar los postulados freudianos.

Estos aportes ponen de manifiesto que no es sólo con confirmaciones de sus textos con lo que Freud se encuentra sino, por el contrario, una diversidad de puntos de vista le responden, dando cuenta que el reconocimiento de la verdad se produce como corrección de errores anteriores. "El error puede persistir pues está relacionado con la represión" y "la verdad no tiene ninguna posibildad de surgir sino estando dispuestos a contar con el tiempo necesario para el trabajo del Inconciente".

Freud daba cuenta de la epistemología del Psicoanálisis, el saber ligado al inconciente hace inevitables las equivocaciones instaurando el no todo de la verdad.

^(*) Lectura del Libro Porqué las mujeres aman a los hombres... y no a sus madres. Marie Christine Hamon, Ed. Paidós, 1995.

Germán Schwindt EL PASO A OTRA LENGUA*

En referencia al Dossier de la Revista Analítica del Litoral —una revista sin fronteras— dirigida por Jorge Junis, en Santa Fe. El nombre Dossier nos señala la particularidad de un tema abordado: "La entrada del pensamiento de Jacques Lacan en la lengua española".

La lectura de los documentos pertinentes al eje abordado, no ha dejado de impactarme.

Es el impacto de la historia de la decisión de algunos, de: ser serios ante la enseñanza de Lacan, es decir, hacer serie como cita J. Alemán en su documento. Me fue inevitable la siguiente ocurrencia al culminar de recorrer los documentos; actualmente, aquellos que no hace tanto tiempo nos encontramos en relación al psicoanálisis, contamos con diversos modos de organización en torno al mismo producto de la enseñanza de Lacan, pero aquéllos ¿de qué partieron?

Al decir aquéllos, en castellano, es necesario nombrar al menos uno del paso inicial, Oscar Masotta.

Masotta lector, ensayista, maestro, el fundador de la institución, el de la red. "Mas Uno" de la elaboración provocada. Quien no provenía de las profesiones tradicionales que rondaban por las lecturas del psicoanálisis, en un primer momento Masotta "ensayista".

Hay una situación internacional ubicada entre fines de los '60 y comienzos de los '70 que nos presenta el impasse de la burocracia de la Asociación Psicoanalítica Internacional en torno a la profesionalización del psicoanálisis —ostentosa sordera para con la enseñanza de Lacan— que posteriormente será introducida cuando no queden más posibilidades de desoírla bajo la figura del "aporte de las ideas". Y la Escuela Freudiana de Paris fundada por Lacan, dos proyectos diversos; por un lado el psicoanálisis del lado de la profesión, por el otro el psicoanálisis referencia ante la ausencia de identidad del analista.

En el ámbito de la lengua española, particularmente en Argentina se reproducía la oposición donde la figura del médico, la figura oficial del psicoanalista, y los otros. En este contexto la atopía de Masotta —no era médico justamente— y el efecto de su enseñanza es sorprendente. Si no se detiene uno en su recorrido; a tal efecto se puede consultar el preciso libro de uno de sus discípulos —entrevistado en la revista— Germán L. García — "Oscar Masotta y el psicoanálisis castellano".

Un movimiento se generará a partir de aquél y de algunos de sus alumnos precipitando en el año 74 la fundación por Oscar Masotta de la Escuela Freudiana.

El Dossier de la Revista Analítica del Litoral nos presenta una serie de Documentos que en diversos puntos del mundo nos muestran estos efectos de serie: Andalucía, Barcelona, Buenos Aires, Córdoba, Madrid, Medellín, Rosario, inician las comunicaciones que proseguirán en uno posterior, como nos ha comentado Jorge Junis.

Hemos dicho una red, es por esto que no podemos decir sólo argentinos en Argentina, colombianos en Colombia, españoles en España; tomemos el estilo de los títulos de Jorge Alemán para anudar otras tramas, argentinos en España, españoles en Francia y podríamos seguir con el transcurso de los años...

No es extraño a esto, y en particular en Argentina, los efectos que tuvo sobre algunos el exilio interno o externo con la instauración de una dictadura de estado que no le fue ajena a ésto y el esfuerzo que fue necesario al momento de la llegada a las nuevas ciudades para crear algo novedoso en torno al psicoanálisis lacaniano donde las condiciones de posibilidad se presentaban nulas o adversas. No sólo los que se fueron, también los que quedaron tuvieron el silencio por frente. Graficada en perspectiva por Alemán, una noche del 74 en la Boca, un debate con Masotta, García, Indart, Trías, Menassa, Guzmán, Lamborghini, Larriera, Alemán nos sirve de figura del momento, "... Así transcurría aquella noche esencial en el recuerdo, donde las intervenciones iban urdiendo el laberinto inevitable. Recuerdo a Indart, confirmando el debate como el texto de un sueño que no debería ser interpretado alegóricamente. Y esto era tan cierto que incluía su despertar contingente; un tren de carga pasaba por la vía próxima al galpón donde nos encontrábamos, su ruido exagerado y chirriante interrumpía el debate, las palabras se apagaban. Cuando el silencio se impuso por fin se hizo presente el rostro feroz de los días que se insinuaban en la Argentina, el debate no ocurría en cualquier fecha ni en cualquier parte y ya nadie se engañaba fácilmente sobre el porvenir. Un presentimiento infalible, dibujó en el atmósfera el terror que siempre acompaña a la palabra historia, y por primera vez se vislumbró en su realidad más concreta que el destierro, el "animoso" destierro era el destino formal de todos los argentinos..."

¿Qué decir de los tiempos de exilios, ahora que parecen no tan necesarios?

El silencio no es privativo de la dictadura, sino se presenta cuando no hay quién decida tomar la palabra.

Por los documentos vemos que estos múltiples silencios a los que se vio y se ve enfrentado el psicoanálisis lacaniano, y las personas de algunos psicoanalistas no fue obstáculo para diversas invenciones que llevaron a la toma de la palabra, por parte de no todos. La propuesta de la serie queda del lado de la invención.

Un pensamiento me retrotrae a estos tiempos, ha habido un deseo previo, de otros, los cuales nos han dejado cómo decirlo... la posibilidad de tomar la posta. En una carrera sin llegada. Podríamos dar nombres, situar instituciones, fundaciones, agrupamientos, disoluciones diversas pero sólo sería duplicar el testimonio de aquéllos.

Queda por esperar en las nuevas generaciones de analistas, los pasos de una lengua a la otra, en el sentido de la transferencia y los resultados de la experiencia misma. Ese anhelo queda bien dicho en la entrevista donde leemos a Germán García: "...Más allá de la ironía, el psicoanálisis castellano es diverso y tiene fuerza, puede devolver a Jacques Lacan su mensaje en forma invertida, porque el idioma de los lacanianos incorporará la lección de Joyce sin olvidar la de Proust... es lo que espero para la primera década del próximo siglo."

Aquí culmino.

^(*) Lectura de la *Revista Analítica del Litoral* N° 5. Dossier "La entrada del pensamiento de Jacques Lacan a la lengua española". La Plata, septiembre de 1995.

SUMARIO

Editorial	. 3
CONCEPTOS	
Saber de la Gradiva por Germán L. García	9
Lecturas sobre el suicidio melancólico por Deborah Fleischer	. 36
Un idioma de los lacanianos por Jorge Baños Orellana	
Repetición e Identificación por Silvia Geller	. 51
El hacer (a)parecer por Fátima Aleman	. 57
CONEXIONES	
Macedonio Fernández: Literatura y eternidad por Alicia Borinsky	65
Psicoanálisis y pensamiento contemporáneo por Jorge Alemán	
La claudicación tecnológica por Guillermo Ranea	
Entre Pigmalión y Narciso por José Alberto Mainetti	
La Medicina versus el Médico por María I. García Urcola	
Cinco tesis sobre el totalitarismo por Alejandro Sosa Dias	
omeo tesis societa i testima per a la granda de la granda	
LECTURAS	
El atravesamiento de la línea por Marcelo Ale	133
El objeto y la castración por Juan J. Figueiras	
Sobre el cálculo y la interpretación por Cecilia Fasano	140
Amor a las palabras por Leonardo Vera	142
De Clérambault por Leticia García	
Saber de mujeres por Silvina Rojas	
El paso a otra lengua por Germán Schwindt	151

Este libro se terminó de imprimir en talleres Graficos **CYAN S.R.L.** Potosi 4471 Capital Federal TE. 982 - 4426 en el mes de enero de 1996

SUMARIO

Editorial	3
CONCEPTOS	
Saber de la Gradiva por Germán L. García	9
Lecturas sobre el suicidio melancólico por Deborah Fleischer	36
Un idioma de los lacanianos por Jorge Baños Orellana	
Repetición e Identificación por Silvia Geller	
El hacer (a)parecer por Fátima Aleman	
CONEXIONES	
Macedonio Fernandez: Literatura y eternidad por Alicia Borinsky	65
Psicoanálisis y pensamiento contemporáneo por Jorge Alemán	
La claudicación tecnológica por Guillermo Ranea	
Entre Pigmalión y Narciso por José Alberto Mainetti	
La Medicina versus el Médico por María I. García Urcola	
Cinco tesis sobre el totalitarismo por Alejandro Sosa Dias	
LECTURAS	
El atravesamiento de la línea por Marcelo Ale	133
El objeto y la castración por Juan J. Figueras	
Sobre el cálculo y la interpretación por Cecilia Fasano	
Amor a las palabras por Leonardo Vera	
De Clérambault por Leticia García	
Saber de Mujeres por Silvina Rojas	149
El paso a otra lengua por Germán Schwindt	