

Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura

www.acheronta.org

Número 29

Febrero 2016



Reportaje a

Guy Le Gaufey

Artículos de:

*Guy Le Gaufey, Mariela López Ayala, Christian Ingo Lenz Dunker,
Marianne Eichelmann, Roberto Hernández, Esteban Espejo,
Luiz Fernando Botto García, Natalia Talavera Baby, Ana Costa,
Rogerio Pães Henriques, Gustavo Capobianco Volaco,
David Pavón-Cuellar, Raquel Aguilar García*

www.psicomundo.com
PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 29

Febrero 2016

Sumario

Reportajes

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta

Reportaje a Guy Le Gaufey – Realizado por Sara Elena Hassan
(con la colaboración de María Teresa Martins Ramos Lamberte)

Psicoanálisis

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

[Historia, mi hermana...](#) - Guy Le Gaufey (Francia)

[Desde lo indecible: el sueño y lo Real](#) - Roberto Hernández (México)

[Baltimore](#) - Marianne Eichelmann (Argentina)

[El deseo... aún](#) - Esteban Espejo (Argentina)

[Traço unario e a abertura do real](#) - Luiz Fernando Botto García (Brasil)

[Ética perversa y su relación con la vertiente sádica del superyó](#) - Natalia Talavera Baby (Argentina)

[La locura o los nombres de Dios](#) - Esteban Espejo (Argentina)

Psicoanálisis y Literatura

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

[El Inmortal](#) - Mariela López Ayala (Argentina)

[Litorais da Psicanalise](#) - Ana Costa (Brasil)

[A textualidade do inconsciente: Do Bereshit ao Finnegas Wake](#) - Gustavo Capobianco Volaco (Brasil)

[Psicoses e literatura: de Schreber a Joyce com Lacan](#) - Rogério Paes Henriques (Brasil)

Psicoanálisis y Cine

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

[F for fake](#) - Mariela López Ayala (Argentina)

[Elementos psicoanalíticos en la crítica de Benjamin al cine](#) - Raquel Aguilar García (México)

Psicoanálisis y sociedad

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

[Crítica e clínica](#) - Christian Ingo Lenz Dunker (Brasil)

[Malestar, sufrimiento y síntoma. De la lógica del condominio al encuentro en campo abierto](#) - Sara Hassan (Brasil)

[La masa y su erotismo](#) - David Pavón-Cuéllar (México)

Libros y Revisas recibidos

LIBROS

Erótica de Sacher Masoch - Rosa Imelda de la Mora Espinosa

Retraso Mental. Sujeto y cuerpo - Juan Carlos Matías

REVISTAS

Invencción y Creación - Revista "Psicoanálisis y Hospital", número 48

Reportajes

Presentación sección "Reportajes" Consejo de Redacción de Acheronta

Entrevistamos al psicoanalista francés **Guy Le Gaufey** en Montevideo, en el contexto de su participación en la **XV Jornada Corpolingüagem / VII Encuentro Outarte - Jornada de Investigación: Formación de la clínica Psicoanalítica en Uruguay: "La historicidad no es lo que se espera: caso, ficción y poesía en psicoanálisis"**, realizada en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República, donde pronunció una conferencia titulada "[Historia, mi hermana](#)", y otra, invitado por la *École Lacanienne de psychanalyse* local, sobre su último libro publicado, en francés, "*Une archéologie de la toute-puissance*", Épel, 2014.

Aceptamos su propuesta de hacerle un reportaje sin libreto preliminar digamos, aunque intentando cercar, en todo momento, la cuestión que le habíamos planteado, de retomar con algunos de los psicoanalistas ya entrevistados por Acheronta - él lo fué, en los números [14](#) y [23](#) - algunos temas del psicoanálisis y del psicoanalista hoy, 20 años después de las primeras publicaciones psicoanalíticas en Internet.

Contamos con la colaboración de nuestra colega brasilera de San Pablo, *Maria Teresa Martins Ramos Lamberte*, que se encontraba participando del mismo evento.

La cordialidad de Guy Le Gaufey y su fluencia en castellano facilitaron enormemente nuestro diálogo. Fueron abarcados desde asuntos muy generales hasta otros bastante más específicos en los que nuestro entrevistado manifestó, en mi opinión, algo de su estilo y puntos de vista.

Guy Le Gaufey es psicoanalista, miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*, y autor de varios libros, entre ellos: "*L' incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*", Épel, Paris, 1991 ("[La incompletud de lo simbólico](#)", Letra Viva); "*L'éviction de l'origine*", Épel, Paris, 1994; "*Le lasso spéculaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*", Épel, Paris, 1997 ("[El lazo especular](#)"); "*Anatomie de la troisième personne*" Épel, Paris, 1999 ("[Anatomía de la tercera persona](#)"); "*El caso inexistente, Una compilación clínica*", e.p.e.e.l.e, Mexico, 2006.; "*Le pastout de Lacan : consistance logique, conséquences cliniques*", Épel, Paris, 2006 ("[El notodo de Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*C'est à quel sujet ?*", Épel, Paris, 2009 ("[El sujeto según Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*L'objet a. Approches de l'invention de Lacan*", Épel, Paris, 2012 ("[El objeto a de Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*Hiatus sexualis. Du non-rapport sexuel selon Lacan*", Épel, Paris, 2013 ("[Hiatus sexualis. La no relación sexual según Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*Une archéologie de la toute-puissance*", Épel, Paris, 2014.

Email: glg12@wanadoo.fr
(Francia)

Reportaje a Guy Le Gaufey

Realizado por *Sara Elena Hassan*

(con la colaboración de *María Teresa Martins Ramos Lamberte*)

Sara E. Hassan (1): En Acheronta estamos tratando de retomar algunas cuestiones que podríamos llamar, en este momento: "20 años después". O sea: como algunos psicoanalistas que ya fueron entrevistados por la revista Acheronta, están pensando el psicoanálisis hoy, cuáles serían los puntos de interés, de los que le gustaría hablar en este momento...

Guy Le Gaufey (2): Para mí es claro que es bastante difícil responder, porque no tengo una idea clara de lo que pasó hace 20 años. En el 95, para mí era el fin de mi primer mandato de Director de l'École Lacanienne de psychanalyse. Nada notable.

S: De todos modos, no deja de ser un punto de partida, aunque no fuese notable, aunque fuese una época más oscura en términos de lo que podía estar ocurriendo en ese momento. Pero sí los 20 años en relación a las publicaciones por internet, sí es una fecha en la que empezaron a aparecer publicaciones de psicoanalistas en internet y empezamos a tener esta aproximación con otros psicoanalistas. Y Acheronta fue una de las primeras...

GLG: Es relativamente fácil concebir épocas en las publicaciones o en la publicidad del psicoanálisis, sí, claro, pero en la actualidad es tan vago que yo no puedo decir... Seguro hay un movimiento lento, tras la escena pública. Es un dicho común que el psicoanálisis ya no tiene la importancia que tenía, por lo menos en Francia, y en Argentina también, en Brasil no sé, pero después del éxito, del exceso de éxito de los años 80 digamos, e especialmente en el camino abierto por Lacan hubo una caída, lo que me parece bastante normal. La caída empezó en los años 90, en el 95, sin que la gente se diera bien cuenta de lo que pasaba en aquella época. En mi opinión, se marcó mucho más a partir del 2000.

Todo el mundo, dicen, que a partir del 2001 cambiamos de historia, fue como si cambiásemos de era, en general se concibió mejor el efecto social, el cambio social, el éxito social, pero también el hecho de que ya no había ni Freud, ni Lacan, ni Klein, ni grandes figuras de ese tamaño de manera que había, hay, una dispersión social enorme, enorme, que yo no podía concebir por ejemplo cuando empecé en el 70 y pico....

Yo no sé cuántos analistas trabajaban en París cuando yo comencé. En 1950-52, había 12 analistas en París. Cuando fui admitido como miembro de la Ecole Freudienne de París en 1974 había alrededor de 250 miembros, no todos analistas, pero casi todos (y no cuento aquí los analistas del otro grupo de aquel entonces, los de la ortodoxia freudiana). En el momento de la disolución había más de 600, entre 600 y 700 miembros, y alrededor de l'École Freudienne de París aproximadamente 2000 personas. Era enorme. Hoy todo se difractó, se dispersó en escuelas, en grupos, en asociaciones. Entonces para mí es sumamente difícil conocer bien la situación del psicoanálisis en París hoy.

Por otra parte, me alejé del trabajo práctico y clínico de los grupos, sin pelearme, necesariamente. Pero me alejé totalmente.

Realmente, la gente no me cree, pero yo no sé mucho a propósito de eso. Tendría que saber el estado del psicoanálisis actualmente... Y yo no lo sé...

S: No se trata de una apreciación general, sino justamente de situar una posición que es esa (la suya). Es válido (pienso). Estamos hablando de los tiempos del psicoanálisis que no se cuentan de la misma manera que los tiempos de la tecnología, digamos. Entonces son tiempos propios del psicoanálisis. Aparece el hecho de ese crecimiento demográfico de los psicoanalistas y al mismo tiempo una declinación, si es que se puede hablar de declinación, de las grandes figuras

del psicoanálisis. De todos modos, hay algo que está presente y creo que en este momento estamos haciendo un ejercicio como para situar eso....

GLG: ¿Para situar qué?

S: El momento. Me parece tan legítimo situar esta posición suya, de este momento, que no tiene que ver, necesariamente con un trabajo institucional, sino que tiene que ver con el psicoanálisis, que tiene que ver con una producción, con una transmisión.

GLG: Si, pero para mi no se sabe mucho de lo que se hace en los análisis. Entre la gente de quien estoy bastante próximo en París yo no sé bien como trabajan. Puedo leer sus textos, sin pelear con ellos, pero cómo funcionan... Es otra cosa! A veces me entero de eso, y muy a menudo me sorprende cómo funcionan como analistas... Entonces, hablar sin saber, me parece una respuesta muy arriesgada.

.....Por ejemplo, toda mi vida pensé que la práctica del psicoanálisis es algo bastante raro, "al lado". Un muy pequeño porcentaje de la gente que se interesa por el psicoanálisis practica el psicoanálisis. Me incluyo en ello porque es bastante difícil saber bien si lo que haces con tal paciente amerita llamarse "análisis" o no. A veces, si, es claro, un cierto manejo de la transferencia basta para saberlo, pero en otros casos... Por otro lado, yo no quiero descalificar a otros diciendo "eso no es psicoanálisis", aunque en ciertos casos sea imposible no decirlo. Yo no sé bien cómo contestar, porque los que yo mismo reconozco como analistas, amigos o no, trabajan de una manera a veces dudosa en relación a lo que se puede pensar como la práctica analítica. No sé si me entiende bien...

S: Creo que si.

GLG: Hay pacientes que vienen. Yo no quiero hablar tampoco de indicaciones del psicoanálisis. Me parece una estupidez. Pero necesariamente no hay psicoanálisis cuando hay diván y sillón. Regla fundamental es otra cosa. La idea de siempre para mi es que el psicoanálisis es algo "al lado".

Psicoanálisis es un pequeño porcentaje de lo que se hace bajo ese nombre...

En mi propia práctica hubo una evolución, en mi opinión no tan buena. Se dice que los viejos analistas son mejores, o más sabios. No es mi opinión.

Los terapeutas, sí, pienso que envejecen bien, porque es un cuestión de savoir-faire. Pero los analistas... no estoy tan seguro de eso. Para ellos o ellas el savoir-faire no importa tanto – un poco, seguro – pero el hecho de aguantar la transferencia, no se si se mejora con el tiempo. A ver. Sentirse cómodo no basta.

Maria Teresa Martins Ramos Lamberte (3): Quizá en la transformación en psicoterapia hay una cierta psicologización del psicoanálisis. ¿Una degradación del rigor del método?.

GLG: Intenté insistir en esa diferencia a partir de mi libro "Anatomía de la tercera persona", para escribir la diferencia visible o audible, entre un trabajo analítico y un trabajo psicoterapéutico, para la misma persona, diciendo que hay que cuidar, al fin, de la palabra misma.

Psicoterapia es una terapia, es decir algo que tiene una meta oficial en su título mismo, un acuerdo mutuo, silencioso, un acuerdo de los dos sobre la meta que se trata de alcanzar, cualquier sea el método.

En el comienzo de un análisis, no hay tal acuerdo. El paciente, o el analisante quiere ir hacia la salud, o no sé qué, y no vamos a decir no, pero por lo tanto que sepa yo, los analistas se guardan bien de decir "sí".

Entonces, a falta de acuerdo, se trata de precisar el método, y no la meta.(...) Y de ahí una dirección muy freudiana porque la regla fundamental, es, según el dicho mismo de Freud en *La Interpretación de los sueños*, la suspensión de las representaciones meta. Pero ese no es el problema. El problema es el de la transferencia. En Freud, en las mismas páginas, hay primero una "hipotesis" de Freud según la cual el paciente va a recordarse, en un momento caliente de la transferencia, que es sólo un tratamiento. Esto es sólo una hipótesis de Freud, no una certeza. Y según lo que dice él inmediatamente después, hay una segunda representación que no se puede suspender, y es la, dice Freud, de *die meiner Person* (...) Entonces, la única representación meta que él sitúa es la de la transferencia. Si tomamos esto en serio, contestar socialmente, en la actualidad, a la pregunta ¿que pasa con el psicoanálisis?, debo decir que no lo sé, si no a derivar hacia consideraciones socio-psicológicas...

Me parece que la divulgación, no solo del saber freudiano, y/o lacaniano, pero también de las prácticas analíticas, fabricó analistas muy muy diferentes y yo no quiero descalificar para asegurar no sé qué análisis puro.

S: Lo que me hace pensar es que hay una cuestión que es estructural al psicoanálisis donde hay y habrá siempre algún punto donde no se puede saber, donde no podemos hacer una apreciación general, de tipo general. Si eso es inherente al psicoanálisis, o es una cuestión de diversidad, provocado justamente por la diversidad como situación, de una diversidad de psicoanalistas. ¿Podemos hablar de una diversidad de analistas, podemos hablar de una diversidad del psicoanálisis...?

GLG: Pero mira, no hay nada nuevo por ese lado porque 50-60 años después del comienzo de la enseñanza de Lacan, no hay ningún título de psicoanalista, en Francia por lo menos, ni en Argentina tampoco, no sé en Brasil.

Hay títulos académicos, que concluyen estudios de psicoanálisis, pero siempre, por lo tanto que yo sepa, las universidades no dan un diploma para ejercer el psicoanálisis. Al contrario de los médicos: terminan su carrera con un título, y se puede saber quién es médico y quien no es. Actualmente no se puede conocer quiénes son los analistas. Creo que le había contado a [Michel Sauval](#), unos 20 (!) años atrás, lo de Serge Leclaire. ¿Te acuerdas?

S: No.

GLG: Había como siempre, problemas en los años 80, en Francia, en Paris para gente ni médico ni psicólogo que practicaban el psicoanálisis. Se llamaban los "ni, ni", ni médico ni psicólogo, practicaban el psicoanálisis, y tenían que pagar más impuestos... bueno, algo complicado... Había comisiones y comisiones para estudiar su situación, caso por caso.

Leclaire propuso en 1986, de crear un "orden de los analistas". Su propuesta consistía, decía él, en la creación de una "interface" entre el Estado, por un lado, y lo que él llamaba la "profesión", por otro lado. Yo le contesté en el acto que nunca podría alcanzar a la dicha "profesión" en la medida en que no se puede saber con certeza quién actúa como analista o no. Cada grupo podía dar "su" lista, pero, mira... una lista "privada"... ¿Qué vale semejante cosa? Ya teníamos que considerar que: no hay profesión.

Psicoanalista no es una profesión en el sentido común del término. Cuando un sociólogo francés quiso hacer, hace unos años, un estudio serio de la profesión, dio en el acto con el hecho de que él no podía saber quién practicaba lo que se llamaba psicoanálisis o no. La gente no quería recibirlo para contestar a sus preguntas, se cuidaban de él, lo recibían como un paciente, etc etc...Lo habitual.

No es un accidente. Es un dato constante, y por lo tanto que yo sepa, va a durar. Analista es una segunda profesión. Hay psicólogos, hay médicos, hay periodistas, hay no sé qué, que trabajan como analistas, pero la idea de un analista que sería únicamente analista... Ya no confío en eso. Incluso cuando uno gana su vida sin otros recursos. ¿Me entienden?

S: Creo que si. Si.

GLG: Yo gano mi dinero únicamente con esta práctica que consiste en atender desde hace unos 40 años. ¿Pero práctica de qué?. Depende de la gente que te llega...

T: ¿Por una razón ética y política no está de acuerdo con que se diga, que se autodenomine analista?.

GLG: No me importa eso. No es una auto-denominación. Es analista cuando alguien dice de otro: "Él es". Es sólo una tercera persona que puede decirlo bien. Cuando Lacan dice que el analista no se autoriza sino de el mismo, este "el mismo" tiene que arreglárselas para que sea tratado de "el mismo" por una tercera persona. Si digo "me autorizo de yo mismo", se termina el asunto, no vale ni un bledo, y "tu te autorizas de tu mismo" también, si no peor porque es algo necesariamente recíproco.

Se necesita una tercera persona, es decir: una reputación, una fama. Son analistas los que tienen la fama de analista. Claro que no es tan seguro. Si reflexionan un poco, el procedimiento inventado por Lacan y nombrado "el pase" es precisamente un dispositivo por el cual uno (el pasante) se fabrica una reputación local, ya que el dice algo a sus *passeurs*, y ello(a)s van a hablar de ello a otros, miembros de no sé qué jurado. ¿No le parece esto una "fábrica de reputación"?

T: ¿Ressonância no discurso social?

S: Habría como una dialéctica de reconocimiento operando...

GLG: Pero muy localmente. Con la pregunta clave después: ¿cómo tener pacientes? Sino cuando algunos dicen: "Va a hablar con él. Puedes confiar".

T: En la contemporaneidad hay una cuestión interesante: está la "mídia". La "mídia" y el gran reconocimiento, atraviesa esa cuestión

GLG: ¿?

S: Los medios de comunicación.

T: En épocas de mucho espectáculo, de mucha consistencia imaginaria, espectacular, hay muchos famosos mediáticamente, y no discursivamente.

GLG: El éxito o no del psicoanálisis depende mucho de un cierto ambiente. No se puede concebir por ejemplo, en un país con dictadura. En la Argentina, la dictadura no fue tan favorable a los analistas. En Rusia en aquella época también. El psicoanálisis necesita un cierto aire...

S: Lo del aire me parece interesante. Es decir, lo que estoy escuchando como aire: de donde podría venir una cierta fertilización del psicoanálisis.

GLG: De ahí el interés de los psicoanalistas por una cierta filosofía..., una cierta reflexión, no solo de la filosofía, si no también de textos que permiten pensar de manera un poquito diferente.

S: O el arte también.

GLG: ¡Por supuesto! Primero el arte, después la filosofía. La libertad de pensamiento de los artistas es de concebir algo nuevo. Me gustaría decir que también el éxito de Foucault en el

medio lacaniano se debe al hecho de que no se puede repetir indefinidamente a Lacan. Uno se aburre, y con una cierta luz del último Foucault (a mí no me gusta tanto, prefiero el "primer" Foucault), a partir de lo que él concibió, se puede reanudar algo mucho más viviente en la corriente lacaniana que antes. Si no, una gran dificultad de ahora, más que 20 años atrás, es la repetición, la repetición del saber lacaniano, con variantes, seguro, pero sin gran importancia. Otra vez: por lo tanto que sepa yo, porque no estoy tan al tanto de lo que se hace e incluso se escribe en tantos lugares distintos.

S: Ahí, me parece, hay una cuestión que se confunde con el desciframiento y la lectura de los textos de Lacan. Ese ya es trabajo de una vida, prácticamente. Claro, cuando usted habla de la repetición de Lacan *ipsis literis*, llega un momento en que eso no es suficiente porque el tiempo sigue pasando. Tendría que haber un poco de aire proveniente de otras áreas, de otros campos.

GLG: Se necesita un poco de aire personal, o social. Sino, para leer a Lacan no basta Lacan: se necesitan herramientas, de la misma manera que también Lacan, para leer a Freud, él tenía sus propias herramientas. SRI no lo encontró él en Freud. De ninguna manera. Ni tampoco el estadio del espejo. Con esas herramientas él pudo ponerse a leer en Freud. De la misma manera, por poco que sea, hay una necesidad de tener, en tal momento, después de años de lecturas, una o dos (dos ya es mucho) herramientas para leer a Lacan. Si no, vas a ahogarte frente a tal masa de textos, seminarios, tan complicados. Y cuando hay un alguien para decir, "voy a explicar el seminario equis", es un poco de aire, si, por lo menos, hay algo nuevo, y si no, si es pura repetición, va a ser peor.

S: A ver si entendí bien. Por ejemplo: es lo que usted trata en "*El notodo de Lacan*", cuando trae la lógica aristotélica, la lectura del texto de Brunschwig. Ahí se replantea toda la cuestión de la particular máxima, la lectura del cuadrado lógico y de las fórmulas de la sexuación. A partir de ahí fui a leer Brunschwig después. Resulto difícil para mí al menos, pero intenté. El campo se abre a partir de la lógica.

GLG: Es un buen ejemplo: porque leer a Brunschwig es un poco duro. Tuve que leer muy atentamente y más de una vez para explicarlo bien. Pero no estoy tan seguro que sea una necesidad leer a Brunschwig para entender lo del cuadrado de Lacan. Por lo menos intenté presentarlo de una manera simple que permite entenderlo sin hacer precisamente el esfuerzo de leer a Brunschwig quien, él, escribe en frente de su público filosófico, mucho más exigente en la historia de la filosofía. "Comentar" o "desplazar" un texto como el de Brunschwig, es también ubicar de otra manera el narcisismo del autor quien, sin siquiera saberlo, cambia de público.

Para los lectores de Lacan, lo importante es únicamente destacar bien que en el segundo tipo del cuadrado lógico, éste que utiliza Lacan, la particular, tiene mas existencia, tiene más importancia que la universal.

En el cuadrado lógico aristotélico, es al revés, la existencia de la particular se deriva de la universal. De ahí el hecho de que el saber académico, que se transmite según esa vía, privilegia la existencia ubicada en la afirmación teórica universal, y después los ejemplos, que vienen en segundo para "ilustrar" la verdad que se extiende en lo universal.

S: Algo que me llamó la atención en ese libro "*El notodo de Lacan*", es justamente a partir de esa cuestión de la particular máxima que trabaja en las formulas de la sexuacion es que usted menciona que las consecuencias, no se limitan (apenas!) a la cuestión de la sexuación sino que tendrían otras implicaciones más generales. En ese sentido, me quedó una pregunta en el aire. ¿Qué otras esas implicaciones, si es que alguna vez las pensó?. Creo que ahí quedo algo pendiente.

T: Boa pergunta

GLG: De cierta manera, no tengo los medios para contestar bien, porque se necesita escribir para presenciar tres o cuatro cosas el mismo tiempo, como con el cuadrado lógico, mientras que la palabra es exclusivamente lineal.

Se trata de atacar la cuestión de la universal. Es notable que en los pensamientos políticos, éticos, en la tradición moral, y filosófica, hay actitudes diferentes frente a la valorización de la universal. Escribí en el "Notodo..." el segundo cuadrado lógico, el de Brunschwig, pero si lo buscas en un manual de lógica moderna, encontraras sólo a propósito de esto una nota de pie diciendo "Ah, perdón, pero hay otro cuadrado lógico, algo bastante raro"... Por supuesto, el cuadrado lógico aristotélico funciona maravillosamente bien en la universidad, en la búsqueda científica, y sobre todo en la transmisión del saber. No lo vamos a ignorar. Pero políticamente, éticamente cuesta un montón seguir la idea que hay un solo universo, que es éste.

A contrario, sostener la idea de que el cuadrado de Brunschwig, es decir este tipo de valorización de la particular (que sea afirmativa o negativa) como sitio de la existencia, es algo que puede ir en contra de la afirmación universal aristotélica, en la medida en que la universal a la Brunschwig no implica en si misma ninguna existencia, eso es también un combate político.

S: Eso, no nos ayudaría a situar el comienzo de nuestra conversación, la cuestión del psicoanálisis y de los psicoanalistas?

GLG: Sí, Sí, en mi opinión sí. La noción de combate es clave, pero es sumamente importante precisar de qué tipo de combate se trata. Ayer a la noche recordé a un amigo mío un pequeño texto que me gusta muchísimo, de un estilístico alemán del siglo XX, Leo Spitzer. Spitzer decía que para que un trabajo sea un buen trabajo, en cualquier modalidad, se necesitan cinco puntos diferentes:

1. El trabajo tiene que aportar algo nuevo. Aunque sea poco, incluso muy poco.
2. Para producir algo nuevo, aún muy poco, se necesita un método muy amplio que debe aparecer, tan poco que sea otra vez.
3. Spitzer era un humanista. El dice que se debe sentir en el trabajo la postura del buscador ante el mundo, más allá del pequeño tema del trabajo. Se debe sentir, no desarrollar, la presencia, la postura de el quien escribe así y no de otra manera.
4. Y aquí la noción de combate: no se puede producir un trabajo de ese estilo que respeta los tres primeros puntos sin estar en lucha, en contra de un trabajo de otro, pero un otro que se respeta, profundamente. No para criticar en el sentido de decir que es pura mierda, sino "excelente, sino que"... Una crítica que respeta para debatir y posiblemente discutir sin nunca despreciar. El desprecio no permite ninguna crítica. La mata de raíz.

S: Se trata de marcar una diferencia.

GLG: Marcar una diferencia hacia alguien o algo que se respeta profundamente. Si no, no vale. Y por último:

5.Me gustaría, dice Spitzer que se escuche algo del "gran reír de la nada".

T: Grande risada do nada

GLG: Es decir, por más importante que sea la búsqueda en cuestión, es una nada, una punta de alfiler en la Amazonia. Es mi experiencia de buscador también. Hay gente que piensa que con búsquedas y búsquedas, sube el saber. Sí, verdad, pero mi teorema personal es que cuando el saber sube linealmente, la ignorancia sube exponencialmente. Descubres más y más que no sabes eso, y no sabes eso, y eso. El sentimiento de ignorancia va a fortalecerse mucho con la edad, puedo asegurarles.

T: Fantástica, la dialéctica con el otro

GLG: Lo de Leo Spitzer lo comenté un poquito en un texto antiguo "*Le trou du savoir*", publicado en Litoral; ese texto de Spitzer, lo había leído primero en el prefacio de Starobinsky del libro de Spitzer que en francés se llama "*Essais de stylistique*". Es una reflexión muy aguda para mí. Cuando lo leí me dije "Uf, es precisamente lo que quiero hacer"

S: Retomando un poco la pregunta por el psicoanalista...

T: ¿Sobre la formación del analista?.

S: Como ya mencioné, no estaba pensando en la formación; estoy volviendo un poco a nuestro comienzo: ¿habría hoy una pregunta por el psicoanalista?. ¿Cómo situar un psicoanalista? . No al personaje, ya que eso habla de un imaginario. Qué tipo de posición, como situar un psicoanalista. Hay una pregunta flotando en relación al psicoanálisis y al psicoanalista hoy.

GLG: Si entiendo bien, la respuesta es muy simple para mí: yo no puedo responder por el personaje social del psicoanalista. Yo no voy a decir que se reconoce como analista el que dice, hace tal..., o la ética, por ejemplo. Soy muy en contra de sostener una ética del psicoanálisis a pesar del seminario con este título. Estaba totalmente de acuerdo con Allouch cuando él se lanzó en contra de la "etificación" del psicoanálisis.

Existe una carta de Freud a Putnam, por quien Freud tenía un gran respeto. Pero Putnam le proponía en cartas diferentes que después del análisis con el neurótico, después del análisis del yo, tendríamos que construir, de nuevo, un yo correcto, digamos. Y Freud al inicio, no contesta. Un tal día, acaba por decirse: "tengo que contestárselo". Y Freud escribe en su carta: por una cuestión de ética, que si encontrara yo a Dios en la esquina de la calle, tendría reproche a Dios...

T: ¿Cómo?

GLG: De no haber creado un Freud mejor, perfecto... Pero, por las cuestiones de ética, dice Freud, las vi surgir con Jung, en el 12, 13. El estaba muy del lado de la ética, dice Freud, y con esta ética, vi también aparecer la violencia contra mí. Y la falta, precisamente, de ética.

Pero... bueno, es una manera de decir que para Freud, primero, la cuestión de la ética era una cuestión de acto, no de discurso. Yo también respeto mucho la ética en tanto que acto. Pero cuando alguien se pone en hablar de ética, socialmente, yo no sé que decir.

El personaje social: en las películas de Hitchcock hay un personaje social del analista. Psicoanalista alemán, serio, que marcó una cierta época en los análisis de los EEUU. Ahora no es tan diferente. Por ejemplo: no entiendo por qué en las películas, cuando hay un sillón y un diván, siempre la persona en el diván, cuando quiere dirigirse al analista, se vuelve para hablar. ¿Por qué? ¿Los guionistas no saben lo que pasa?. ¡No ocurre casi nunca!. Es típico del personaje social del analista. ¿Vale la pena comentarlo? ¿Cómo se llama la serie famosa? ¿"En tratamiento"?

S: En la serie "Therapy"...

T: Ahí el psicoanálisis no tiene lugar. Me inspira una pregunta: usted trae que hay que tener un otro para un buen combate.

T: Actualmente, ¿qué sería "un buen combate"? Inmediatamente pienso en la vertiente del biopoder y la biopolítica. Tengo formación médica y trabajo en hospital, hice psiquiatría,

psiquiatría de la infancia. La neuropediatria fagocitó, ni siquiera llegamos al psicoanálisis, la propia psiquiatría esta fagocitada por ese biopoder, esos dispositivos actuales. ¿Ese sería un buen combate, no?. Ese para mí es un combate vital.

T: Ellos se quedan con la psicogenética y nosotros con el psicoanálisis.

GLG: Hay algo hoy del imaginario social que ubica ahora el saber del lado del cerebro, las neuronas, al contrario de la mitad del siglo XX, de hace apenas un siglo. Porque con el estructuralismo, en general, el saber, para la mayoría de los intelectuales, se ubicaba, más o menos, en la lengua. La lengua era depositaria del saber. Había que saber lo de la lengua, la lingüística, el psicoanálisis, la antropología (Levi Strauss), las matemáticas (Bourbaki), etc. Eso cambió con el éxito de las ciencias neurológicas en los años 70, 80. Con los cambios y los hallazgos a propósito de la memoria, por ejemplo.

No se puede tratar de la memoria en el sentido de Freud (sin hablar de Lacan...) de la misma manera que antes. Cambió totalmente los datos de la memoria. Con las neuronas espejo, el aprendizaje, el hecho de que las conductas son las mismas para actuar y para percibir, se desplaza la concepción de la memoria. Es un descubrimiento muy importante que cambia algo de la comprensión general de Freud y del psicoanálisis...

S: Estamos llegando, creo, a un punto: ¿qué pasa con el psicoanálisis y con el psicoanalista, que es lo que el psicoanalista tiene para ofrecer?

T: ¿Sustentar que posição..?

GLG: Lo mismo que antes. Nada más. No se trata de ganar, (no) se trata de defenderse, no se trata de ganar en contra del biopoder. El biopoder va a ganar, durante no sé cuánto tiempo, eso sí, a ganar en el sentido de dominar. No de ganar todo.

T: El problema es que el discurso hegemónico del capitalismo, y del biopoder, no es sin consecuencias, la cultura produce subjetividades, entonces con el autismo quedaría como paradigmático.

GLG: ¿Pero no confías el combate del ser humano contra el poder del capitalismo?

S: ¿Ahí sería el psicoanálisis en un lugar de resistencia?.

T: Essa palavra, "resistência", é boa? Para um Spinosano não ...

GLG: Es un poquito exagerado, resistir no es una buena posición. De combate, pero teniendo en cuenta el hecho de que no vamos a ganar. Y no se trata de ganar. Cuando el psicoanálisis gana la partida, se pierde el psicoanálisis. Lo peor fue el éxito del psicoanálisis en Francia durante los años 80. Hubo psiquiatras en Francia al final de los años 70, como en los años 50 en los Estados Unidos, quienes no podían concebir una práctica privada de psiquiatra sin el pasar por el diván. Hubo psiquiatras, por lo menos la mitad entre ellos que hicieron análisis con analistas que se callaron todo el tiempo, ni una palabra durante años, y estos analizantes, cuando terminaron sus análisis, se volvieron enemigos del psicoanálisis. Después practicaron una la psiquiatría en contra del psicoanálisis. Decían, "el psicoanálisis, yo conozco, me analicé durante años y años, ya basta"... Eso resultó del éxito del psicoanálisis. Y en los EEUU también. Cuando el psiquiatra no se puede concebir sino como analista, no es un éxito, es un peligro

S: Eso nos llevaría a pensar ¿qué sería "éxito"?

GLG: Para corregir lo que acabo de decir, me gustaría hablar de un éxito humilde. Hay tratamientos que se terminan con un cierto tipo de éxito que no corresponde al sentido común de la palabra.

S: Un "éxito" que sería un "exit" (salida)

GLG: Sí, sí, primero, porque a veces no hay "exit". Pero cuando hay exit, ¿de qué se trata si se habla de "éxito"? Un ejemplo de éxito: una vez el mismo Leclaire, estaba en la TV, muy raro. Cuando el periodista le pregunta: cuando usted ha terminado el trabajo, el tratamiento, satisfactoriamente, como salió el paciente? Ah si, me acuerdo de alguien, le respondió Leclaire: al terminar su análisis, el era un poquito más angustiado. El periodista: ¿Cómo? "Un poquito más angustiado", repitió. "Sí, sí, al inicio le faltaba un poco esa dimensión de angustia". Ese tipo de éxito existe. Yo no quiero hacer un modelo de eso. Pero es una buena manera de bajar un poco el sentido habitual de la palabra "éxito". El éxito existe, pero no es exactamente lo que se piensa .

T: ¿Y la relación de la psiquiatría con el psicoanálisis? La psiquiatría ya fue ...

GLG La psiquiatría es una medicina, entonces busca técnicas, para lograr su doble meta: asegurar el orden social y el bienestar del paciente.

T: Hasta los años 80 la psiquiatría se permitía, consentía ser atravesada por el psicoanálisis. Cuando hice psiquiatría, por ejemplo. Ahora no.

GLG: Durante los años 70 yo hacia la Revista de los psiquiatras privados en Francia, entonces para mí era corriente el intercambio con los psiquiatras. Yo no soy psiquiatra. Yo no soy pero...

S: Somos atípicas...

GLG: Sí, es lo mejor. Si fuesen típicas, supongo que yo no estaría aquí.

S: Seguramente.

GLG: La relación entre ambas prácticas es algo que cambia porque la psiquiatría, como cualquier medicina, sigue modas. Hay modas en medicina, así es. Porque no hay un método. Hay un fin, una meta: el bienestar. Es normal. Es Hipócrates. A partir de ahí, todo lo que puede ayudar a conducir hacia esta meta es bueno. Durante un tiempito. Después ocurren otras cosas para dirigirse hacia la misma meta. Otros métodos, otra presión ideológica, o financiera.

Teresa: Puede parecer obvio lo que voy a decir, pero no entiendo esa elisión, porque la medicina elide tan sintomáticamente al psicoanálisis?.

GLG: ¿Ah sí?

T: ¿Por qué? Más allá de las razones más obvias, ideológicas, y mercadológicas. En el eje epistemológico de la medicina, ella tendría lo que ganar con la absorción de las ideas freudianas... agrega el campo epistemológico.

GLG: ¿La medicina fue a buscar el psicoanálisis?

T: No, al contrario, elide. Para mi es incomprensible, enriquece el campo epistemológico, la medicina busca otros ejes.

GLG: Pero hay otros ejes. La medicina particulariza en el cuerpo. Hay movimientos internos a la medicina.

T: La medicina está en la lógica binaria, cartesiana. Inescapable.

GLG: Me parece que hay una especie de movimiento interno de la medicina, y el peso de las ciencias, de las fotos, de los análisis, etc. No pueden decir nada, sin pasar por eso. Entonces, la medicina clínica, se aflojó, se debilitó mucho, en mi opinión.

S: Hay una coherción , dentro de la medicina misma.....

S e T: (dialogan para decidir cómo terminar el reportaje, que se acerca en ese momento a 1 hora de duración).

S: Sobre su último libro, ¿podría decir algo?

GLG: ¿Cuál es el último? no ha sido traducido. "*Une archéologie de la toute-puissance*". El anterior, *Hiatus sexualis*, ha sido traducido al español. Para mí era una manera de dar lugar y espacio a la afirmación de Lacan, de que no hay relación sexual. *Il n'y a pas de rapport sexuel*. De la misma manera que apunta a algo de la vida sexual del ser hablante es un enunciado mucho más largo que engancha una batalla del mismo tamaño que otras afirmaciones de Lacan que son al mismo tiempo clínicas, pero también epistemológicas, tocando al saber, a lo que se puede saber. A mí me importa mucho la dimensión epistemológica porque a causa de mi formación de historiador siempre intenté ubicar el saber analítico en un mundo racional porque fue un esfuerzo de Freud y a su manera también de Lacan. Para mí es muy importante. No me gusta el análisis más o menos mágico, a pesar de que existe y tiene efectos muy importantes. No quiero hablar mal de eso, pero no es mi camino. Para nada mi camino. Especialmente en el hablar del psicoanálisis me gusta atar el saber freudiano o lacaniano, con otros saberes, que al revés, dan luz sobre el saber analítico que en sí mismo produce indefinidamente enunciados que se vuelven aburridos.

S: Sería un poco el aire de que hablábamos antes.

GLG: El aire es siempre un movimiento de las moléculas. Hay que buscar otras moléculas, y soplar.

T: Tanto Freud como Lacan el psicoanálisis buscaron siempre estar bajo el más gran paraguas de la ciencia

GLG: El arte, la literatura, las ciencias. En Freud es patente, y el Lacan aún más.

S: ¿Vamos a parar por aquí?. Muchas gracias por darnos este tiempo para conversar.

Realizado en Montevideo el 8 de octubre de 2015 por Sara Elena Hassan con la colaboración de María Teresa Martins Ramos Lamberte

Notas

(1) En adelante, S.

(2) En adelante, GLG.

(3) Em adelante, T.

Psicoanálisis

Presentación de la sección "Psicoanálisis" *Consejo de Redacción*

En esta sección agrupamos diferentes textos que abordan y desarrollan diferentes problemáticas del psicoanálisis

► En "[Historia, mi hermana...](#)", **Guy Le Gaufey** interroga el estatuto de la noción de huella y de sujeto en el psicoanálisis, desde Freud hasta Lacan, pasando por Foucault y llegando a Robin George Collingwood. Planteando la pregunta "*¿huella o no huella? O más bien: cómo arreglárselas con estas imprescindibles huellas y sin ellas en un solo movimiento?*", partirá de la preocupación freudiana en torno a dicho asunto y la idea temprana en su obra, de que en el aparato psíquico y sus conexiones opera algo más que las huellas. Luego ubica que "*este planteamiento de algo por encima o por debajo de las cadenas de huellas, no es únicamente una preocupación freudiana*". El autor lo encuentra también en Foucault, más precisamente, en su noción de enunciado, entendido como aquella unidad organizativa y constituyente del conjunto que él llamará discurso. Concepción de enunciado que destaca ese excedente, ese más o ese menos, que sobrepasa lo que sería simple reunión o serie de signos. Se trata ubicar lo que da su razón a una unidad textual. Y que, nuevamente, no puede reducirse a una cuestión de huella, aunque ésta no pierda completamente su participación. Su concepción de enunciado, tal como la expone Le Gaufey muestra un doble filo, es por un lado una realidad "material" en tanto huella, y huella repetible, pero implica también la propiedad de necesitar para alcanzar su estatuto de enunciado, de una "existencia" que "implica un sujeto que no se reduce, de ninguna manera, a una huella." Foucault se preguntará "*¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?*" En las antípodas de la idea de un sujeto agente y productor de enunciado, se perfila la idea de uno subyugado al discurso, atado a las condiciones que impone el enunciado para constituirse como tal. El texto prosigue entonces hacia la teoría lacaniana del sujeto como punto de articulación entre dos significantes. Con la proposición "*el significante representa al sujeto para otro significante*" el sujeto se liga a "*la pura contingencia*" necesaria para escapar a un posible fatalismo. Dice "*La "materialidad repetible" del significante hacía más que dejar lugar a un sujeto vacío, como en Foucault: lo planteaba como lo que resulta de la ligadura, la conexión, el enlace entre, no exactamente los signos, ya que las ideas con su sujeto racional ya lo hacían, sino entre los elementos sin sentido a partir de los cuales se fabrica el sentido: los significantes. Por ahí, la presencia de un sujeto se reunía con la hipótesis del inconsciente, ambos bajo el nivel del sentido, con la misma elegancia que unía la primera articulación del lenguaje a la segunda.*" El autor no se detiene aquí en la búsqueda que impulsa su pregunta original: "huella o no huella". Sino que plantea nuevos problemas a discernir, como la posible confusión y necesaria delimitación entre las dos consecuencias de la ligadura significativa: a saber, el significado y el sujeto. A través de este tipo de problema, llega al último autor citado: "*Lo que nos engaña en la problemática de la huella, según Collingwood, no es sino la absoluta y perfecta determinación del pasado en la medida que borra el hecho de que lo que pasó no fue sino una respuesta a una situación compleja que la posibilitó pero no la obligó.*" Esta huella-respuesta necesitará la ubicación de la producción accidental de esas mismas huellas, a través de la reconstrucción de la red de preguntas que la posibilitaron. Se trama así un "...lazo existencial entre la huella y la contingencia de su producción" "*Qué es, entonces, lo que está sobrepasando la huella para animarla hasta que ella re-encuentre la contingencia de dónde ella procede? Nombrarlo "sujeto", a la Lacan, señala una existencia sin ninguna cualidad, que no es el refugio de un cualquier libre albedrío, aunque permita no encerrarnos en la postura de aquel pasaría sin ni darse cuenta del determinismo al fatalismo.*"

Guy Le Gaufey

Psicoanalista, miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*, y autor de varios libros, entre ellos: "*L'incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*", Épel, Paris, 1991 ("[La incompletud de lo simbólico](#)", Letra Viva); "*L'éviction de l'origine*", Épel, Paris, 1994; "*Le lasso spéculaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*", Épel, Paris, 1997 ("[El lazo especular](#)"); "*Anatomie de la troisième personne*" Épel, Paris, 1999 ("[Anatomía de la tercera persona](#)"); "*El caso inexistente. Una compilación clínica*", e.p.e.e.l.e, Mexico, 2006.; "*Le pastout de Lacan : consistance logique, conséquences cliniques*", Épel, Paris, 2006 ("[El notodo de Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*C'est à quel sujet ?*", Épel, Paris, 2009 ("[El sujeto según Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*L'objet a. Approches de l'invention de Lacan*", Épel, Paris, 2012 ("[El objeto a de Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*Hiatus sexualis. Du non-rapport sexuel selon Lacan*", Épel, Paris, 2013 ("[Hiatus](#)

[*sexualis. La no relación sexual según Lacan*](#)", El Cuenco de Plata); "[*Une archéologie de la toute-puissance*](#)", Épel, Paris, 2014.
Email: glg12@wanadoo.fr
(Francia)

► En "[*Desde lo indecible: el sueño y lo Real*](#)", **Roberto Hernández** efectúa una lectura de Lacan desde Freud. A partir del análisis de dos sueños freudianos -el sueño de la inyección de Irma y el sueño "un niño que arde"- se intenta "puntualizar el estatuto de lo Real en ambas piezas oníricas". "En ambos casos -se pregunta el autor-, ¿cuál es la relación que prevalece en el sueño entre el encuentro con lo Real, la respuesta del soñante y la realidad?".

Roberto Hernández

Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), doctorado por la Universidad Complutense de Madrid, consultor y analista.

Email: roberhernan@gmail.com

(México)

► En "[*Baltimore*](#)", **Marianne Eichelmann**, haciendo uso de desarrollos lacanianos ubicará cómo en los mismos la sexualidad y el inconsciente encuentran una *nueva* articulación "...debido a que, al no dejar de no inscribirse la inexistencia de la relación sexual, ésta es fundamento de la existencia del inconsciente. En el cual, al estar estructurado como un lenguaje, no existe nada que haga posible escribir a La mujer como función universal. Así dicha imposibilidad lleva a condicionar el goce sexual, en tanto que surge como mito el goce absoluto. Esta disyunción del goce sexual es correlativa de la lengua como real. Es decir que el goce del inconsciente como "otra satisfacción", se sostiene ahora en el lenguaje. A través de esta reinención establece una objeción al Todo, dándole un estatuto fundamental al no-todo a partir de lo imposible. Lo que a su vez produce como efecto, también la diferenciación con quienes y a hacia quienes instrumentan "el lenguaje del dominio" y "el poder de la palabra" para provocar efectos coercitivos que facilitan por ejemplo, la colonización, la globalización, o la imposición de cualquier otra ideología oficiante. Lo cual en la actualidad se lleva a cabo por medio de "innovadoras políticas educativas" y de "educadoras políticas normativizantes", las que en nombre de una facilitación pedagógica o de una mejor calidad de vida para la ciudadanía, hacen de lo imposible, o bien una prohibición, o bien una exigencia. Que no sólo se aplica en forma directa a lo que cotidianamente se menciona como sexual, sino fundamentalmente al lenguaje."

Marianne Eichelmann

Lic. En Psicología (título otorgado por UNMDP).

1998-2006: integrante grupos de estudio coordinados por Dra. María Clara Areta.

Miembro fundador PPMdP (Proyecto Psicoanalítico Mar del Plata) -10 de marzo 2005 a 30 de junio 2006-.

Miembro fundador EFMdP (Escuela Freudiana de Mar del Plata) -20 de julio 2006- // Renuncia -9 de diciembre 2008

2009-2013: participación en curso anual "Actualizaciones en Psicopatología" (organizado por Servicio de Salud Mental HIG Dr. José Penna de Bahía Blanca) y, en actividades del SFBB (Seminario Freudiano Bahía Blanca) - entre otras, "Alemán para psicoanalistas"-.

Octubre-noviembre 2012: "Topología y Clínica Psicoanalítica" (curso audiovisual a distancia a cargo Dr. Alfredo Eidelsztein. ALEF.)

E-mail: eichbe@yahoo.com.ar

(Argentina)

► En "[*El deseo... aún*](#)" **Esteban Espejo** se interroga sobre la problemática que presenta el saber teórico para el psicoanálisis y su relación con el deseo. Así aborda los cuatro discursos formalizados por Lacan para plantear cómo el Universitario "*deja degradado el inconsciente a una relación narcótica del sujeto con su objeto plus de goce*". La Universidad, a través de la teoría, la ideología y la bibliografía, aspira a un saber-todo, volviéndose en el mundo psicoanalítico Freud y Lacan los dioses del dogma de una religión más de nuestra época. Para que esto no suceda propone volver a "la peste" freudiana: "*el instante en que descubrimos que no hay dispositivo ni organización que garantice nuestro deseo. No basta un solo corte para que caiga el objeto, ni siquiera dos: cada día, en cada consultorio y hospital, en cada clase sobre psicoanálisis tenemos que confrontarnos con esta pérdida*". El autor se preguntará "*¿De qué modo se siguen utilizando los fetiches de la falta para ocultar ese agujero del que partió el deseo y que por suerte*

nunca terminamos de dominar?" y haciéndose eco de las preguntas que guiaron a Lacan en el texto "La dirección de la cura y los principios de su poder" retomará su hilo para enhebrar su propias preguntas y posibles respuestas.

Esteban Espejo

Lic. en Psicología (UBA) psicoanalista. Experiencia clínica con pacientes adultos en el Hospital Borda y actualmente en el Centro de Salud N° 1, con formación académica en ambos hospitales y en Institución Psicoanalítica Triempo. Experiencia docente en Escuela Francesa de la Fac. de Psicología (UBA) y actualmente como JTP en Adolescencia y Educación Secundaria de la UNGS. Lic. en Filosofía (UBA) en curso. Publicaciones en Revista Ensayos y en una Antología Poética
Email: estebanespejo@hotmail.com
(Argentina)

► El texto "[Traço unario e a abertura do real](#)", **Luiz Fernando Botto García** salienta anterioridade lógica do simbólico em relação ao real, tomando para tal o momento da captura do "inocente", (o "infans") pelo "inconsciente" (cadeia significante). Faz percurso por textos de Freud e Lacan sobre "traço". Salienta diferenças entre a Coisa, signo, traço e significante. A clínica psicanalítica como exercício de escuta, mas também de leitura é colocada como uma das consequências princeps da estrutura diferente entre linguagem e escrita.

Luiz Fernando Botto García

Mestrando em filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle, financiado pela FAPESP.
Email: lfbotto@gmail.com
(Brasil)

► En En "[Ética perversa y su relación con la vertiente sádica del superyó](#)", **Natalia Talavera Baby** plantea ciertas consonancias entre el "lado oscuro del superyó" -aquel que "entreteje sus aristas con la crueldad y el castigo"- y la ética perversa. El análisis de estas convergencias lleva a la autora a cerrar con el siguiente interrogante: "*¿Qué lugar tendría esta vertiente superyóica en una sociedad cuyos valores se acercan cada vez más a una ética perversa de goce?*"

Natalia Talavera Baby

Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Autora del artículo titulado "Sócrates, Lacan y el deseo", publicado en Flores, L. y Gómez, R. (Coords.) (2014). *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía antigua*, México: Afínita Editorial-UNAM. Actualmente reside en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
Email: natalia_2902@hotmail.com
(Argentina)

► En "[La locura o los nombres de Dios](#)", **Esteban Espejo** propone ensayar diferentes versiones de Dios que van sucediéndose en el relato de un paciente psicótico "Lucas" y que expresan distintos registros de la divinidad. El autor plantea que *"tener diferentes versiones de Dios implica la posibilidad de cambiar de posición respecto de Él... De otro modo, condenamos a cada subjetividad y a cada época a ser siempre la misma. Y la historia nos demuestra lo contrario: el hambre de subversión que puede transformar los discursos y prácticas vigentes en un horizonte no determinado por ninguna dialéctica."*

A partir de dicho caso, y del trabajo sobre las nociones de saber, verdad y creencia, se interrogará tanto sobre el alcance y pertinencia de las concepciones teóricas clásicas lacanianas sobre la psicosis así como las prácticas que determinan en cuanto a las posibilidades concebibles para un sujeto psicótico en tratamiento. Al respecto dirá *"La certeza parece ser la contracara de la creencia. ¿Hay creencia en la psicosis? O más bien, ¿Lucas puede ser un creyente, suponiendo que todo creyente está de algún modo castrado, porque hubo alguna pregunta sobre lo sagrado a la que no puede responderse sin tambalear -el gesto de Kierkegaard en este sentido es admirable- y que sigue sosteniendo la pregunta en esa creencia?"* *"La pregunta clínica que vuelve a presentársenos es: ¿acaso un psicótico no puede creer y sólo está condenado a tener una relación "plena" con el saber, porque así lo determina su estructura? Podríamos decir que en tanto ese saber en juego -y la verdad que subyace en él- esté atravesado por el delirio o por la alucinación, habrá certeza y una relación absoluta con el Otro, pero no creencia, donde se supone que el sujeto ya está barrado. Pero también podemos admitir que no todos sus saberes, experiencias y goces*

están adheridos a delirios y alucinaciones, y por lo tanto, tiene la posibilidad de una "apertura dialéctica". Concluirá que permanece en el registro de la duda, "si un sujeto psicótico puede tener la experiencia de un goce místico y si no hay momentos en que puede formularse una pregunta en relación a su deseo y, sobre todo, si puede soportar la respuesta. Dios está muerto... aunque Él no lo sepa."

Esteban Espejo

Lic. en Psicología (UBA) psicoanalista. Experiencia clínica con pacientes adultos en el Hospital Borda y actualmente en el Centro de Salud N° 1, con formación académica en ambos hospitales y en Institución Psicoanalítica Triempo. Experiencia docente en Escuela Francesa de la Fac. de Psicología (UBA) y actualmente como JTP en Adolescencia y Educación Secundaria de la UNGS. Lic. en Filosofía (UBA) en curso. Publicaciones en Revista Ensayos y en una Antología Poética
Email: estebanespejo@hotmail.com
(Argentina)

Historia, mi hermana...

Guy Le Gaufey

Cuando llegué a la universidad, no sabía bien qué estudiar. Las letras modernas me atraían mucho pero encontré también, por primera vez en mi vida, LA historia. Por supuesto, ya había aprendido, desde el inicio de mi escolaridad, las diferentes épocas, los galos, el asesinato de Henri iv, las guerras, la revolución francesa, etc. etc., pero todo eso no era más que una serie de viñetas sin mucha profundidad. Sin embargo, lo que me ocurrió un cierto día de aquel primer año académico olía diferente. Tenía casi veinte años –y no es un detalle–, me sentía en casi permanente malestar: insomnio, ansiedad, falta de dinero, dolor de cabeza, soledad. Vivía en una habitación bastante miserable, digna de una novela de Víctor Hugo, y el barrio en el cual me encontraba parecía no haber cambiado desde hacía siglos: paredes negras, calles sucias, con viejos y pobres. De tal modo que encontrarse en la nueva biblioteca municipal era casi un sueño: grandes salas claras, alfombra, luz discreta, libros bien ordenados por todas partes: ¡el lujo absoluto!

Aquel día, cómodamente sentado en ese pedacito de paraíso social estaba leyendo un manual clásico de historia de Francia — el “*Lavisse & Rambaud*” — que trataba del siglo xvii. En cierto momento, abandoné mi lectura estudiosa y me fui a soñar despierto; para mí el siglo xvii siempre había sido el de los mosqueteros –los héroes de mi infancia–, y me puse a pensar en la gente que, obviamente, había vivido en el mismo barrio que yo apenas tres siglos atrás, con su ropa, sus sombreros, y... ¡sus apuros! De repente, atrapado por esta nueva perspectiva, muy de golpe y por primera vez, entreví la verdad. Claro que ellos, algunos de ellos por lo menos, conocían también el despertar de la pesadilla, el dolor de estómago a modo de desayuno, la ignorancia angustiosa de lo que pasará mañana y pasado mañana, la pasta que se esfuma permanentemente, el amor tímido que tropieza con una cara de vinagre, ¡qué mierda! ¡QUÉ MIERDA! En segundos, tenía el corazón al borde de explotar. Por mi propia cuenta, acaba de descubrir la contingencia... del pasado; la incertidumbre... de mis antepasados, su indudable y silenciosa intranquilidad que nos transformaba en hermanos de infortunio: viviendo a ciegas, día tras día, por fuera de todos los manuales de historia como el que estaba leyendo.

Al salir de ahí, supe lo que iba a estudiar. La historia me había atrapado, y pasé cuatro años enteros a su servicio, con mucho placer, porque ella trabajaba como principio de racionalidad y lograba hacerme entender tanto el mundo como la vida, explicándome porqué las cosas son así y no de otra manera. Pero, al terminar estos estudios, al lanzarme en el oficio de historiador que me esperaba, una insatisfacción mía insistía siempre más y más. No puedo hoy decirlo mejor sino a través de otra anécdota. Me ganaba un poquito de dinero examinando contratos de casamiento de los siglos diecisiete y dieciocho, para un joven profesor de historia quien escribía una enorme tesis sobre el comercio del puerto de la ciudad durante aquellos siglos. La historia económica estaba muy de moda en aquel entonces, y yo tenía que elaborar la lista de los signos de riqueza mencionados en aquellos contratos. Mi profesor me pagaba una miseria, de tal modo que, de vez en cuando, me invitaba al restaurante. Un cierto día, entre bocado y bocado, le pregunté: ¿cuál sería el estatuto histórico de un acto equis cumplido por un campesino desconocido siglos atrás? Me contestó en el acto (sus palabras, me las acuerdo todavía hoy): “Le Gaufey, con semejantes preguntas no tiene ningún futuro como historiador. Si no hay huella, no hay historia. Así es.” Sí, sí, eso sí, POR SUPUESTO, pero... Dos años más tarde, pasando por la semiótica y su manera de cuestionar la naturaleza del signo, empecé en París una tesis sobre el “discurso histórico”, mientras me tumbaba en un diván, y leía perdidamente a Freud y a Lacan.

Freud y las huellas

Entonces: ¿huella o no huella? O más bien: cómo arreglárselas *con* estas imprescindibles huellas y *sin* ellas en un solo movimiento? Ustedes pueden imaginar que cuando encontré las siguientes

líneas en Freud, en su comentario del recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, ya estaba en posición de leer en ellas lo que buscaba desde hacía algún tiempo:

Las fantasías tardías que los seres humanos crean sobre su infancia suelen apoyarse, en verdad, en pequeñas realidades efectivas (*kleine Wirklichkeiten*) de esa prehistoria en lo demás olvidada. Pero se requiere un secreto motivo (*geheim Motivs*) para recoger la nimiedad objetiva (*die reale Nichtigkeit*) y replasmarla tal como lo hizo Leonardo con el pájaro que llama buitre y su asombroso obrar (1).

Esta precisión clave por su concisión aparece en una nota al pie que Freud introdujo en 1919, con ocasión de la reedición de su texto de marzo 1910, y después de una crítica de Havelock Ellis sosteniendo que lo de Leonardo podía ser un recuerdo, a pesar de su inverosimilitud, porque, decía Ellis, “los recuerdos de la infancia pueden remontarse muy a menudo más lejos de lo que se crea comúnmente”.

De hecho, en la respuesta de Freud, no hay nada tan nuevo para sus lectores atentos, ya que el replica a Ellis con un montaje que es también el de *La Interpretación del sueño*: los restos diurnos funcionan como unos *realen Nichtigkeiten*, unas “nimiedades objetivas”, huellas de recuerdos “replasmadas” por un deseo que, aunque venga de la lejana infancia, no es un recuerdo y se parece mucho a este “secreto motivo”. Y esta convicción freudiana de semejante mecanismo psíquico puede ser fechada desde el momento en que, en una famosa carta a su amigo Fliess, Freud abandonó su “neurótica”, su teoría traumática de la histeria que postulaba la existencia *histórica* de la vivencia de las escenas de seducción. Nos encontramos aquí en una especie de bulevar freudiano bordeado por un lado con la realidad dicha “material”, y por otro lado con la realidad dicha “psíquica”.

La realidad psíquica está llena de huellas que provienen de la realidad material, esto no se puede poner en tela de juicio, pero no basta. Freud, muy temprano, escribiendo su “Proyecto” en 1897, ya había encontrado la necesidad de concebir una producción *interna* del aparato psíquico, por fuera de las huellas ya registradas, al confrontarse con este dato clínico: ¿cómo es posible que el hecho de recordarse una vivencia penosa pueda ser a veces algo tan doloroso?, mientras que nada viene del exterior por las conducciones ϕ , las únicas en capacidad de traer cantidades nuevas. Ya que el dolor, en su teoría de entonces, no podía ocurrir sino a través de un aumento de las cantidades, ¿de dónde provenía semejante aumento? Sin tanto conocimiento acerca de la complejidad del cerebro, postuló que existían “neuronas secretoras” las cuales, al ser excitadas, vomitaban cantidades sobre el modelo de las glándulas, de una manera impresionante a pesar de su tamaño.

Entonces: decididamente, las huellas no forman el todo de las conexiones en el aparato psíquico freudiano. Con este modo de pensar, Freud se muestra como un buen alumno de Kant: más allá de la razón práctica y de sus redes que se pueden recorrer sin fin, huella por huella, hay también la razón pura, en el inicio de las cadenas racionales, a la que no se le puede preguntar cada vez que interviene: ¿de dónde vienes tú? ¿Por qué y cómo iniciaste esta serie racional? Sin un tal cierre de la causalidad, un tal silencio de la razón pura, se abre la infernal posibilidad de una regresión al infinito. Preocupado por la consistencia de su pensamiento, Freud tenía que descartar ese riesgo, y lo hizo repetitivamente, del ombligo del sueño al asesinato del padre, pasando por la pulsión de muerte, tres puntos muy diferentes pero que escapan *por principio* a la positividad de la búsqueda clínica que no obstante no puede no plantearlos.

Foucault y el “enunciado”

Este planteamiento de algo por encima o por debajo de las cadenas de huellas, no es únicamente una preocupación freudiana. Fue para mí un alivio y un placer encontrarla otra vez en la obra clave de lo que podemos nombrar “el primer Foucault”, aquel que firmó *La Arqueología del saber*.

Elaborando el método que había desplegado tanto en la *Historia de la locura en la época clásica* como en *Las Palabras y las cosas* o en el *Nacimiento de la clínica*, Foucault viene a definir lo que entiende bajo el concepto de "enunciado" en calidad de elemento constituyente del conjunto que él nombra "discurso":

Se llamara *enunciado* la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos; modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos, algo más que una sucesión de marcas (*traces*) sobre una sustancia, algo más que un objeto cualquiera fabricado por un ser humano.

Tal forma de unidad textual ya se encuentra en lógica con la "proposición", en gramática con la "frase", y en lingüística con el "*speech act*". Foucault descarta meticulosa y repetitivamente, durante páginas y páginas, estas tres unidades para aislar mejor el hecho de que su "énoncé" no se puede reducir sólo a una sucesión de signos que funcionarían como huellas. Escribe:

El enunciado no es, pues, una estructura; es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos [...]

"Modalidad de existencia", "Función de existencia": algo insiste por este lado hasta que Foucault llegue a preguntar: "¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?"

De tal modo que el enunciado tiene propiedades contradictorias: por un lado es necesariamente una "materialidad repetible", una huella indudable que se puede encontrar repetitivamente, pero es también algo que no alcanza al nivel de un enunciado sino a través de una "existencia", la cual implica un sujeto que no se reduce, de ninguna manera, a una huella.

Es claro que aquí ya no estamos en la historia tal como la practicaba mi joven profesor, digno representante de la historia académica al punto de terminar su carrera en la Sorbonne. Con el enunciado foucaultiano, estamos más bien en la necesidad de concebir un sujeto, no en calidad de autor y productor del enunciado, sino como un súbdito de esta mezcla de pensamientos y de prácticas que se llama "discurso" y a partir de la cual el enunciado dicta sus condiciones para que un individuo cualquiera se vuelva sujeto – *su* sujeto.

Resumiendo: el enunciado es un concepto límite tal que, por un lado, se encuentra como huella en su materialidad histórica, pero, por otro lado, se abre a un universo de posibilidades en las cuales se relaciona con un sujeto cuya existencia tiene aproximadamente la consistencia del viento.

Este término clave de sujeto nos conduce directamente a la tercera obra que encontré en mi búsqueda ciega de lo que permite adjuntar sistemas simbólicos, distribuciones sin fin de signos, y esta presencia sorda que atestigua este nivel de existencia que me había impresionado tanto en mi visión del siglo diecisiete y de sus pobres mosqueteros vueltos en mi imaginación pastos de la miseria humana. Acabo de nombrar a Lacan.

Lacan y el sujeto

La primera vez que di con los *Écrits*, un año después de su publicación, en 1967, no sabía nada de este Jacques Lacan y no comprendí mucho de estas ochocientas páginas, que leí no obstante por entero, casi de un solo tirón. La impresión general, más y más clara mientras avanzaba en mi lectura, era tan simple como incomprensible: desprendía el mismo perfume que *La Interpretación del sueño*. Bajo un estilo casi barroco, y a través de la proliferación de un saber polimorfo, se dejaba adivinar una preocupación fuerte e insistente en lo tocante a la singularidad existencial de un sujeto que, en mis lecturas de aquel entonces, yo no encontraba más que en otro autor totalmente extranjero al mundo psicoanalítico: Søren Kierkegaard.

Durante años y años, a pesar de mis relecturas estudiosas, no logré ubicar bien en estos *Écrits* la naturaleza de este "sujeto". La palabra misma era omnipresente, pero su funcionamiento como concepto me parecía cerca de lo que se llama en Aristóteles "homonimia", es decir: la misma palabra para decir cosas diferentes. Para que esto se aclarara, tuve que esperar hasta los años 1973 y 1974, cuando empezaron a circular las primeras fotocopias de los seminarios anteriores de Lacan, en una curiosa conjunción: el público de Lacan se extendía desmedidamente en París, y debutaba el éxito comercial de la copia seca de Rank Xeros.

En un cartel que se reunía sin falta cada martes a las 9:00 de la mañana en el local de la École Freudienne, 69 rue Claude Bernard, Jean Allouch, Erik Porge, Philippe Julien, Éric Laurent y yo, nos pusimos a leer atenta e integralmente los seminarios de los años cincuenta y sesenta, antes de salir caminando, cada quince días a las 11:30, hacia la sesión actual de su seminario, a unas centenas de metros de allí, en la Facultad de derecho de la rue Saint Jacques.

Cuando di con las sesiones de noviembre y diciembre 1962, al inicio del seminario *La Identificación*, fue para mí como una iluminación: *el significante representa al sujeto para otro significante*. ¡Sí, eso sí! Y, a diferencia de los *Écrits*, ahora yo podía por fin seguir el recorrido que le había permitido a Lacan llegar a tal conclusión a modo de definición de "su" sujeto a través de "su" significante, en su implicación recíproca. La "materialidad repetible" del significante hacía más que dejar lugar a un sujeto vacío, como en Foucault: lo planteaba como lo que *resulta* de la ligadura, la conexión, el enlace entre, no exactamente los signos, ya que las ideas con su sujeto racional ya lo hacían, sino entre los elementos *sin sentido* a partir de los cuales se fabrica el sentido: los significantes. Por ahí, la presencia de un sujeto se reunía con la hipótesis del inconsciente, ambos bajo el nivel del sentido, con la misma elegancia que unía la primera articulación del lenguaje a la segunda.

Necesitaba por mi parte tal sujeto así ligado a la pura contingencia porque, sin esta dimensión, el saber freudiano se volvía a mis ojos una triste mecánica que alimentaba un fatalismo imbécil: cuéntame tu infancia y te diré la verdad de la cual ni pienses que puedes escaparte. Por otra parte, este sujeto nuevo venía acompañado de un compinche con el cual entraba en una oposición total, Lacan lo llamó "sujeto-supuesto-saber", el cual encarnaba por excelencia al sujeto tal como le glorificaba la tradición filosófica: consciente, agente y autosuficiente. En el acto, Lacan lo rechazó con violencia (2), ni vaciló en decir que los analistas debían prohibirlo totalmente, antes de que él lo reconociera, dos años más tarde, al final de *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, como el blanco mismo de la transferencia, como lo que funda el amor de transferencia y su modo muy peculiar de engañar para aproximar la verdad.

Más claramente que en Freud o en Foucault, bajo el nombre y el concepto de "sujeto", este punto de articulación entre dos significantes me parecía dar a la partición subjetiva su verdadero calderón, lo que se ubica encima de una nota para que el músico marque un tiempo de silencio, más o menos largo. Una articulación que permitía que se afirmara una existencia "pura", imposible de encontrar aislada, sino dispersada a lo largo de lo que se dice o se calla, se confiesa o se canta, se susurra o se vocifera. Una manera del ser humano de vivir en el signo, la que Foucault estaba buscando cuando planteaba "esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?" Lo que Lacan llamó a veces "el sujeto *puro hablante*" es obviamente de la misma veta.

Por un instante, se podría pensar que con Lacan ya tenía al fin la solución de mi problema de huella/no huella, iniciada por Freud, ya que su significante provenía de una huella borrada, una huella que ya no existía como tal. Ahora bien: no. Mi insatisfacción de partida, la que había encontrado con mi joven profesor se había desplazado, seguro, pero insistía todavía, bajo otra forma.

Si existe, por poco que sea, una "semiótica" de Lacan, una teoría del signo y no sólo del significante, es claro que en ésta el significado no tiene mucha individualidad por sí-mismo, precisamente porque no tiene ningún "sí-mismo", como el cuerpo del niño en frente del espejo: es un efecto puro y sencillo de la concatenación significativa en la medida en que toque a un referente, ¡y ya está! El punto fuerte de esta posición es que no se puede considerar un

significado aparte de su materialidad significativa, salvo si se considera, con el modelo de san Agustín, la existencia de un "mentalismo", de una lengua mental con pensamientos sin palabras, una lengua que se pueda expresar en las diferentes lenguas naturales de la misma manera que el espíritu santo habla todas las lenguas, encarnándose sin distinción en los diferentes conjuntos significantes. Obviamente, Lacan no piensa la lengua de ese modo, y la lengua en una sola palabra tampoco va por ese lado.

De tal modo que, con Lacan, tenemos dos consecuencias de la ligadura significativa: por un lado, el significado; por otro lado, el sujeto. ¿Tenemos que confundirlos? Por supuesto que no. Entre otras razones porque el significado es casi constante a lo largo de la cadena significativa, mientras que la producción del sujeto es mucho más accidental. ¿Cómo diferenciar bien entre los dos? A partir de este tipo de cuestionamiento me topé con Robin George Collingwood.

El impacto Collingwood

Bastante famoso en el mundo anglosajón, es sin embargo poco conocido afuera de él y poco traducido. Fue al mismo tiempo profesor de filosofía en Oxford, e historiador y arqueólogo de la Inglaterra romana. Publicó, entre las dos guerras mundiales, trabajos de alto nivel en estos dos especialidades académicamente muy separadas, cuestionando su práctica de arqueólogo con sus armas de filósofo, y exponiendo problemas filosóficos con la escobilla y el pincel del buscador de ruinas.

Un punto central de su método de historiador toca a lo que llama en inglés "*re-enactment*", lo que se podría traducir por "volver a poner en acto". Ya sea que se estudie una frase del *Parménides* o un evento histórico cualquiera, en cualquier caso se trata de volver a pensar, de volver a poner en acto, ¿qué? *el pensamiento de donde ha surgido el objeto estudiado*. La sutileza del concepto necesita un ejemplo, que Collingwood no vacila en dar. En la famosa batalla de Trafalgar donde, en 1805, la marina inglesa infligió una derrota decisiva a la francesa, casi al final del enfrentamiento, el vice-almirante y comandante en jefe Horacio Nelson lucía con todas sus condecoraciones en su barco, el *Victory*, al punto de volverse muy reconocible y estar al alcance de las escopetas francesas. Su segundo a bordo, Thomas Hardy, le ruega abandonar por un instante todas sus condecoraciones para hacerse más discreto, y Nelson le contesta: "Los vencí en el honor, moriré con ellos en el honor." Unos minutos después, una bala le atraviesa el hombro izquierdo y el pulmón, deteniéndose un poco antes de la columna; muere tres horas más tarde, reverenciado en el acto y hasta hoy como uno de los más grandes héroes de la nación. ¿Qué dice Collingwood a propósito de este evento?

Entender estas palabras es como pensar por mi mismo lo que Nelson pensaba cuando las dijo; ya no hay tiempo de quitarme mis condecoraciones para salvar mi vida. Mientras no estoy en capacidad – así fuese por un instante – de pensar en ello por mi mismo, las palabras de Nelson siguieron siendo opacas; yo no podré más que recubrirlas con un montón de palabras como lo haría un psicólogo, y hablar de masoquismo, o de sentido de culpabilidad, o de introversión y extroversión, o cualquier otra tontería.

¿Se lo imaginan?, no se trata aquí, de dárseles de Nelson; más bien de captar... ¿de captar qué? ¿un sentido? ¿un significado? ¿de entrar en no sé qué movimiento de compasión respecto del pobre Nelson? No, en absoluto. Se trata de dar un espacio a la fragilidad de la enunciación que ha producido este enunciado, de sentir que Nelson hubiese podido decir otra cosa, de otra manera y que, no, no lo hizo.

Lo que nos engaña en la problemática de la huella, según Collingwood, no es sino la absoluta y perfecta determinación del pasado en la medida que borra el hecho de que lo que pasó no fue sino una respuesta a una situación compleja que la posibilitó pero no la obligó. Lo escribe con toda claridad en su *Autobiography*:

Que una proposición sea verdadera o falsa, dotada o no de significación [*significant or meaningless*], esto depende de la cuestión a la cual estaba destinada a responder; y quién quiera saber si una proposición es verdadera o falsa, dotada o no de significación, debe descubrir la cuestión a la cual está destinada a responder.

De ahí su preocupación por lo que llama los "complejos preguntas-respuestas", que le permiten infundir algo de contingencia en la determinación de las huellas que, en buen historiador, busca y respeta. En la medida en que la red de preguntas debe ser reconstruida, que no se da con toda claridad como las huellas-respuestas, un lazo existencial se trama que inscribe al inspector de huellas en el campo de la producción accidental de estas mismas huellas.

Este lazo existencial entre la huella y la contingencia de su producción puede ser, a veces, intrigante. Cuando Collingwood elige como ejemplo clave la historia de Trafalgar, dice: "Menciono aquí Trafalgar porque la historia naval fue una de las grandes pasiones de mi infancia, y Trafalgar mi batalla preferida", pero ni siquiera dice una palabra sobre el hecho de que el otro vice-almirante de la flota inglesa, él que no falleció en su barco, él que no se pescó una bala en el pulmón, se llamaba... Cuthbert Collingwood. ¿Su antepasado? No lo sé. Se podría saber.

Conclusión

Qué es, entonces, lo que está sobrepasando la huella para animarla hasta que ella re-encuentre la contingencia de dónde ella procede? Nombrarlo "sujeto", a la Lacan, señala una existencia sin ninguna cualidad, que no es el refugio de un cualquier libre albedrío, aunque permita no encerrarnos en la postura de aquel pasaría sin ni darse cuenta del determinismo al fatalismo. Un gran parte del éxito de Lacan hoy me parece provenir de este aire que introdujo con la dimensión del sujeto, no tanto como agente libre, por supuesto, sino como punto vacío que, sin escapar a la trama de las huellas que constituye su historia, se ubica constantemente aparte de ellas, sin que jamás podamos aislarlo y atraparlo como tal. La incompletud del Otro, que tampoco se toca directamente, resulta la única prueba de existencia de un tal sujeto, tan frágil en su calidad de prueba como la de dios.

Sin embargo, por fugaz que sea, este sujeto basta para trazar una línea de partición de las aguas, y por tan próximas que aparezcan a menudo, historia y psicoanálisis casi se ignoran recíprocamente a causa de él. Por mi parte, no me siento tan avanzado en esta línea de fractura después de más de cuarenta años de práctica analítica ininterrumpida y de lectura permanente de trabajos históricos. Prácticamente, tuve que elegir mi campo; lo hice. Pero subjetivamente, sigo sintiéndome dividido entre huellas y no-huella, lógica y poesía, saber y existencia: mis hermanos de fortuna o de infortunio, de ayer, de hoy o de mañana, me hacen compañía en silencio, mirando sus pies o el porvenir con la intranquilidad de siempre.

Notas

(1) Sigmund Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Amorrortu, vol. 13, p. 67.

(2) "Este sujeto-supuesto-saber, tenemos que aprender a pasar de él a cada instante. No podemos recurrir a éste en cualquier momento, esto está excluido..."

Baltimore

Marianne Eichelmann

A modo de antecedente

En Baltimore -en el marco del Simposio Internacional “*Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre: La controversia estructuralista*”, que tuvo lugar del 18 al 21 de octubre de 1966 en el Centro de Humanidades John Hopkins- intentaron persuadir a Lacan para que no disertara en inglés pues, la mayoría de los invitados hablaba francés.

Como argumentos para su negativa, esgrimió que le resultaba violento hablar en francés en una ciudad naturalmente angloparlante y que, hacerlo, hubiese sido contrario a su concepción del mensaje lingüístico.

En el título de su conferencia -“*Of Structure as an Immixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatever*”-, sólo en él, aparece el término **immixing** que, a la hora de la traducción, generó divergencias.

El término en francés - **immixtion** -, introducido por Lacan en 1955, cuando trabajaba el *sueño de la inyección de Irma*, fue empleado en varias ocasiones a lo largo de su enseñanza. El mismo, en las versiones españolas de sus Escritos y Seminarios, ha sido escrito de diferentes maneras (*inmixti3n, inmixi3n, inmixci3n*) y traducido de modo diverso (*mixtura, entremezcla, intromisi3n e inmiscusi3n, entre otros*).

Recorrer el citado término por otro curso que el de la traducci3n, es la pretensi3n de este trabajo. Al ir transit3ndolo, va quedando al descubierto que la decisi3n de Lacan respecto a pronunciar su ponencia, en Baltimore, en una lengua a medio-camino entre el franco ingl3s y el anglo franc3s, no constituía un riesgo para la “transmisi3n de su mensaje”.

Probablemente, haber hallado el término en cuesti3n, en unas clases de “Topología y Clínica Psicoanalítica” -dictadas por el Dr Eidselstein- es lo que conduce a adoptar como modelo para la escritura de este trabajo, los puentes de Königsberg*.

Los puntos-puentes que estructuran este recorrido en el que se aborda el término **inmixti3n** son:

- 1) la religi3n,
- 2) la Conferencia de Baltimore,
- 3) la Química,
- 4) la intertextualidad,
- 5) la sinonimia,
- 6y7) el sentido antitético de las palabras primitivas y, finalmente,
- 8) la salida.

Problema de los puentes de Königsberg

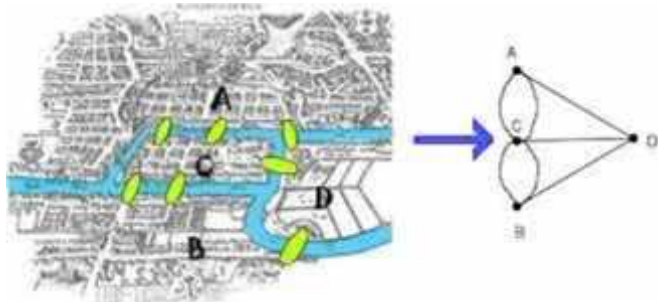
Este célebre problema matemático, resuelto por Euler en 1736, dio origen a la teorí3 de los grafos.

Dicha ciudad -actualmente, Kaliningrado- es atravesada por un río que se bifurca, dividiendo el terreno en 4 regiones que est3n unidas, entre sí, por 7 puentes.

Formulada de manera informal, la pregunta originalmente era: ¿Es posible dar un paseo comenzando desde cualquiera de estas regiones pasando por todos los puentes, recorriendo sólo una vez cada uno, y regresando al mismo punto de partida?

La idea de Euler fue representar la ciudad como un grafo en el que, las 4 zonas eran los vértices y los 7 puentes, las aristas.

GRÁFICO 1



Concluye que es imposible definir un camino con las características buscadas, que el problema no tiene solución pues, el número de puentes que incide en cada sector es impar.

(Dado que para entrar y salir por distintos puentes, la cantidad de los usados para entrar, tiene que ser la misma que la de los empleados para salir, ha de ser par el número de puentes que inciden en cualquier lugar.)

MÁS ALLÁ DE UN CAPRICHO

“Busquemos pues la pista de su huella allí donde nos despista”

J. Lacan (1)

El término **inmixti3n** puede ser recorrido como los puentes que cruzan el río Pregel. Partiendo del de la religi3n, **inmixti3n** es el término con que se denomina a un gesto realizado por el cura, que consiste en dejar caer una pequeña partícula del pan consagrado en el cáliz. Se trata de un rito antiquísimo ubicado entre la *consagraci3n* y la *comuni3n*, que son las dos acciones más importantes de la celebraci3n eucarística.

La *liturgia eucarística* es la parte central y nuclear de la misa, parte que, a su vez, se subdivide en otras tres, las cuales guardan correspondencia con las palabras y gestos de Cristo. En el conjunto de la dinámica de la misa, la celebraci3n de la eucaristía se divide en: 1) *la preparaci3n de las ofrendas* (en la cual se llevan el pan y el vino con el agua al altar, que son los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos), 2) *la plegaria eucarística* (en la que se expresa una oraci3n de acci3n de gracias - por toda la obra de la salvaci3n - y en la que los dones ofrecidos se convierten en el cuerpo y en la sangre de Cristo - consagraci3n -) y 3) *los ritos de la comuni3n* (en los que por la *fracci3n del pan* - a la que sucede la **inmixti3n** -, los fieles reciben, de un único pan y un único cáliz, el cuerpo y la sangre de Cristo, del mismo modo que los ap3stoles lo recibieron de sus manos).

En el momento de la *consagraci3n* ocurre la transubstanciación: los dones ofrecidos se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo; como resultado de ese cambio, Cristo est3 presente: “Tomad, comed, éste es mi cuerpo”. Aunque la consagraci3n se aplica a la materia por separado, el pan y el vino son signos de la presencia real de Cristo; bajo cada una de esas especies, se contiene Cristo entero.

Después de este momento, el más importante de la misa es la *comuni3n*, que es la culminaci3n de la liturgia eucarística.

Los ritos de comuni3n son una serie de oraciones y gestos que se llevan a cabo como preparaci3n inmediata a la comuni3n. Comienzan con el *Padre Nuestro* (oraci3n por excelencia de disposici3n y entrega hacia el Padre; dimensi3n vertical - hacia lo alto -), al que le sigue

el *signo de la Paz* (gesto con el que se implora la paz y unidad para la Iglesia y la familia entera antes de participar del mismo Pan; horizontalidad - signo de fraternidad -). A continuación, el cura realiza la *fracción del pan* que está ligada a la **inmixti3n**.

En la celebraci3n, la *fracci3n del pan* es un acto que renueva el gesto de Cristo en la 3ltima Cena, en la que cort3 y dividi3 un mismo pan para que todos comieran de 3l; pero tambi3n este acto, marca la pasi3n y muerte de Cristo. Se trata de un gesto realizado por el sacerdote, quien toma el pan consagrado, lo sostiene con las dos manos sobre el c3liz y lo rompe en dos partes; a la mitad que sostiene con la mano derecha la pone encima de la patena y, a la que le queda en la mano izquierda le hace una fracci3n m3s peque1a. Este rito simboliza la unidad de los comulgantes.

En Cristo, la divisi3n no tiene cabida; la *fracci3n del pan* no lo divide: se parte para repartir (distribuir) y comer, con lo que queda simbolizada la uni3n de los fieles en la participaci3n de un mismo pan: los fieles, que son muchos, por participar de ese 3nico pan que es Cristo, forman un solo cuerpo, la Iglesia.

“Cordero de Dios” es la oraci3n que se recita, en alusi3n a que Jes3s se entrega por los dem3s, mientras el sacerdote va rompiendo el pan y contin3a con la **inmixti3n**. Habiendo quebrado la hostia, el cura deja caer la peque1a part3cula del pan consagrado en el c3liz donde est3 la sangre de Cristo, diciendo: “El cuerpo y la sangre de Nuestro Se1or Jesucristo, sean para nosotros alimento de vida eterna”. Este gesto sacramental hace referencia a que Cristo se entrega en plenitud pero, tambi3n, debido a que en el c3liz, cuerpo y sangre se re3nen, el fragmento mezclado con la sangre alude a la resurrecci3n; mezcla, pues, como superaci3n de la separaci3n mortal del cuerpo y la sangre. Cuerpo y sangre significan Cristo como v3ctima inmolada que, en el altar, se hace elemento de unidad y vida eterna para el pueblo de Dios. La uni3n de las especies, antes de la comuni3n, simboliza que ambas pertenecen a Cristo quien, de ese modo, est3 presente de forma total y viva. La mezcla es signo tanto de su plena entrega como de la unidad de su persona. **Inmixti3n** es, signo de unidad.

Como el lugar de procedencia no es, necesariamente, equivalente al de pertenencia, la proximidad de territorio psicoanal3tico resulta reconfortante. Transitando ya por su margen, se torna factible articular lo hasta aqu3 expuesto con lo desarrollado por Lacan en la *Conferencia de Baltimore*, otro puente a transitar.

Como refiere P. Peusner, en ella, adem3s de restringir el uso del t3rmino al t3tulo, lo utiliz3 en ingl3s: *immixing*; todo lo cual, podr3a pensarse, ten3a efecto provocador. Provocador en tanto incita a ejecutar algo, en tanto que produce una reacci3n, en tanto que origina movimiento. Y Lacan, buscaba, insist3a en esa direcci3n.

El tema del encuentro en que pronunci3 la citada conferencia era la *estructura*, t3rmino empleado desde el comienzo de su ense1anza, en la que ha sostenido que *el inconsciente est3 estructurado como un lenguaje*. Como, precisamente, la cuesti3n que plantea el inconsciente es la del sujeto, toda su exposici3n se dirige a indicar -continuando en ello a Freud- que el sujeto no se confunde con el individuo, que el sujeto es exc3ntrico con respecto al yo.

Aclara Lacan que, no s3lo porque las palabras en su carne son su 3nico material, es que *el inconsciente est3 estructurado como un lenguaje* sino tambi3n, porque tomando al lenguaje como punto de partida, es posible determinar el estatuto del sujeto, cuyo soporte es el objeto perdido. A lo largo de su presentaci3n, Lacan intent3 mostrar que la cuesti3n de la estructura est3 dentro de la realidad psicoanal3tica. Y se diferenci3 de los pensadores, investigadores e inventores – f3sicos, psic3logos de la Gestalt o, incluso, psicoanalistas- pues, mientras para ellos la idea de *unidad-totalidad* constituye el rasgo m3s importante y caracter3stico de la estructura, para 3l, la “mala forma” es lo permanente en el hombre. Consecuentemente, contra el uno de la

totalidad, sugiere considerar la unidad contable para tratar la cuestión del entero ya que cada entero es -en sí mismo- una unidad, plantea el rasgo unario -constituido por repetición- que es necesario para el sujeto tanto para contar como para percibir los rasgos fonemáticos de la lengua y, se refiere a la paradoja de Russell para mostrar que el Otro es, necesariamente, una colección incompleta de significantes.

En virtud de lo visualizado en el recorrido del puente anterior, se podría pensar que, insertando la matemática, Lacan se habría procurado un rodeo mediante el cual desprenderse de la concepción religiosa de *unidad unificante* cifrada en el título.

Si **inmixción** es signo de unidad, ligarse a la matemática y, a través de ella a la ciencia, le habría estado permitiendo despejar otra idea de unidad que la de la religión.

Bordeando la orilla de la ciencia, **inmixción** se puede seguir recorriendo pero cruzando, en esta ocasión, por el puente de la Química ya que, por homofonía, remite a *inmiscible*.

Miscibilidad es un término empleado por esta ciencia para referirse a la propiedad de ciertas sustancias para formar una mezcla.

Para visualizar ciertos detalles, lo recomendable es ir paso a paso.

En la naturaleza, las sustancias no suelen presentarse en estado puro, aisladas sino, habitualmente, formando mezclas. Pero no todas las mezclas son iguales. Aquellas en las que las sustancias que las forman se pueden diferenciar, en las que es posible reconocer distintas fases (como por ejemplo, el agua y el aceite) reciben el nombre de *mezclas heterogéneas*; en cambio, aquellas que presentan aspecto uniforme, o sea, una sola fase, por lo que no es posible distinguir sus componentes (como por ejemplo, el té, el aire) se denominan *mezclas homogéneas* o *soluciones*.

La particularidad de una solución es que presenta un aspecto similar al de una sustancia pues, al mezclarse los diferentes componentes, uno de ellos “desaparece” en el otro debido a que las partículas de una sustancia se dispersan de manera homogénea, se disuelven.

Según la teoría cinético-molecular, cuando se ponen en contacto dos sustancias se manifiestan fuerzas de atracción entre las partículas del soluto y las del solvente; las partículas del solvente (que es la sustancia que se encuentra en mayor proporción) rodean a las del soluto que se apartan entre sí y se produce la disolución completa. A la luz de esta teoría, si las partículas de dos sustancias no son capaces de atraerse entre sí, no podrá formarse una solución; en consecuencia se tienen dos sustancias que no se mezclan, que resultan *inmiscibles*.

Como se puede ir apreciando, *miscibilidad* es un término que se utiliza en relación a la solubilidad, concepto que se emplea tanto para designar al fenómeno cualitativo del proceso de disolución como para expresar cuantitativamente la concentración de las soluciones, tratándose la concentración, de la cantidad de soluto disuelto en determinada cantidad de solvente.

Si bien es, fundamentalmente, respecto de los líquidos que se dice que son *miscibles* (cuando se mezclan formando una solución), *parcialmente miscibles* (cuando no se mezclan en todas las proporciones y a cualquier temperatura) o *inmiscibles* (cuando no se mezclan), según el estado de agregación que presente el solvente, las soluciones se clasifican en sólidas -aleaciones-, líquidas -por ej. el té- y gaseosas -como el aire que respiramos-.

Sea de la clase que sea la solución, que pueda formarse o no depende de las interacciones entre las partículas del soluto y el solvente.

Sin solución de continuidad -por haber sido la homofonía la que condujo hacia este puente-, se pueden evocar tanto el silencio de Lacan respecto del término a lo largo de su disertación en Baltimore como los ecos que se perciben en su obra, desde la introducción del mismo.

La exclusión, el no volver a pronunciarlo, a la vez que, la reducción de su mención al título, habla y hace hablar. Y, que introduzca el término cuando está trabajando -en el Seminario 2- el *sueño de la inyección de Irma* resulta más sorpresa que casualidad pues es el sueño en el que Freud halla la *solución* (*Lösung*) y, la *solución*, no es otra que la palabra.

No son pocas las ocasiones en las que, a lo largo de los capítulos XIII y XIV del citado Seminario, Lacan hace referencia a lo religioso: al tomar el conjunto del sueño, aconseja -como lo hacía Freud- tomar el texto como un *texto sagrado*; al descomponerlo en fragmentos/partes, compara lo que se le revela a Freud -en la garganta de Irma, en los gruesos caracteres en que aparece la fórmula química- con el *mane, thecel, phares* de la *Biblia* y, al presentar la fórmula de la trimetilamina mediante símbolos químicos, afirma que está hecha de *elementos sagrados*. Se justifica, entonces, retomar la liturgia eucarística en la que la **inmixti3n** tiene lugar. El conjunto de signos que constituyen la eucaristía manifiesta el aspecto de cena pascual, por eso, durante su celebración, los cristianos son invitados a la mesa, mesa que es doble: la de la *palabra* y la del *cuerpo* de Cristo. Palabra y sacramento son un solo acto de culto: primero, se alimentan y comulgan con él como palabra y luego, preparados de este modo, comulgan eucarísticamente con su cuerpo. La palabra encuentra su plena realización en el sacramento y éste tiene su sentido total si se lo celebra desde la palabra. La celebración eucarística es, inseparablemente, memorial de la cruz y sagrado banquete pues Cristo se ofrece como alimento y éste, es condición de vida para sus discípulos-fieles. Al recibirlo, en la comunión, Cristo penetra en el ser comunicando la vida eterna.

Al menos por dos razones, se dejará de lado en este recorrido, la lógica de la encarnación que actúa la eucaristía: para no entrar en el misterio teológico y porque en Baltimore, Lacan refiere que aunque es absolutamente esencial entender cómo lo simbólico puede entrar en lo veçu (vivido), también indica que no lo explicará. En lo que sí se explaya pues sustenta su propósito de mantener distancia de la idea de *unidad unificante*, es en lo relativo a la cuestión del sujeto en el seno del lenguaje y de la palabra. En este marco, da la definición de *significante*, a la que marca como única posible y a la que diferencia del *signo*.

Puede llegar a resultar insignificante -por obvia y conocida- la mención de esta distinción pero pareciera pertinente reparar en ella porque posibilita un enlace con el término **inmixti3n**. Pues, así como para la religión es *signo* y la reunión de las especies en la mezcla es significada como superación de la separación, daría la impresión que lo que reúne Lacan en el término **inmixti3n**, son las diferencias entre *signo* y *significante*, aludiendo con ello a la separación entre *significante* y *significado*.

A los fines de la descripción, en principio, puede resultar de utilidad servirse del lenguaje de la Química porque, mientras el *signo* no presenta discontinuidades, en él hay unión indisoluble entre significado y *significante*, hay uniformidad ya que por las fuerzas de atracción uno se disuelve completamente en el otro, hay sentido concentrado/aprisionado, por lo tanto, sería *mezcla homogénea* o *solución*, contrariamente, el *significante* que en cuanto tal no significa nada, que sólo es tal en la medida en que ha roto su lazo con un significado sería *mezcla heterogénea* ya que, entre *significante* y *significado* no hay continuidad. *Significante* y *significado* no forman una *solución*, son *inmiscibles* o, al menos, parcialmente miscibles.

Que la Química está sugerida, no sólo lo confirmaría la presencia del término **inmixti3n** en el título de la conferencia, término que remite a mezcla tanto como a miscibilidad e inmiscibilidad. Lo confirma también, la ambigüedad del término *solución* que destaca Lacan al trabajar el *sueño de la inyección de Irma*. En consecuencia, así como apeló a la matemática para desmarcarse de la idea de *unidad totalizadora*, la Química constituiría otro rodeo a partir del cual continuar planteando diferencias con la religión para fundamentar lo particular del psicoanálisis.

Si bien se trata de dos órdenes de discurso diferentes, el deslizamiento hacia tal ambigüedad

permitiría sostener que, a diferencia del psicoanálisis que interpretó la *solución* como resolución del conflicto, la religión lo hizo en tanto solución química, por consiguiente, así como para aquel la *solución* es la palabra, esta última hace con la palabra *solución*, *signo*.

Ante la extensión del recorrido, se impone articular lo que se viene advirtiendo. Si para la religión, **inmixti3n**, es signo de unidad y si, como es sabido, Lacan rompe la unidad del signo (saussureano), cabría pensar que más allá del significado del término, Lacan lo estaría empleando como *metáfora del dominio del significante*. En otras palabras, **inmixti3n** viene al lugar (en una operación metafórica) de la supremacía del significante.

A medida que se va avanzando por una nueva orilla, habiendo dejado atrás el puente de la Química y también -por un tiempo- el significado del término, resurge el "lugar de procedencia": **inmixti3n** forma parte de la *estructura del Misal*, que es un texto litúrgico. Es, entonces, probable que Lacan haya extraído dicha palabra de la religión, dato nada despreciable en virtud de que lo más frecuente es la ruptura con la referencia, no saber a qué se refiere. Se ingresa al puente de la *intertextualidad* pues, aunque comúnmente, Lacan explicita cuestiones religiosas para plantear diferencias y/o establecer comparaciones, no sería impensable que, en el empleo del término **inmixti3n**, hubiese implícito un diálogo entre psicoanálisis y religión. El germen del concepto de intertextualidad se halla en M. Bajtín, quien consideraba que en un discurso conviven una pluralidad de voces superpuestas (polifonía) que entablan un diálogo entre sí. Pero fue J. Kristeva quien acuñó el término para establecer la noción de que el texto siempre está en relación con otros textos y, por lo tanto, no posee unidad; en consecuencia, disuelve la noción de texto como unidad cerrada.

Más allá de que lo sostenido por estos teóricos contribuiría a continuar despejando la idea de unidad que era propia de Lacan, se torna prioridad reparar en los posibles puntos de contacto que permitirían confirmar la presencia de la religión en su discurso, particularmente, en lo que al término **inmixti3n** respecta.

En el Seminario 19, que pareciera ser la última ocasión en que mencionó el término, se retrotrae a la oportunidad en que lo introdujo (1955 -Seminario 2-). Al manifestar su fastidio, en "El deseo de dormir", indica que, en "El sueño de la inyección de Irma", propuso "*immixtion de sujetos*" para mostrar cómo se trata un texto de Freud, lo que tenía de ambiguo y que Freud interpretó ese sueño de deseo en el nivel de las preocupaciones presentes.(1)

Al tomar el conjunto del sueño y la interpretación que realiza Freud de él, Lacan da a ver que a Freud, no sólo le preocupaba mostrar su probidad médica sino que, también, vivía el período creador que estaba atravesando "...en una atmósfera angustiante, con la sensación de hacer un descubrimiento peligroso..." (2), el secreto del misterio luciferano, como se puede leer en sus cartas a Fliess.

Respecto a lo que tenía de ambiguo, cabría preguntarse, ¿quién, Freud?, ¿qué, el sueño-texto?, ¿la palabra *solución*? o ¿"immixtion de sujetos"?

La ambigüedad insiste porque, cuando Lacan anuncia que va a introducir el término dice: "...con todos los dobles sentidos que comporta..." (3); en el re-análisis del sueño que efectúa en el Seminario 2 señala que, en la ambigüedad de la palabra *Lösung* "...el sueño...adquiere ya su sentido simbólico."(4) y, además, que Freud, en este estadio en que está realizando sus descubrimientos capitales está, al mismo tiempo, descontento y lleno de confianza, abierto tanto a la duda como a la certeza.

Procurando continuar con lo que podría ser una huella de la religión en el discurso de Lacan, resulta pertinente conectar con lo que advierte P. Peusner acerca de que, por lo general, emplea la palabra **inmixti3n** para dar cuenta de una relación de muchas personas; el término suele

aparecer en oposición a *multitud* o, también, cuando procura deslindarse del *colectivo*, del *grupo*. **Inmixti3n** y la *fracci3n del pan* a ella contigua, ¿no podrían leerse como un modo de estructuraci3n de la multitud diverso a la estructurada como la freudiana? Será conveniente detenerse en procura de zanjar esta cuesti3n.

En el Seminario 2, a partir de la fenomenologí a del *sueño de la inyecci3n de Irma*, Lacan distingue dos partes destacando que, en el paso de una fase a otra, las relaciones del sujeto cambian por completo. Mientras en la primera, Freud se mantenía exactamente dentro de relaciones de la vida vivida, la segunda parte del sueño pone en evidencia que el sujeto es sustituido por el sujeto policéfalo, el sujeto se descompone y aparece la multitud formada por la pluralidad imaginaria del sujeto, por la expansi3n de las diferentes identificaciones del ego. Lo que el sueño muestra es que, no hay sujeto unificado.

Por su parte, la iglesia, con el rito de la *fracci3n del pan* simboliza la unidad de los comulgantes ya que los fieles, que son muchos, al participar del único pan que es Cristo, forman un solo cuerpo, la Iglesia. Este signo de unidad fraternal está conectado a la **inmixti3n** que es signo de unidad pues, en la mezcla, Cristo se hace elemento de unidad y porque, con la mezcla, se expresa la acci3n unitiva de la eucaristía dado que, todos los que comen del pan partido, se unen a Cristo y forman un cuerpo con él.

Podrá objetarse esta lectura pero, no deja de estar vinculada a la oposici3n de Lacan respecto de toda referencia a la totalidad, por lo cual establece que el individuo y lo colectivo son equivalentes, añadiendo que “El psicoanálisis...remite al uno y al otro a su posici3n de espejismo” (5).

También se advierte que, de alguna manera, estaría en relaci3n a esta cuesti3n, la distinci3n que realiza Freud respecto de las nuevas unidades que, merced al trabajo de condensaci3n, se forman en el sueño. Para apreciarlo con mayor claridad, resulta ciertamente rico, mantener en alemán la diferente escritura de personas de acumulaci3n y personas mixtas. *Sammelbild* está compuesta por *Sammeln* que significa colecci3n, acopio y alude a colectivo y, *Mischperson* está constituida por *Misch* que significa mixto, que deriva de *Mischung* cuyo significado es: *mezcla*. Como Freud reconoce en la formaci3n de nuevas unidades, una de las particularidades del trabajo de condensaci3n y, como Lacan introduce el término **inmixti3n** cuando está planteando el modo en que Freud cuenta cómo se presenta el Dr M -que es una persona mixta- en el *sueño de la inyecci3n de Irma*, podría pensarse que está refiriéndose a cómo el psicoanálisis, a diferencia de la religi3n, concibe la unificaci3n; no como soluci3n, no como colecci3n, acopio, acumulaci3n sino como un tipo particular de mezcla.

Pero tal vez, la neta impronta latina del término **inmixti3n** sea el indicio que más evidencia el diálogo con la religi3n aludido en el discurso de Lacan. El latín, pese a ser lengua muerta, es idioma oficial en la Ciudad del Vaticano y sigue siendo utilizado como lengua litúrgica oficial por la Iglesia. Precisamente por su status de lengua muerta es útil para que los textos litúrgicos y teológicos conserven su sentido; su status de lengua muerta es necesario para que los significados de las palabras se mantengan estables.

Finalizando ya este puente, se retoma la idea de que Lacan estaría empleando el término **inmixti3n** como metáfora del dominio significante, para realizar otras articulaciones. Desarraigar el término del seno de la religi3n, podría ser un modo de subvertir la lógica del signo, de desestabilizar el sentido. Y, duplicar el exilio, en Baltimore, traduciendo al inglés -lengua de origen indoeuropeo y no romance, como el francés y el español- sería convertirlo en un elemento equívoco. ¿Podrían ser éstas, operaciones mediante las cuales Lacan, estaría haciendo pasar el signo al estatuto de significante?

La arrogancia que pudiera perfilarse tras esta pregunta, acelera el paso hasta alcanzar la salida.

Un detalle anuncia el acceso a un nuevo puente.

En la Introducción General del Misal Romano, texto donde se exponen los lineamientos generales y las normas para la celebración de la misa, el término **inmixti3n**, adem1s de aparecer escrito con “nm”, tienen un sin3nimo. A veces se usa **inmixti3n** y otras, **conmixti3n**.

La sinonimia viene a poner alguna luz en este recorrido ya que, el t3rmino *conmixti3n* es reconocido por la Real Academia Espa3ola. En su diccionario, indica que deriva del lat3n y que su significado es *mezcla de cosas diversas*.

El desconocimiento de otras lenguas que la espa3ola junto a la escritura del t3rmino, sea en franc3s –*immixtion*–, sea en ingl3s –*immixing*– hab3a conducido a reparar en la “doble m” como rasgo que diferencia al franc3s, ingl3s y, tambi3n al alem1n del espa3ol en el que, contrariamente, las consonantes dobles son escasas. Pero, al mismo tiempo, estaban obstaculizando la distinci3n del prefijo que la sinonimia destac3.

Quedando al descubierto que los t3rminos sin3nimos ser3an palabras compuestas, podr3a entrar en juego la “qu3mica de las s3labas”, a la que Freud se refiri3 en “La interpretaci3n de los sue3os” cuando desarrolla el trabajo de condensaci3n.

La sustituci3n del prefijo “*in*” que significa *penetraci3n, estar en, dentro* por “*con*” que significa *uni3n, colaboraci3n, agregaci3n*, orienta respecto al significado de los sin3nimos. Aunque por lo general, los prefijos no son part3culas aut3nomas, al asociar “*in*” y “*con*” entre s3, en virtud de la semejanza que conllevan, se enfatiza la idea de “*juntar dentro*” (con-in/con-en), de r1pida y f1cil equivalencia con “*totalidad*”.

Esta observaci3n se corresponder3a con la *sinonimia* pero, m1s que como relaci3n sem1ntica de identidad o semejanza, como figura ret3rica que tiene por objetivo reforzar la expresi3n de un concepto.

Con el intercambio de los prefijos “*in*” y “*con*”, tanto como con el enlace entre ellos, se pone de manifiesto que el sentido religioso, excluye la posibilidad de confundir o interpretar “*in*” como prefijo de negaci3n.

Si lo que ahora se a3sla es el lexema (o ra3z), las lenguas de origen develan cierta especificidad pues *mixture* y *mixing* hacen clara referencia a la Qu3mica. El t3rmino franc3s da cuenta de una mezcla de sustancias en un l3quido para la composici3n de un medicamento y, como sin3nimo de *mixing*, *blend* alude a la homogeneidad de la mezcla. De ambos se desprende la idea de mezcla en tanto *soluci3n* (mezcla homog3nea, uniforme).

Desde la extraterritorialidad de ambas lenguas no deja de advertirse una doble insistencia: la alusi3n a la Qu3mica sea en la palabra compuesta o descompuesta y, la antigüedad del t3rmino sea en uno u otro idioma.

En funci3n del olvido y desuso en que el t3rmino **inmixti3n** ha quedado sumergido, podr3a calcularse que Lacan, al introducirlo, estar3a dando a ver y leer lo que ser3a un fragmento, producto y testimonio de su “excavaci3n”.

El rastreo de esta palabra a trav3s del tiempo llega hasta la Edad Media. En ese per3odo, **inmixti3n**, pareciera haberse desplazado a otros usos, raz3n por la cual el significado original -religioso- habr3a sufrido algunas alteraciones.

En el contexto del feudalismo, el sistema de vasallaje reemplaz3 al anterior v3nculo directo entre s3bditos y monarcas. La ceremonia a trav3s de la cual quedaba constitu3da una relaci3n feudal entre el se3or y su vasallo, recib3a el nombre de *Hominaticum et inmixtio manuum*. El homenaje,

típico en Francia, consistía en que el vasallo arrodillado colocaba sus manos en posición orante entre las del señor y pronunciaba “me hago vuestro hombre”; en señal de aceptación, el señor cerraba las manos sobre las de su vasallo y le daba un beso. El vasallo juraba fidelidad a su señor sobre libros o reliquias sagradas en presencia de la comunidad y la Iglesia. Este acto teocrático le daba autenticidad al contrato.

Si bien durante este mismo período histórico se produjo la configuración más antigua y aproximada de lo que son, actualmente, las sociedades comerciales (surgieron los bancos, las compañías marítimas), la vertiente jurídica que adoptó el término se manifiesta en los Códigos de Comercio que comenzaron a promulgarse a partir de la codificación napoleónica. Habiéndose constituido el Derecho en el instrumento idóneo para el ordenamiento de las relaciones interpersonales, el Código de Comercio francés, de 1807, fue el primer cuerpo normativo en consagrar una regulación de la actividad comercial. Debido a ello, fue el modelo de los posteriores cuerpos semejantes, tales como el español (1829), el alemán (1861) y el argentino (1862).

A pesar de que se reconocen diferentes clases de sociedades mercantiles, es respecto de la Sociedad en Comandita Simple que, en el Código de Comercio, figura la “*prohibición de inmixción*”.

Un rasgo propio de este tipo de sociedad es que se configura por una limitación de la responsabilidad. En ella concurren dos clases de socios -comanditados y comanditarios- reservándose a los comanditados la administración de la sociedad con exclusión de los socios comanditarios, a los que se les sustrae la potestad de mando.

En el Derecho argentino, esta prohibición está contenida en el Art. 137 de la Ley de Sociedades Comerciales 19550, donde dice que el socio comanditario no puede *inmiscuirse* en la administración.

Tal como se preveía, las modificaciones sufridas por el término **inmixción**, antes de su sepultamiento o, mejor dicho, antes de que cayese en el olvido, pueden pasar a ser importantes fuentes de información.

Retomando las lenguas extranjeras se advierten ciertas diferencias.

En inglés, *immixing/mixing/mix*, tanto como algunos de sus sinónimos (*blend, alloy, integrity, absorb*), se vinculan a la Química e indican la idea de fusión. Sin embargo, en francés, daría la impresión que el término, al haberse desplazado hacia otros usos, no sólo tendría mayor tradición sino que habría padecido cierta alteración. Pese a mantener parentesco con la Química en lo que a “poner en contacto” se refiere, cierta variación en el significado se produce, cuando no son sustancias las que se contactan.

En el contrato feudal se advierte que *inmixtio manuum* se refiere a la mezcla de manos. Aunque solía significarse como fusión de manos, la discontinuidad entre las de uno y otro, es evidente. Por su parte, la definición jurídica que cabe para la Sociedad en Comandita Simple, a la que se considera sociedad mixta, denota *intromisión, interferencia, entremeterse*, términos en los que el prefijo “*inter/entre*” se filtra cobrando relevancia y sustituyendo a los prefijos “*in*” y “*con*”.

“*Entre*”, que es tanto prefijo como preposición, si bien expresa la idea de participación conjunta, también establece la de límites, la de alternancia, distancia, en el tiempo y/o en el espacio. No deja de resultar una curiosidad que sea, precisamente, en el puente al que se entró por la sinonimia, donde surja una diferencia.

El prefijo “*in*” de **inmixción**, al ser reforzado por “*con*” en su sinónimo *conmixción*, resultaría ser prefijo en sentido locativo, “*in*” : *en, dentro*.

Idéntica partícula pero, en tanto prefijo de negación estaría, al menos insinuado, en las

modificaciones sufridas por el término ya que, el “entre” implicado en sus definiciones alude a “no todo”.

La ambigüedad del morfema, no puede no impactar en el término. Lo anticipaba Lacan, cuando al anunciar su introducción advertía acerca de “...todos los dobles sentidos que comporta...”. En el puente de la intertextualidad se reparó en el sentido religioso, ciertamente diverso a lo que, desde el psicoanálisis podría interpretarse, en lo que a la formación de unidades respecta. En este puente, los dobles sentidos parecen ampliarse a partir del “no todo” aludido por el prefijo “entre” y, a partir de que “con” evidencia la exclusión de “in” como prefijo de negación. En virtud de que **inmixti3n** permitiría diferentes interpretaciones, incluso contrarias, se aborda el sexto puente.

Que se excluya “in” en tanto prefijo de negación, hace serie con la idea de totalidad, de unidad unificante, de homogeneidad de la mezcla. Serie que podría continuarse con la superaci3n de la separaci3n aludida en el signo de unidad y hasta con la unidad del signo.

La particularidad del prefijo de negaci3n, que se utiliza para indicar privaci3n/falta, es que al unirse a determinadas palabras invierte el significado. Valgan como ejemplos: in-visible, im-posible, i-legal. Por lo tanto, incluirlo, posibilitar3a otra serie, contraria a la anterior.

Las dificultades para precisar el significado de **inmixti3n** son recurrentes. El t3rmino mismo impresiona como una mezcla que indistingue sus componentes. En un inicio, no se diferenciaba el prefijo y, posteriormente, dada su ambigüedad, la indeterminaci3n persiste.

No obstante la curiosa insistencia de la Qu3mica, es posible no desviar la mirada del lenguaje. La antigüedad del t3rmino -perfilada en las lenguas francesa e inglesa- ligada a la ambigüedad del mismo, remite a los sistemas primitivos de expresi3n.

En las lenguas primitivas, las palabras, con frecuencia, designaban una cosa y lo contrario al mismo tiempo. Esta peculiaridad, que asombr3 a Freud y le permiti3 entender la llamativa inclinaci3n del trabajo del sueño por componer los opuestos en una unidad, puede resultar esclarecedora.

¿No podr3a ser **inmixti3n**, relicto de ese viejo sentido contrario?

En “*Sobre el sentido antit3tico de las palabras primitivas*”, siguiendo el ensayo del lingüista Karl Abel, Freud destaca las particularidades de la lengua egipcia pero, del ap3ndice con ejemplos, extrae casos del lat3n en los que, sin que haya habido modificaci3n fonemática, subsiste el sentido opuesto. Son de esa índole: *altus*, que significa “alto” y “profundo” y, *sacer* que significa, a la vez, “sagrado” y “maldito”.

En el caso de que **inmixti3n** fuese una palabra primordial en la que est3n contenidos los opuestos, su significado ser3a tanto *en- mezcla/do* como *no-mezcla/do*. ¿Podr3a decirse, en otros t3rminos, “unido” y “separado/dividido”?

Aún teniendo en cuenta los desplazamientos del t3rmino hacia otros usos, la traducci3n: *inmiscusi3n*, *intromisi3n* que denota “entremezcla”, no diluye la oposici3n ya que, en ella, algo se mezcla pero no todo est3 mezclado.

Las distancias recorridas, a trav3s de los diferentes puentes, parecen desvanecerse pues se hace presente el tema del encuentro en Baltimore. Desde el mismo t3tulo de su conferencia, Lacan estar3a estableciendo que no hay estructura que pueda ser totalizada. “...as an *immixing* of Otherness...”, es decir, “...como una **inmixti3n** de Otredad...”, har3a referencia a “*en-mezcla*”, porque no hay sujeto sin Otro; el sujeto es efecto de la cadena signifiante, el sujeto permanece en una relaci3n de sujeci3n al Otro y, al mismo tiempo, har3a referencia a “*no-mezcla*” porque el ‘objeto a’, producto de la cadena signifiante, no reingresa a ella; el ‘objeto a’ es heterog3neo respecto del orden simb3lico que lo engendra. En la estructura, no todo es signifiante; ‘a’ es lo in-signifiante de la estructura, lo que de ella no es signifiante.

La orientación del recorrido pareciera estar indicada por el texto en que Freud trabajó el folleto de Abel y por el sueño-texto que trabajaba Lacan cuando introdujo, oralmente, el término **inmixti3n**: “*La interpretaci3n de los sueños*”, vía regia al inconsciente.

En dicho libro, la concepci3n de inconsciente que transmite Freud, est3 completamente ligada a la palabra, en particular, por su propiedad de hacer entender lo que no dice.

No era la totalidad de lo que hay en el sueño lo que le importaba a Freud. Por haber centrado su inter3s en el elemento sem3ntico -aquello a lo que llama pensamientos del sueño, *Gedanken*-, reaparece el t3rmino **inmixti3n**.

Desde la perspectiva de este puente se puede advertir que, en la dificultad para reconocerlo como palabra compuesta, tambi3n estaba operando la condensaci3n, concepto que Freud introdujo en el citado libro, tomando como apoyo el *sueño de la inyecci3n de Irma*.

Aunque va quedando al descubierto que, el aspecto de unidad indisoluble no resulta tal, la formaci3n de unidades, de nuevas unidades -una particularidad del trabajo de condensaci3n- se sitúa lejos de la casualidad.

No ser3a hora de desatender la seña que indica la importancia de mantener los t3rminos en la lengua original. Entonces, al leerse, *Verdichtung*, el panorama se va haciendo m3s animado ya que se presentan, sobreimpuestas, diversas cuestiones que, respecto de ella, Lacan enseña. El agrupamiento que constituye *Verdichtung* junto a *Verneinung* y *Verdr3ngung*, no oculta el conjunto que conforma con *Verschiebung*. En el primero, aparece como una de las funciones sintom3ticas que Freud ubic3 en el primer plano de su descubrimiento y como ley del malentendido. En el segundo, como una de las vertientes de la incidencia del signifiante sobre el significado y como nombre del mecanismo que es connatural a la poes3a por condensar, en s3 mismo, la *Dichtung* (poes3a).

En eco del puente de la sinonimia, en el que la “qu3mica de las s3labas” entr3 en juego, resuena la sugerencia lacaniana de descomponer los t3rminos para no perder los recursos sem3nticos de la lengua alemana. Pese a que esto implica aminorar la marcha, cabe reparar en que *Verdichtung* deriva del verbo *verdichten* que significa oprimir, presionar, comprimir y, cuyos sin3nimos son: subsumir, subordinar, concentrar, resumir. Despejando de 3l, *dicht* (*ver/dicht/en*), surgen: *dicht*, como adjetivo, que hace referencia a completo, cerrado, sin grandes espacios de separaci3n y *dicht*, en tanto adverbio, que alude a proximidad. Lo que, una vez m3s, llama la atenci3n es que, como sustantivo, *Dichte*, haga referencia a la Qu3mica pues denota tanto sucesi3n (uno junto a otro), como concentraci3n de una composici3n, sustancia o de una representaci3n (*Vorstellung*).

Tras estas ramificaciones, lo que va decantando es que, el significado de *Dichter* es *compositor* de obras literarias en verso -poeta-, que el significado de *Dichtung* es *composici3n* en verso -poes3a- y, adem3s, por qu3 Freud llam3 *Verdichtung* al ‘hacer con palabras’.

Va quedando en claro que el sost3n en que Freud se apoy3 para reconocer el poder combinatorio, resorte del inconsciente, fue su lengua materna que se caracteriza por combinar, en numerosas ocasiones, dos o m3s palabras para formar una sola que, por lo tanto, es separable.

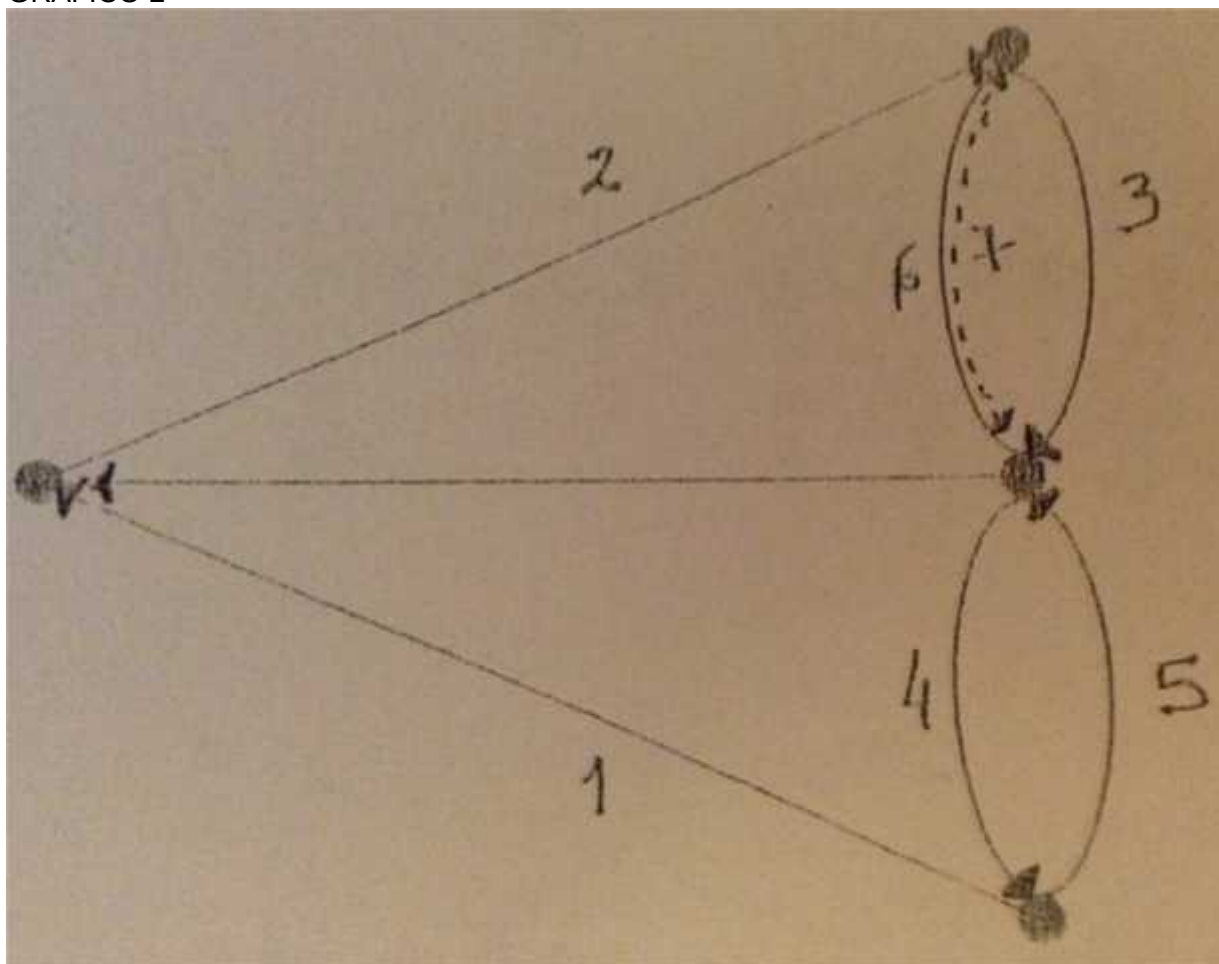
Por haber ahondado, tambi3n, en la naturaleza del lenguaje, Lacan consider3 que de la *Verdichtung*, toma su campo la met3fora y llam3 a la t3cnica psicoanal3tica, ‘t3cnica de la palabra’.

Transitando el 3ltimo tramo de este puente, pareciera no haberse dejado atr3s el de la sinonimia. En 3l, qued3 al descubierto que, **in/mixti3n** es una palabra compuesta -como tambi3n lo es,

tri/metil/amina- y que, la homonimia prefijal concentra en “in”, el sentido locativo y el privativo. La sustitución de uno por otro, operada en el puente que se está culminando, parece haber puesto de relieve la función creadora de la palabra y su valor de evocación.

Tras haber arribado a la orilla, se presenta una situación particular. Cualquiera de los puentes a los que se puede acceder desde ella, será recorrido por segunda vez. Son tres. La decisión de volver a pasar por el que se acaba de abandonar, responde a que se localiza entre los otros dos, en el medio.

GRÁFICO 2



Que reingresar al sexto puente sea, al mismo tiempo, iniciar el séptimo y que éste, de algún modo, se torne otro pues será recorrido en sentido contrario, mantiene despierto el entusiasmo. A poco de haber ingresado en él, vuelven a la memoria la ruptura del signo saussuriano, la descomposición -con el desarrollo del lenguaje- de las palabras primitivas en dos de un solo sentido, la posibilidad de separar el prefijo del término **inmixti**ón e, inclusive, la división en partes de la totalidad del sueño, que efectuaba Freud, para su análisis. Probablemente sea efecto de la proximidad del puente de la conferencia de Baltimore que, desde este tramo inicial, puede aún divisarse. Quizás, también, porque hacia el otro lado, se halla próximo el puente de la Química, desde donde se alcanza a escuchar que, en dicha ciencia, hay procedimientos físicos a los que se puede recurrir para separar soluciones, es decir, las sustancias que -aunque indistinguibles- forman una mezcla homogénea. Lo que resuena como muy interesante es que, aún cuando por medio de esos métodos físicos de separación, puedan recuperarse las sustancias que componen la mezcla, algo siempre se pierde, por lo tanto, no habría manera de separar sin pérdida.

Habida cuenta de la abundante presencia de paremias en la obra de Lacan, no dejaría de ser

ni *im ni pertinente* plantear, al modo de aforismo, “*la separación no es sin pérdida*”. No otra cosa es lo que se ha estado poniendo de manifiesto a través de los puentes en los que se fue desplegando lo que el término **inmixti3n** comprime/encierra.

Del puente de la Conferencia de Baltimore, se desprende que sólo desde una posici3n imaginaria, podr3a pensarse al sujeto como unidad, como individuo indivisible, ya que el sujeto introduce en 3l la divisi3n. En el puente de la sinonimia, el prefijo “in”, habr3a reflejado que -como sostiene el discurso psicoanal3tico- no hay identidad, no hay modo de referirse a la identidad si no es a partir de la diferencia.

Del puente de la Qu3mica, deriv3 la posibilidad de pensar que, Lacan, estar3a empleando **inmixti3n** como met3fora de la primac3a significativa entrando a ponerse en juego, con ella, la falta en el lenguaje. Y, la sustituci3n de los prefijos hom3nimos -realizada en este mismo puente pero cuando se lo recorri3 en sentido inverso- habr3a confirmado la f3rmula de la met3fora: “*Una palabra por otra*” (1)

Quiz3s porque desde este tramo comienza a distinguirse el puente de la intertextualidad, se alcanza a vislumbrar el di3logo que mantiene el discurso de Lacan con el movimiento al que pertenec3a Jakobson y con el que Bajt3n comparti3 algunos conceptos. Incluso, en la discusi3n posterior a la Conferencia de Baltimore, Lacan dijo que, para 3l, era primario un formalismo de la met3fora para que se comprenda qu3 es lo que -en t3rminos freudianos- se denomina condensaci3n, a la cual consider3 un descubrimiento formidable (2)

Lo que la palabra condensa, lo que la condensaci3n concentra, que es lo que se ha ido revelando a medida que se fueron atravesando los puentes, se presenta, ahora, en un entramado con la desautomatizaci3n -recurso creativo y de ruptura- procedente del formalismo ruso y con la cantidad de met3foras y neologismos creados por Lacan a lo largo de su ense3anza. La met3fora que produjo para disipar el malentendido del lenguaje-signo fue ‘*intimaci3n de la palabra*’ que al connotar la puesta en contacto del lenguaje y la carne, remite a la intromisi3n de un cuerpo en otro. De sostenerse el empleo metaf3rico que habr3a estado haciendo Lacan del t3rmino -tal como se advirti3 en el puente de la Qu3mica-, **inmixti3n** har3a serie con ella ya que estar3a reuniendo, en esta 3nica palabra, las diferencias entre signo y significativo. La particularidad de esta palabra es que condensar3 la ruptura, tanto de la unidad del signo como del signo de unidad.

Sea que -en t3rminos po3ticos- “Entre el hombre y el mundo hay un muro”, sea que -en t3rminos psicoanal3ticos- el significativo mata la cosa, no mata todo, “...no es sin p3rdida”. Entonces, desde esta perspectiva, se puede advertir que **inmixti3n**, en tanto *en-mezcla/do*, aludir3a al sujeto del inconsciente, sujeto barrado, sujeto que se hace representar por la cadena significativa, mientras que **inmixti3n**, en tanto *no-mezcla/do*, aludir3a al sujeto todav3a no existente, aquel que Lacan sugiri3 que podr3a nombrarse como ‘sujeto del goce’, aunque s3lo m3ticamente se lo puede aislar como sujeto.

La *ex-sistencia* del sujeto del inconsciente y la *extimidad* del objeto, no s3lo evidencian el di3logo con el formalismo ruso sino que, contribuyen a reflejar tanto que el sujeto no se confunde con el individuo como que, el sujeto est3 no-todo en el lenguaje.

Lo que se puede apreciar es que, as3 como la imagen no apresa todo, el significativo no articula todo; hay intromisi3n de lo simb3lico sobre el cuerpo pero, tambi3n, lo real se inmiscuye en lo simb3lico.

Aunque disruptivo, en asonancia con lo que se viene observando, se halla K3nigsberg. Impacta descubrir que esta ciudad cuya peculiar disposici3n inspir3 el problema matem3tico planteado por Euler, sea un *exclave*. Si bien fue una posesi3n prusiana hasta la unificaci3n de Alemania,

tras la Primera Guerra Mundial, quedó aislada de ese país por el corredor polaco de Danzig. Luego de la Segunda Guerra, pasó a pertenecer a Rusia y fue rebautizada. Actualmente Kaliningrado, es un fragmento que se encuentra aislado del resto del territorio ruso y completamente rodeado por territorios de otras jurisdicciones (Lituania y Polonia).

Estar por fuera a la vez que ligado, ser exterior al mismo tiempo que interior, no sería lo que, de uno u otro modo, iba emergiendo, en las distintas aproximaciones que se fueron intentando al término **inmixti3n**? En el Seminario 1, Lacan (se) pregunta: “¿Hay acaso algo más difícil que plantear las definiciones justas?” (3)

Al continuar avanzando por retroceso el tramo final de este puente, una se1al vuelve a indicar - como ocurri3 al recorrerlo en sentido contrario- la importancia de mantener los t3rminos en la lengua original. Mientras que en aquella ocasi3n se ley3, en alem1n, *Verdichtung* a la que Lacan defini3 como la “estructura de sobreimposici3n de los significantes”(4), ahora se lee, en franc3s, *Cach3* cuyo significado es ‘*oculto*’. Esta palabra -que seg3n manifiesta Lacan, en *El reverso del psicoan1lisis*, tiene virtudes etimol3gicas- quiere decir “que hay algo que est1 comprimido, como una sobreimpresi3n, algo que tiene que desplegarse para ser legible” (5).

Si se reparara en ‘*oculto*’, la mirada se encauzar1a hacia el significante sustituido en la met1fora, el cual no desaparece sino que permanece por debajo, “...presente por su conexi3n (meton1mica) con el resto de la cadena” (6) y, podr1a continuarse por lo que “...liga a la met1fora con la cuesti3n del ser y a la metonimia con su falta”(7). Pero, tal vez, a no muy diferente lugar se arribe si en lo que se repara es en *sobreimpresi3n* y *sobreimposici3n*.

Aunque remiten a escritura, *sobreimpresi3n* y *sobreimposici3n*, resuenan, despertando el recuerdo de la frase ‘*Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha*’ (8), frase que -en palabras de Eidelsztein- “...condens3 la posici3n de Lacan respecto del inconsciente”(9).

Fue, precisamente, del orden de la voz lo que llev3 a poner en contacto el t3rmino **inmixti3n** con la Qu1mica, puente a partir del cual la funci3n creadora de la palabra parece haber comenzado a tomar cuerpo.

Una pluralidad de voces (la de Lacan, la de Miller y la de Eidelsztein, entre otras) caen como en cascada, en lo que al objeto voz respecta.

Puesto que ser1a interminable repetir lo que cada uno de ellos refiere, se opta por extraer, de Miller, que la voz de la que se trata en la ense1anza de Lacan, al distinguirse de la simple y pura audici3n, est1 presente tanto en lo que se escucha como en lo que se lee y, de Eidelsztein, el paradójal destino del significante: “...nadificar todo menos el lugar mismo desde donde se produce 3l como tal: la voz” (10).

Como se ven1a advirtiendo, no-todo se reduce al estatuto del sujeto barrado. En Baltimore, Lacan indic3 al objeto perdido, como soporte del sujeto.

Boquiabierto -podr1a decirse- es como se accede al puente que resta ya que, en el cap1tulo XX del Seminario *La Angustia*, titulado “Lo que entra por la oreja”, se lee inmixi3n de la voz.

“La m1s simple inmixi3n de la voz en lo que se llama ling1sticamente su funci3n f1tica -se cree que esta se sit1a en el nivel de la simple toma de contacto, cuando ciertamente se trata de otra cosa- resuena en un vaci3 que es el vaci3 del Otro en cuanto tal, el ex nihilo propiamente dicho” (1)

Como para Lacan, de lo que se trataba era de restituir a la palabra su pleno valor de evocaci3n, insist1a respecto a que la funci3n del lenguaje no es informar, respecto a que la palabra no est1 hecha para comunicar. Entonces, que no acordara con circunscribir la funci3n f1tica a la simple

toma de contacto, suena congruente.

La función fática, es una de las siete funciones del lenguaje listadas por Jakobson. Si bien está orientada hacia el contacto porque es una función vacía de contenido informativo, para lo que sirve -únicamente- es para subrayar el canal. Y, tal vez sea éste, el que esté en relación con ‘esa otra cosa de la que se trata’ pues, en el mencionado capítulo, Lacan refiere estar tratando de “captar cómo la alternativa del deseo y del goce puede encontrar una vía de paso”(2). Resulta inevitable remitir, *canal* y *paso*, a aquella paciente escéptica de Freud que asocia el único vestigio de su sueño al chiste que ha oído contar (3)

A pesar de que, como señala Miller, Lacan desconecta de las funciones orgánicas lo que tiene que ver con la voz propiamente dicha, en el capítulo citado, indica que algo en la forma orgánica parece estar emparentado con datos topológicos. La remisión es, una vez más inevitable pero, en esta oportunidad, hacia el Seminario 23 en el que Lacan menciona que la oreja, es el orificio más importante que tiene el cuerpo “porque no puede taponarse, clausurarse, cerrarse”, añadiendo que, es la vía por la que en el cuerpo responde la voz (4)

Que la voz se incorpora, es algo de lo que el superyó, las pulsiones y hasta la psicosis, darían cuenta.

Abordando el término **inmixción** pero, particularmente, respecto de la voz, podría decirse que, en tanto *no-mezcla/da*, es del orden de los objetos cesibles, incluso, “aquel objeto esencial que desempeña la función de a...el más original” (5); mientras que, en tanto *en-mezcla/da*, sería lo que compele al lazo, lo que liga al Otro.

No deja de sorprender, aunque ya se sabía, cuán implicada y aludida está la voz en el discurso de Lacan. Una serie de conceptualizaciones y fenómenos lo reflejan:

*el imperativo que Lacan le hace decir al superyó: ¡Goza! (*jouis*) al que sólo se le puede responder con un “oigo” (*j’ouïs*) (6);

*las pulsiones, a las que considera “el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”(7);

*el objeto perdido en su función de causa, al que llama *objeto sincopado*, indudable -mente, para señalar su supresión pero, sea como fenómeno rítmico, sea como proceso fonológico, sea como figura retórica, en *síncopa*, la voz está implicada (8);

*las *voces extraviadas* de la psicosis, que evidencian que la *alteridad de la voz* respecto de lo que se dice está perdida;

*los analistas, *portavoces* del lugar del Otro, en la experiencia analítica (9);

*la interpretación, que “opera únicamente por el equívoco (ya que) es preciso que haya algo en el significante que *resuene*” (10);

*la analogía establecida entre la función del sueño y los monólogos hipnopómpicos de los niños muy pequeños, cuyas características indican que “todo ocurre en la Otra escena” (11);

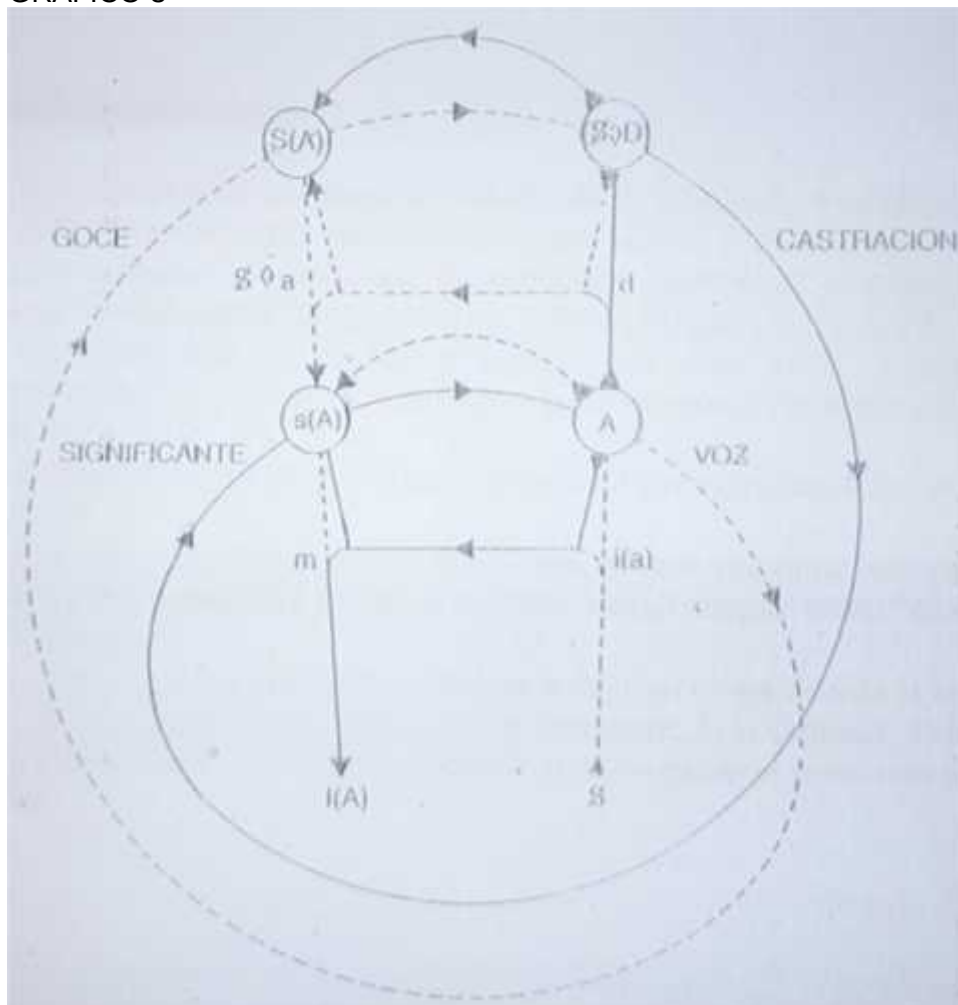
*“Yo, la verdad hablo” (12), conocida prosopopeya a la que Lacan presta su voz (13), daría a ver cierta “hermandad” entre la verdad y la voz.

*“Soy en el lugar donde se *vocifera* que ‘el universo es un defecto en la pureza del No-Ser’” (14), cita a partir de la cual se advierte que “en el no-ser del significante, aparece la impureza que introduce el objeto voz” (15).

*También en el grafo del deseo Lacan ubica la voz, más allá del Otro.

En la lectura del Grafo IV que proponen D’Angelo, Carbajal y Marchilli -al que cierran en forma de ocho interior-, la línea discontinua, al menos hasta donde se puede advertir, se vincula a la voz.

GRÁFICO 3



La línea transversal que va de A a s(A) señala que, cuando un significado es sancionado en s(A), la voz es lo que se pierde y, la línea exterior que va de A a S(A), implica lo no leído del significante que insiste en su dimensión de voz. Esta línea, al incrustarse en el cuerpo, abre los bordes que sirven de fuente a la pulsión parcial ($\$ \leftrightarrow D$) (16).

Desviando la vista, momentáneamente, de las letras que están en los puntos de intersección, se advierte -siguiendo, ahora, la lectura de Eidelsztein- que la línea llamada Voz desemboca en el Goce, que es un “lugar absolutamente determinado por lo simbólico...punto donde lo simbólico, por estructura, falla”(17), “lugar desde donde se vocifera...lugar del Ser del sujeto”(18).

De estas lecturas del grafo se desprende, tanto la voz como resto del encadenamiento significante -probablemente, por eso: “objeto esencial que desempeña la función de a”, como la voz en la dimensión de pulsión invocante. Además, que el lugar del Ser del sujeto hablante sea la impureza, la falla del No-Ser se articula a la esencia del objeto, que es fallar (19) y, en el goce, “es la voz como objeto lo que cuenta” (20).

Dado que *vociferar*, por ser verbo, remite al principio, podría enlazarse a la hipótesis estructurante que plantea Lacan para la génesis del a. Al proponer que nace en otra parte y antes de la captura en el espacio especular que lo oculta, ¿no estaría aludiendo a la voz? Desde voz, ser y goce, que reflejan que no se trata sólo del sujeto del significante, se redirecciona la atención hacia **inmixti3n**. Aunque es por la voz que el sujeto entra en relación con el Otro, lo que no tiene lugar en el campo simbólico, vocifera. La voz orienta al sujeto

respecto al deseo del Otro pero, como propone Lacan, la constitución del sujeto en el Otro no es posible si, en su curso, no se pierde el objeto a. Y la voz ha de perderse para que el sujeto tenga la palabra. Si la voz no estuviera perdida, el sujeto oiría voces. Es por la mediación de la palabra que la voz se atenúa.

Se torna inevitable evocar que “la voz es lo que siempre se olvida en el campo de la palabra” (21), como señala Eidelsztein, y que “ser no es más que olvidar” (22), como refiere Lacan. No obstante estar saliendo del puente, se abren preguntas: *inmixti3n de la voz*, ¿no confirmaría el sentido antitético del término **inmixti3n**? **Inmixti3n**, ¿no daría cuenta de la estructura del sujeto?

Tras haber atravesado todos los puentes, para lo que hubo que volver a transitar, en sentido contrario, uno ya recorrido, se advierte que no se llegó al punto de partida pero sí, al primer territorio que se arribó, el del psicoanálisis. Se lo reconoce porque, en un muro, se lee: “...de mi discurso no esperen nada que sea más subversivo que el propio hecho de no pretender darles la solución” J. Lacan. (23)

A modo de consecuente:

Para concluir, resta agregar que, los obstáculos que se fueron presentando durante el período de elaboración del trabajo, pudieron atravesarse solicitando colaboración a: *Atía, Romina (Traductora de inglés); *Avalis, Silvia (Profesora de francés); *Hollmann, Cristina (Profesora homologada por la DGAF); *Martínez, Claudia (Laboratorista universitaria); *Tarapow, Guadalupe (Abogada) y *Weyland, Federico (Licenciado en Filosofía. Profesor de alemán).

BIBLIOGRAFÍA:

(1) Lacan, Jacques Escritos 1: “El seminario de la carta robada”. Siglo Veintiuno Editores. Bs As, 2005 (pág 15)

Puente 1 (religi3n)

*www.vatican.va: Instrucci3n General del Misal Romano.

*es.catholic.net: La Misa, partes en que se divide.

*www.mercaba.org: La liturgia de la eucaristía.

*la-liturgia.blogspot.com: La liturgia: La conmixti3n o inmixti3n.

Puente 2 (Conferencia de Baltimore)

*”Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condici3n sine qua non de absolutamente cualquier sujeto”. Traducci3n de Leonel S3nchez Trapani.

*Peusner, Pablo: “Acerca de la entrada del t3rmino ‘immixtion’ en la obra de Jacques Lacan. Nota filol3gica”.

*Peusner, Pablo: “Pertinencia del t3rmino immixtion en la definici3n del sujeto, tal como se lo entiende en el marco de una 3tica propia del psicoanálisis” (Backstage).

*books.google.com.ar:”Imposturas científcas: los malentendidos del caso Sokal” Baoudouin Jurdant (pág. 233)

Puente 3 (Química)

*”Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condici3n sine qua non de absolutamente cualquier sujeto”. Traducci3n de Leonel S3nchez Trapani.

*Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 2. Editorial Paid3s. Bs.As, 2006 (capítulos XIII y XIV).

*Nuevamente Santillana: Físca y Química. ES 2º aío. Ed. Santillana. Bs.As, 2008 (capítulo 2: Las soluciones).

*Saberes clave: Físca y Química. ES 2º aío. Ed. Santillana. Bs.As, 2012. (Capítulo 2: Las soluciones).

*Saberes clave: Química. ES 5º año. Ed. Santillana. Bs.As, 2011. (Cap 1: El petróleo y los hidrocarburos).

*books.google.com.ar: La Mesa de la palabra: Ordenación de las lecturas de la Misa, texto y comentario. José Ardazábal (págs 18 y 19).

Puente 4 (intertextualidad)

(1) Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 19. Editorial Paidós. Bs.As, 2012 (capítulo XV).

(2) Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 2. Editorial Paidós. Bs.As, 2006 (pág. 247).

(3) Ibíd (pág. 243).

(4) Ibíd (pág 229).

(5) Lacan, Jacques. Escritos 1: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 2005 (pág. 281).

*Freud, Sigmund. Obras Completas. Tomo IV. Amorrortu editores. Bs.As, 1993. (puntos II y IV)

*Peusner, Pablo: "Pertinencia del término immixtion en la definición del sujeto, tal como se lo entiende en el marco de una ética propia del psicoanálisis" (Backstage y Episodio III).

*cvc.cervantes.es: Intertextualidad.

*www.slideshare.net: La literatura como tema de sí misma.

Puente 5 (sinonimia)

*Freud, Sigmund. Obras Completas. Tomo IV. Amorrortu editores. Bs.As, 1993 (punto VI).

*www.reglasdeortografia.com: Prefijos y sufijos.

*www.espanolsinfronteras.com: Los prefijos.

*www.las-artes.eu: Hominaticum

*www.cnv.gov.ar: Ley 19550.

*www.todoelderecho.com: De la Sociedad en Comandita Simple.

*la-liturgia.blogspot.com: La conmixción o inmixción.

Puente 6 (sentido antitético de las palabras primitivas/ ida)

*Freud, Sigmund. Obras Completas. Tomo XI: "Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas". Amorrortu editores. Bs.As, 1991

*"Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto". Traducción de Leonel Sánchez Trapani.

*Lacan, Jacques. Escritos 1: "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón en Freud". Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 2005.

*Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 1. Ed. Paidós, Bs.As, 1996 (capítulo XXI).

*Lacan, Jacques. El Seminario. Libro 3. Ed. Paidós. Bs.As, 1991 (capítulo IV).

Puente 7 (sentido antitético de las palabras primitivas/vuelta)

(1) Lacan, Jacques. Escritos 1: "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón en Freud". Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 2005 (pág. 487).

(2) Lacan, Jacques. El Seminario. Libro 1. Ed. Paidós. Bs.As, 1996 (pág. 386).

(3) Lacan, Jacques: Ibid (pág. 383).

(4) Lacan, Jacques. Escritos 1: "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón en Freud". Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 2005 (pág. 491)

(5) Lacan, Jacques. El Seminario. Libro 17. Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 2006 (pág. 83).

(6) Lacan, Jacques. Escritos 1: "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón en Freud". Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 2005 (pág. 487).

(7) Ibid (pág. 508)

(8) Lacan, Jacques: "EL ATOLONDRADO, EL ATOLONDRADICHO O LAS VUELTAS DICHAS". Escansión 1. Ed. Paidós. Bs.As, 1984.

(9) Eidelsztein, Alfredo: "La Topología en la Clínica Psicoanalítica". Letra Viva. Bs.As, 2012 (pág. 73)

(10) Eidelsztein, Alfredo: "El grafo del deseo". Ed. Manantial. Bs.As, 1995 (págs. 201 y 202)

*www.cieccordoba.com.ar: "La voz: entre el goce y el semblante". Jacques. A. Miller.

*cvc.cervantes: "Sobre estilística y formalismo ruso".

Puente 8 (salida)

(1)Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 10. Ed. Paidós. Bs.As, 2006 (pág. 298).

(2)Ibid (pág. 292)

(3)Freud, Sigmund. Obras Completas. Tomo XV. Amorrortu editores. Bs.As, 1991 (pág. 108).

(4) Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 23. Ed. Paidós. Bs.As, 2011 (pág.18).

(5)Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 10. Ed. Paidós. Bs.As, 2006 (pág. 276).

(6)Lacan, Jacques Escritos 2: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 1987 (pág.801).

(7)Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 23. Ed. Paidós. Bs.As, 2011 (pág.18).

(8)Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 10. Ed. Paidós. Bs.As, 2006 (cap. XVI).

(9)Eidelsztein, Alfredo: "El grafo del deseo". Ed. Manantial. Bs.As, 1995 (págs. 185).

(10)Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 23. Ed. Paidós. Bs.As, 2011 (pág.18).

(11)Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 10. Ed. Paidós. Bs.As, 2006 (pág. 296).

(12)Lacan, Jacques. Escritos 1: "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis". Siglo Veintiuno Editores. Bs. As, 2005 (pág. 391).

(13)Lacan, Jacques. Escritos 2: "La ciencia y la verdad". Siglo Veintiuno Editores. Bs. As, 1987 (pág. 846)

(14)Lacan, Jacques. Escritos 2: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 1987 (pág. 800).

(15)Eidelsztein, Alfredo: "El grafo del deseo". Ed. Manantial. Bs.As, 1995 (págs.195).

(16)Rinty D'Angelo, Eduardo Carbajal, Alberto Marchilli: "Una introducción a Lacan". Lugar Editorial. Bs.As, 1984 (caps. XX y XXIII).

(17)Eidelsztein, Alfredo: "El grafo del deseo". Ed. Manantial. Bs.As, 1995 (págs.202).

(18) Ibid. (pág. 196).

(19)Lacan, Jacques: El Seminario. Libro 20. Ed. Paidós. Bs.As, 2008 (pág. 73).

(20)Eidelsztein, Alfredo: "El grafo del deseo". Ed. Manantial. Bs.As, 1995 (pág. 195).

(21)Ibid (pág.182).

(22)Lacan, Jacques. El Seminario. Libro 17. Siglo Veintiuno Editores. Bs.As, 2006 (pág. 55).

(23) Ibid (pág.74).

*aprendelenguaje.blogspot.com: Las funciones del lenguaje según Roman Jakobson.

*www.jotdown.es: La función fática en Roberto Fontanarrosa. Jorge Bustos.

* www.cieccordoba.com.ar: "La voz: entre el goce y el semblante". Jacques. A. Miller.

Aclaración: al no poderse escribir "A barrado" ni "losange", se escribe: "A" [para mencionar el significante de una falta en el Otro: S(A)] y "<>" [para hacer referencia a la pulsión (\$<>D)], respectivamente.

Desde lo indecible: el sueño y lo real

Roberto Hernández

Poco o nada tiene de extraño prolongar el sueño, casi siempre por su carácter placentero y reconfortante; o, en contraste, despertar para que cese la angustia que provoca un mal sueño. Hay quien despierta, sin embargo, para seguir soñando, para evadir lo Real con la realidad. No es infrecuente, aunque no lo parezca.

En un intento por leer a Lacan desde Freud, en este artículo se analizan dos sueños freudianos —uno de ellos el sueño *princeps* del psicoanálisis— con el propósito de puntualizar el estatuto de lo Real en ambas piezas oníricas.

El gran sueño

Viena, 1895: los liberales pierden la mayoría parlamentaria y el Partido Socialcristiano se hace con la alcaldía; el emperador Francisco José se niega a otorgar el nombramiento al líder de esa formación, el conocido antisemita Karl Lueger —a quien Hitler consideraba “el más eficaz alcalde de todos los tiempos”, pues dos años más tarde Lueger accedería al cargo—, y Freud se permite celebrar este hecho con algunos habanos, que por cierto tenía prohibidos por prescripción de su amigo el doctor Wilhelm Fliess, quien ya entonces se había convertido en médico de todas sus confianzas (entre 1894 y 1895 operó en dos ocasiones a Freud de la nariz).

En marzo de aquel año, nos informa Ernest Jones, por primera vez Freud alude al análisis de los sueños (la Carta 22, dirigida a Fliess, fechada en Viena el 4 de marzo de 1895), aunque existe una mención de ello en el expediente de Emmy von N.(1), y es a propósito de uno de sus pacientes, no cualquiera por cierto, se trata de Rudolf —Emil, según Jones— Kaufmann, sobrino de Breuer, y lo relaciona con el cumplimiento de un deseo: en este caso, el de un estudiante somnoliento que para no abandonar la cama, sueña que ya se encuentra en el hospital, donde debía estar(2). El propio Freud nos hace saber que su práctica analítica le llevó a la interpretación de los sueños: “*Mis pacientes, a quienes yo había comprometido a comunicarme todas las ocurrencias y pensamientos que acudiesen a ellos sobre un tema determinado, me contaron sus sueños y así me enseñaron que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico que ha de perseguirse retrocediendo en el recuerdo a partir de una idea patológica. Ello me sugirió tratar el sueño como un síntoma y aplicarle el método de interpretación elaborado para los síntomas.*”(3)

Se acerca el verano. Al parecer, a Freud no le ha hecho mella la fría recepción de los *Estudios sobre la histeria* y su amistad con Fliess —que llegará, como se sabe, a grados superlativos— le hace más llevadero el rompimiento con Breuer. Su trabajo intelectual continúa; como se sabe, además de otros escritos que serían publicados ese año, Freud dedica parte de sus noches a escribir, con ímpetu, el *Proyecto de psicología*.

Con más resignación que entusiasmo, el matrimonio Freud espera, también para ese año, al sexto de sus hijos —Wilhelm si es varón, Anna si es niña. Con altibajos, por otro lado, la consulta del doctor Freud demostraba ya entonces ser una fuente confiable de recursos, que incluso le permitía algún ahorro para su principal lujo: los viajes.

En ese año, sabemos también por Jones, Freud se acerca a la asociación judía Verein Be'nei B'rith, a la que asiste cada quince días, en donde incluso pronuncia alguna conferencia. En fin, un año de altibajos, como otros, pero que hasta entonces no pinta particularmente adverso. Contrario a este paisaje, Didier Anzieu dibuja un escenario más bien preocupante:

[Freud] tenía preocupaciones de salud, de trabajo y de familia. Los comentarios que hizo al sueño [de la inyección de Irma] ponen en evidencia, sobre todo, problemas médicos. Los días precedentes había recibido una serie de noticias desagradables. Una enferma cuya hinchazón de la mucosa nasal trató —de conformidad con el consejo de Fliess— mediante aplicaciones de cocaína, reaccionó con una necrosis. Un histérico, al que dejó partir a Egipto tuvo allí un nuevo acceso que fue tomado por una disentería por un colega ignorante. Las noticias sobre su hermanastro Emmanuel, en Manchester, y sobre su amigo Fliess, en Berlín, no eran mejores: la

artritis hacía cojear al primero, y el segundo, por muy otorrinolaringólogo que fuese, sufría de supuraciones nasales. La serie continuó la víspera: por el hijo de la interesada, supo que la anciana señora a la que ponía dos inyecciones diarias [...] y a quien trataba un colega durante vacaciones, tuvo un acceso de flebitis, debido probablemente a una jeringa no del todo limpia. Por último, recibió la visita de su asistente y amigo, el doctor Otto Rie, que además es el pediatra de la familia Freud. Otto, soltero, tiene la costumbre, irritante para Freud, de llevar regalos. El presente del día fue particularmente desafortunado: un licor de ananás avinagrado, que olía mal y que hubo que tirar (4)

Preocupaciones quizás no más graves, o acaso similares, a las de otros años en una vida que, por lo demás, nunca fue sencilla —como la de la gran mayoría. Como sea, es este el escenario que rodea aquel sueño histórico.

El sueño de una noche de verano

Entre la noche del 23 y las primeras horas del 24 de julio de 1895, Freud tiene un sueño breve y cristalino. El sueño *princeps* —Lacan *dixit*. Un sueño modélico para la interpretación; histórico para el psicoanálisis. Su trascendencia justifica su reproducción íntegra:

Un gran vestíbulo —muchos invitados, a quienes nosotros recibimos. —Entre ellos Irma, a quien enseguida llevo aparte como para responder a su carta, y para reprocharle que todavía no acepte la ‘solución’. Le digo: ‘Si todavía tienes dolores, es realmente por tu exclusiva culpa’. —Ella responde: ‘Si supieses los dolores que tengo ahora en el cuello, el estómago y el vientre; me siento oprimida’. —Yo me altero y la miro. Ella se ve pálida y abotagada; pienso que después de todo he descuidado sin duda algo orgánico. La llevo hasta la ventana y reviso el interior de su garganta. Se muestra un poco renuente, como las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso entre mí que en modo alguno tiene necesidad de ello. —Después la boca se abre bien, y hallo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes veo extrañas formaciones rugosas, que manifiestamente están modeladas como los cornetes nasales, extensas escaras blanco-grisáceas. —Aprisa llamo al doctor M., quien repite el examen y lo confirma... El doctor M. se ve enteramente distinto que de ordinario; está muy pálido, cojea, está sin barba en el mentón... Ahora también está de pie junto a ella mi amigo Otto, y mi amigo Leopold la percute a través del corsé y dice: ‘Tiene una matidez abajo a la izquierda’, y también señala una parte de la piel infiltrada en el hombro izquierdo (lo que yo siento como él, a pesar del vestido)... M. dice ‘No hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevendrá todavía una disentería y se eliminará el veneno’... Inmediatamente nosotros sabemos de dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección con un preparado de propilo, propileno... ácido propiónico... trimetilamina (cuya fórmula veo ante mí escrita con caracteres gruesos)... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia (5)

El sueño breve y cristalino se vuelve una abigarrada red de asociaciones, de recuerdos y alusiones fragmentarias, fantasmales. Pieza a pieza, Freud interpreta el sueño: lo mismo ofrece pistas sobre la identidad de los protagonistas que de los lugares, de los hechos que los dichos que dibujan los contornos de la historia soñada... Así, nos informa acerca de su paciente y de personas asociadas a ella (Irma, su amiga, Mathilde, la hija mayor de Freud de igual nombre y su propia esposa, Martha), de sus amigos (doctor M., Otto, Leopold), del tratamiento que dispuso para estas pacientes, de sus erratas médicas, de sus inseguridades y temores.

En el “Informe preliminar” del sueño, Freud confía apenas algunos rasgos muy generales del caso: Irma es una “joven señora”, amiga suya y de su familia, que presenta algunos dolores —no muy agudos en el vientre— y, sobre todo, sensaciones de náusea y asco. Un perfil que ofrece la identidad de Emma Eckstein (6) (Por otras fuentes sabremos que Irma padece también de dolores y hemorragias nasales). La cura fue un éxito parcial porque desaparece la angustia histérica pero persisten algunos síntomas somáticos en la paciente.

Por principio de cuentas, habría que tener siempre presente que la interpretación de Freud es parcial no solo por lo que involuntariamente deja fuera, lo que no alcanza a ver o no comprende, sino por esos “miramientos personales” en el análisis de ese sueño advertidos por el propio Freud y que le hacen detener

la interpretación en ciertos puntos —“*Quien esté pronto a reprocharme esa reserva no tiene más que probar él mismo que es más sincero que yo*” (7) dice en tono retador.

Dentro de ese terreno de lo analizable, la interpretación del sueño a cargo de Freud gira, en primer término, en torno a Irma —en la que superponen distintas figuras femeninas— y, en segundo, a varios médicos. En ella y las sombras que le acompañan se concentran los reproches, los intentos de expiación y un cierto interés personal de Freud apenas velado y sobre el que prefiere no inquirir.

Conforme van apareciendo síntomas y molestias van develándose las identidades: Irma es la primera en irrumpir en el sueño, y de la mano aparece la expiación y la culpa, línea principal de la interpretación freudiana. “*Si todavía tienes dolores, es realmente por tu exclusiva culpa*”, le reprocha a su paciente con la evidente pretensión de eludir la responsabilidad por los dolores. “¿Deberá buscarse por este sendero la intención del sueño?”, pregunta Freud, cuando ya parece saber la respuesta.

El siguiente fragmento que analiza es el de los dolores de Irma en el cuello, vientre y estómago. No son dolencias de su paciente, y al igual que las que describe a continuación (“Ella se ve pálida y abotagada”), le revelan la identidad de otra persona: “Sospecho que aquí la he reemplazado por otra persona”. No habría que esperar que informe que buena parte de estos síntomas están asociados a la preñez, es decir, relacionados con su esposa, Martha.

Viene entonces una escena aterradora: en el sueño, a Freud le “aterra” el aspecto de la enferma y le genera la duda acerca de algún descuido respecto de “algo orgánico.” Por lo que la lleva a la ventana para revisar “el interior de su garganta”. Irrumpe la angustia del analista: “*No costará trabajo creermelo si digo que es esa una angustia que nunca se extingue en especialistas que atienden casi exclusivamente a neuróticos y están habituados a atribuir a la histeria tantas manifestaciones que otros médicos tratan como orgánicos*” (8). Tal preocupación lo lleva a examinar la garganta. La paciente se muestra renuente a abrir la boca, como aquellas mujeres que utilizan dentadura postiza.

Elena Fernández y Andreas Ilg han reparado en el sentido original de las frases que Freud emplea:

und schaue ihr in den Hals (literalmente ‘y le miro la garganta’) como la situación descrita en las líneas siguientes recuerda la expresión alemana *etwas auf dem Hals haben*, literalmente ‘tener algo en el cuello o la garganta’, que significa ‘tener culpa de algo’. Hay en alemán una serie de frases hechas emparentadas con esta expresión:

Jetzt habe ich das eben auch noch am Hals. Literalmente, ‘y ahora tengo también esto en el cuello/garganta’, que entre nosotros vendrá ser algo como ‘y ahora también me cuelgan (o me culpan de) esto.’

Warum musste ich mir das nur aufhalsen. ‘Por qué tuve que echarme esto a cuestras.’

Jetzt muss ich eben Hals hinhalten. Literalmente, ‘y ahora tengo que mostrar el cuello’ (lo que Irma se resiste a hacer) que equivaldría más o menos a ‘y a mí me toca pagar los platos rotos’.

Así nos explicamos mejor que Irma, como quien se avergüenza de algo se resista a abrir la boca: mostrar que tiene algo en la garganta equivale a darle a Freud la razón, a inculparse (‘abrir la boca’, en alemán como en español, equivale a hablar sobre lo que se querría mantener oculto) (9)

Algo hay en la garganta de la paciente, puede ser “algo orgánico” o una voz que porte una verdad insoportable: el error, el descuido... Incluso como imagen, el sueño es perturbador: “reviso el interior de su garganta”, asomo por zonas insondables, enigmáticas, en las que habrá ocasión de detenerse.

Este fragmento del sueño revela otra figura femenina sobre la que parece recaer un cierto interés por parte de Freud, quien apunta que Irma no usa ni necesita una dentadura postiza, como aparece en el sueño, sin embargo ello le lleva a un recuerdo: “*El modo en que Irma estaba de pie junto a la ventana me hizo recordar otra vivencia. Irma tenía una amiga íntima a quien yo apreciaba mucho. Una tarde en que fui a su casa de visita la encontré junto a la ventana, en la situación en la que el sueño reproduce...*” (10). Sabe de

sus síntomas histéricos, la quisiera como paciente pero conoce, igualmente, de su renuencia a solicitar análisis y de su fortaleza para hacer frente a sus síntomas.

De las sombras de la memoria emerge otra figura: Martha Bernays. Pálida, abotagada, dolores en el vientre... “se trata, desde luego, de mi propia mujer”, confiesa Freud en una nota al pie de la página. Tanto la amiga de Irma como su propia esposa comparten la renuencia hacia el tratamiento analítico.

La “mancha blanca” que Freud descubre del fondo de la garganta de Irma lo conduce al recuerdo de una enfermedad que padeció su hija mayor y de vuelta a los temores: por el padecimiento de su hija pero no solo, ya que asocia ese parte del sueño (en la que luego de ver la mancha blanca y cornetes con escaras llama a un colega, el doctor M.) a un recuerdo poco agradable en el que, con sulfonal —que se empleaba como somnífero—, causó una infección a una mujer que, precisamente, llevaba el mismo nombre que su hija: Mathilde. *“Hasta ahora nunca había reparado en ello; ahora todo ocurre casi como un venganza del destino. Como si la sustitución de las personas debiera proseguirse en otro sentido; esta Mathilde por aquella Mathilde, ojo por ojo y diente por diente. Es como si yo buscara todas las ocasiones que pudieran atraerme el reproche de falta de probidad médica”* (11)

Irma, su amiga, Martha Bernays, Mathilde su paciente y su hija del mismo nombre... sucesión de figuras femeninas marcadas ya sea por el afecto, la culpa o ambas. A partir de aquí el sueño se torna una suerte de convención médica, son los colegas de Freud los que dominan esta parte de la interpretación.

Todos son convocados —en el sueño— por Irma y sus síntomas, por su aspecto. Así, el doctor M. aparece para una segunda auscultación de la paciente, y confirma el diagnóstico, pero luce diferente: pálido, imberbe y rengo. Una descripción que casa con la del hermano mayor de Freud, que reside en Inglaterra. Concurren dos personas más: Otto y Leopold, ambos alrededor, también, de Irma; Leopold repite el examen y comprueba una matidez —indicador de un posible derrame. Un pasaje que Freud asocia no con Irma sino con su colega médico y la solidez de su saber, la pertinencia de sus diagnósticos, de lo cual Freud ha sido testigo, según relata —lo que en el sueño aparece casi igual que en la vigilia: como criterio de validación del primer examen sobre Irma.

Además de confirmar el diagnóstico, Leopold señala una infiltración en el hombro izquierdo de la paciente, ello remite a Freud a su propio reumatismo, que sufre sobre todo cuando trabaja hasta entrada la noche. Los citados Fernández e Ilg, llaman la atención sobre la homofonía entre *Schulter* (hombro) y *Schuldner* (deudor, culpable), de tal modo que entre las frases ‘es exclusivamente por tu culpa’ (*ist nur deine eigene Schuld*) y ‘se trata de mis propios dolores reumáticos en el hombro’ (*ist mein eigener Schulterrheumatismus*) se establece una fuerte simetría de contraste.

[...] Ambas palabras alemanas se emplean en frases hechas que encajan de maravilla en las cadenas asociativas que Freud sí comparte con nosotros.

Auf die eigene Schulter nehmen es, literalmente, ‘tomar sobre el propio hombro’: lo que hace Freud al relacionar las lesiones de Irma con su propio reumatismo. En ambas lenguas, ‘tomar sobre los hombros’ tiene el sentido de ‘echarse auestas’.

Las expresiones anteriores están muy cerca, por su sonido y su significado, a *die Schuld auf sich nehmen*, ‘echarse la culpa’. (12)

No pasa de largo que el siguiente fragmento en el que Freud se detiene —luego de vérselas con la culpa y debatirse sobre cargar con ella— sea en la frase “a pesar del vestido”, que relaciona con la auscultación habitual que hacen los médicos, particularmente refiere el recuerdo en el que aparecen sus dos colegas, pero también introduce el comentario acerca de un clínico que decía siempre haber examinado a sus pacientes femeninas siempre a través del vestido. Justo en este punto Freud hace explícito que no va más, que no está dispuesto a seguir hurgando en esa veta: “Lo que sigue a esto me resulta oscuro; para ser franco, no me siento inclinado a penetrar más en este punto.” (13)

Se aproxima el *grand finale* del sueño: el doctor M. diagnostica una infección, que desestima por sus nulas consecuencias (“no es nada... y se eliminará el veneno”), pero que cuyo origen ofrece un broche a la medida de toda la pieza onírica porque alude a una inyección con un preparado algo confuso en su

concepto —“propilo, propileno... ácido propiónico... trimetilamina”— pero muy claro en su fórmula química —que aparece en gruesos caracteres—, y que insiste en la culpa frente a un eventual descuido médico: que la jeringa no estuviera limpia y ello fuera, precisamente, el origen de la infección.

Las asociaciones de este fragmento, por un lado, le traen recuerdos un tanto funestos: el amigo querido que se envenenó con cocaína; y, por el otro, la trimetilamina lo conduce al terreno de la sexualidad, en donde aparecen dos personas, su paciente Irma —a cuya viudez le atribuye cierta relación con su histeria— y su amigo Fliess, de quien dice valorar su aprobación en momentos de aislamiento y explica su aparición por sus teorías acerca de la relación entre los cornetes nasales y los órganos sexuales femeninos, además de que confiesa haberle solicitado evaluar a Irma.

Finalmente, la imagen de la inyección le remite a desaprobaciones hacia su amigo Otto (“no se dan esas inyecciones tan a la ligera”) y, de nueva cuenta, a la preocupación por algún descuido propio (“que la jeringa no estuviera limpia”).

Hasta aquí el análisis fragmentario del sueño. Pero no concluye aún el trabajo analítico. Bajo la hipótesis del sueño como cumplimiento de un deseo, Freud ofrece una interpretación general, es decir, revela el sentido de esa historia soñada: “El sueño cumple algunos deseos que me fueron instalados por los acontecimientos de la tarde anterior (el informe de Otto, la redacción de la historia clínica). El resultado del sueño, en efecto, es que no soy yo el culpable de que persistan los padecimientos de Irma, sino Otto; éste, con su observación, acerca de la incompleta curación de Irma, me ha irritado, y el sueño me venga de él devolviéndole ese reproche. El sueño me libera de responsabilidad por el estado de Irma atribuyéndolo a otros factores; produce toda una serie de razones. El sueño figura un cierto estado de cosas tal como yo desearía que fuese; su *contenido es, entonces, un cumplimiento de deseo, y su motivo, un deseo.*” (14) [Cursivas en el original]

¿Cumplimiento de un deseo? ¿Cuál y de qué tipo? ¿De expiación? ¿De qué responsabilidad, entonces, pretende Freud ser relevado? ¿De las consecuencias del diagnóstico, por recomendar una intervención quirúrgica tal vez innecesaria? ¿Culpa frente a la paciente o ante el médico responsable de la operación? ¿De otros pacientes o de quienes no lo son pero se dan cita en ese sueño? ¿Respecto a su propio método? ¿De qué tipo de deseo: consciente o inconsciente?

Aunque no le fue sencillo arribar a tal interpretación, por demás conocida, y más allá de las lagunas y limitaciones que él mismo advierte y reconoce, el sueño *princeps* del psicoanálisis sigue siendo fuente de múltiples interpretaciones y debates.

Conviene señalarlo desde ahora, de una buena vez: en este episodio, precisamente en este, múltiples autores han localizado el origen torcido y falsario del psicoanálisis freudiano. Un amplio espectro que admite gradación y del que, a guisa de ejemplo, podríamos mencionar uno de los más recientes: el del conocido y no menos polémico filósofo francés Michel Onfray.

Fundador de la Universidad Popular de Caen y autor de un nutrido *corpus* de obras filosóficas, en *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, Michel Onfray plantea “una *historia nietzscheana de Freud, del freudismo y del psicoanálisis*: la historia del disfraz freudiano de ese *inconsciente* (la pluma de Nietzsche escribe la palabra...) como doctrina de transformación de los instintos y las necesidades fisiológicas de un hombre en doctrina que sedujo a una civilización; los mecanismos que permitieron a Freud presentar objetiva, científicamente, el contenido muy subjetivo de su propia autobiografía: en pocas palabras, propongo aquí el esbozo de una exégesis del cuerpo freudiano...” (15). Puesto en esos términos, parecería una empresa más seria, pero no lo es, al menos no por completo, porque en buena medida Onfray, más que discutir y controvertir las tesis freudianas, continúa una tarea añeja: documentar la falsificación de resultados, la invención de pacientes y casos clínicos y la destrucción de pruebas de esas falsificaciones e invenciones en que incurre Freud y el freudismo.

De allí que se haga particular eco de ciertos casos clínicos y episodios biográficos, y el sueño de la inyección de Irma es uno de ellos. Como sabemos, entre otros por Peter Gay, Irma es un personaje “compuesto” —o sería mejor decir descompuesto, quizás—, es decir, mixtura de por lo menos dos personas: “*Lo más probable es que se tomara sus principales rasgos de Anna Lichtheim, hija de su maestro de religión, Samuel Hammerschlag, viuda joven y una de sus pacientes favoritas. Pero de modo*

inequívoco —por su juventud, su vuidez, su histeria, su trabajo con Freud, su relación con la familia Freud, y probablemente sus síntomas físicos— Anna Lichtheim se asemejaba mucho a otra paciente suya Emma Eckstein” (16)

Onfray se desentiende de este apunte de Gay —citado a conveniencia— y se concentra en Emma Eckstein, y lo hace porque ello le permite documentar *“una porfiada mala fe en un individuo que se niega a reconocer sus equivocaciones y prefiere incendiarlo todo antes que confesar un error comprobado”* (17). Ese individuo de mala fe y reacio a reconocer equivocaciones es, por supuesto, Sigmund Freud. A decir del autor del *Tratado de ateología. Física de la Metafísica* (2005), Freud y sus descendientes —sobre todo Anna— intentaron borrar las huellas de Eckstein en la obra freudiana. No ayudó gran cosa que Freud hiciera del sueño de la inyección de Irma —cuya protagonista central es la mencionada Eckstein— una pieza fundamental de su interpretación de los sueños.

Como se sabe, Fliess cultivaba una muy poco consistente teoría acerca de ciclos menstruales de 23 días en hombres y 28 días en mujeres, además de que sostenía la relación entre la nariz y la sexualidad (en 1897 publicó un libro que lleva por título, precisamente, *Las relaciones entre la nariz y los órganos sexuales femeninos desde un punto de vista biológico*); especulaciones que Freud promovía. A ello —y no solo a las hemorragias nasales— atribuye Onfray la decisión de Freud de someter a Emma Eckstein a una operación de la nariz —“para poner fin a su patología histérica”— y de sus desafortunadas consecuencias.

A fines de febrero de 1895, a petición de Freud, Fliess viajó a Viena para intervenir a Irma. La operación no tuvo mayor éxito, antes al contrario, según relata Gay, pues los dolores de Irma persistieron y las hemorragias aumentaron; a este cuadro se agregó, además, un fétido olor nasal. Preocupado por el agravamiento, Freud consultó a otros colegas de Viena, entre ellos, su amigo Ignaz Rosanes, quien se hizo cargo y “resolvió” el problema. A partir de la Carta 56, fechada el 8 de marzo de 1895, que Freud dirige a Fliess se reconstruye aquel episodio:

Era mediodía. [La señorita Eckstein] sangraba muchísimo por nariz y boca, el hedor era muy intenso. Rosanes limpió el contorno del orificio, arrancó coágulos adheridos, y de repente tiró de algo como de un hilo, siguió tirando; antes que cualquiera de nosotros tuviera tiempo para reflexionar, había extraído de la cavidad un trozo de gasa de un buen $\frac{1}{2}$ metro de largo. Al instante sobrevino un golpe de hemorragia, la paciente se puso blanca, los ojos desorbitados y quedó sin pulso. Enseguida se le introdujo de nuevo gasa con yodoformo, y la hemorragia se detuvo, había durado $\frac{1}{2}$ minuto, pero fue suficiente para que la criatura, a quien en ese momento acostamos, se volviera irreconocible. Entretanto, o sea en verdad después, ocurrió aún algo. En el momento en que apareció el cuerpo extraño, y todo me resultó claro, y tuve enseguida la visión de la enferma, me sentí mal; después de que le pusieran los tapones, escapé a la habitación contigua, tomé un vaso de agua y me sentí miserable. La valiente doctora me alcanzó entonces un vasito de coñac, y volví en mí.

[...] Durante la escena de la hemorragia no perdió su juicio; cuando entré en la habitación un poco vacilante, me recibió con esta serena observación: He aquí al sexo fuerte.(18)

Una página dramática e impresionante en el historial clínico de Irma y en la biografía de los involucrados, a partir de la cual Onfray no solo fustiga los yerros y debilidades de Freud, por demás evidentes, sino que le reprocha un comportamiento insensible, indolente y ruin: más que responsabilizarse y condolerse por la paciente —según el filósofo—, Freud hace todo por exculpar a su amigo Fliess, ocultar las huellas de sus desatinos mayores y, en el colmo, arremeter contra Eckstein.

Incluso en ese nivel de lo anecdótico y a juzgar por otros párrafos de la misma carta, no sería exactamente tal cual lo plantea Onfray. Luego de haber recibido esa frase sobre la debilidad del sexo fuerte, Freud escribe: *“No creo que la sangre me haya vencido; en ese momento se agolparon en mí los afectos. Le habíamos hecho pues un agravio; ella de ningún modo había sido anormal sino que un trozo de gasa yodoformizada se te había cortado cuando la extraías, había permanecido allí 14 días y había impedido la curación, hasta que al fin, arrancado, produjo la hemorragia. Que esta desgracia hubiera de sucederte, cómo reaccionarías a ella, saber lo que los otros harían con eso, el desaguizado que cometí contigo al instarte a operar en el extranjero, donde no puedes seguir el caso, ver alevosamente estropeado mi propósito de obrar el mayor bien a la pobre niña, y con riesgo de la vida para ella, todo eso se abatió sobre mí”* (19)

Una última estocada, para cerrar su querella en este caso en particular, Onfray refiere que “*Un decenio más adelante, a los cuarenta años, Emma Eckstein sigue sufriendo. Tiene la cara definitivamente desfigurada, y Freud diagnostica... ¡una recaída en la neurosis! Le propone retomar el análisis. Ella se niega y consulta a una joven médica, que remueve un voluminoso absceso abdominal. Algunos años después le sacan el útero, con un diagnóstico por fin serio: un mioma; en otras palabras, un tumor benigno del tejido muscular, probablemente responsable de las hemorragias desde la época adolescente*” (20). *Touché*.

Este es el tipo de crítica al que Onfray somete a Freud, al freudismo y su teoría. Bajo la conjetura de que el psicoanálisis no es sino una terapéutica personalísima de Freud, su aventura existencial que le permitió vivir con sus muchos tormentos,(21) en la medida en que desacredita a Freud, Onfray considera que, al mismo tiempo, echa abajo el edificio psicoanalítico. ¿Así de simple? ¿Con eso basta para echar abajo la teoría freudiana y desarrollos posteriores?

Se cierra el paréntesis. Demasiado largo quizá para ideas tan cortas. Se impone, por tanto, volcarse sobre el sueño y, sobre todo, hacia su interpretación, materia, ésta sí, de debate y argumentación.

Por demás previsible, el interés por el sueño de la inyección de Irma no ha cesado a lo largo de los años. A más de un siglo de aquel sueño, las interpretaciones siguen engrosando un abultado historial que si bien ha enriquecido el análisis, demanda, al propio tiempo, un criterio selectivo que permita introducirse al estudio del sueño desde un cierto costado de la interpretación, en nuestro caso habremos de detenernos en la interpretación de este sueño por parte de Lacan y su acento en los registros RSI, señaladamente en lo Real.

Lacan: el sueño y la tríada RSI

En 1954-55, en el Seminario 2, Lacan emprende una revisión de un concepto de la teoría freudiana sobre el que, a su juicio, pesa una confusión monumental: el yo. De allí el título del Seminario: *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Continúa con su revisión de los conceptos que habría iniciado con el llamado Discurso de Roma (septiembre de 1953) (22) y desarrollado desde el Seminario 1. A decir de Moustapha Safouan, “*Para Lacan se trata de despejar los conceptos que sirven de base a la distinción introducida el año anterior entre el análisis del discurso y el análisis del yo, y de aclarar su alcance respecto tanto de la técnica como de la teoría psicoanalítica*” (23)

Lacan dedica dos clases de marzo de 1955 al análisis del sueño de la inyección de Irma. Echa mano de este sueño para ocuparse del concepto de regresión —asociado en un primer momento al esquema del aparato psíquico planteado en la *Traumdeutung*, que algunos conocen como de “peine invertido”— (24) y explicar el desarrollo teórico en la obra de Freud, todo ello como parte de su esfuerzo por precisar los conceptos freudianos y deslindarse de la “confusión” post-freudiana, contra la que arremete en esas páginas.

Antes de emprender el análisis, Lacan plantea —como de paso— un apunte metodológico que permite entender el sentido del conocido “retorno a Freud”. En la clase del 9 de marzo de 1955, Lacan señala:

Pues bien: vamos a retomar este sueño con nuestro punto de vista actual. Estamos en nuestro derecho, siempre que no pretendamos hacerle decir a Freud, quien tan solo se encuentra en la primera etapa de su pensamiento, lo que está en la última; siempre que no intentemos poner esas etapas en concordancia unas con otras, a nuestro capricho.

Descubrimos bajo la pluma de [Heinz] Hartmann la cándida confesión de que al fin y al cabo las ideas de Freud no concuerdan tanto entre sí como parece, y que necesitan ser sincronizadas. Son precisamente los efectos de tal sincronización del pensamiento de Freud lo que vuelve necesario un retorno a los textos. A decir verdad, dicha sincronización me sugiere un desagradable eco de puesta en vereda. Para nosotros no se trata de sincronizar las diferentes etapas del pensamiento de Freud, ni siquiera de ponerlas en concordancia. Se trata de advertir a qué dificultad única y constante respondía el progreso de este pensamiento, formado por las contradicciones de sus diferentes etapas (25)

No solo echa luz sobre el sentido del “retorno a Freud” sino que señala una condición metodológica de la lectura que emprende de los textos freudianos en general y que lo distingue de la interpretación de esa tradición postfreudiana contra la que discute en particular: la psicología del yo. Como se puede colegir del texto citado, se trata de leer a Freud en sus propios términos con todo y sus contradicciones y aprietos — como el que padece precisamente con el término de regresión—, situando los conceptos en el desarrollo teórico de Freud, identificando las preguntas que trata de responder, la materia que conceptualiza. De allí que el acento no se coloque en la psicología del soñante (como lo hace, por ejemplo Erik Erikson) (26) en el ego de Freud, sino en el texto de Freud —es en donde Lacan deposita la orientación de su enseñanza.

Reviste particular importancia este apunte metodológico porque, precisamente, lo que pretende Lacan, al recurrir al análisis del sueño de la inyección de Irma, es desplazar la noción de ego por la del sujeto, descentrar el yo y su preeminencia en la lectura post-freudiana. Tales son las coordenadas que orientan la interpretación de Lacan de este sueño.

El análisis arranca con un par de preguntas exactas, pertinentes: ¿Por qué Freud le concede tanta importancia a este sueño? ¿Qué obtiene de él? Es tan importante —afirma Lacan— porque obtiene la verdad, a saber, que el sueño es la realización de un “deseo”.

El deseo es el punto de partida. Y, en efecto, lo es. Pero el deseo que sostiene la interpretación de este sueño por parte de Freud no es sino un deseo preconscious o incluso “completamente consciente”, plantea Lacan: el deseo de librarse de la responsabilidad por los malestares que persisten en Irma. Pero el sueño y su interpretación no responden solo a éste sino que plantean la pregunta por el deseo inconsciente.

Para avanzar en la solución de este enigma, Lacan introduce sus tres registros: rsi, particularmente pone énfasis en los planos imaginario y simbólico y distingue dos momentos, dos operaciones en relación con el sueño: tenerlo e interpretarlo; que bajo la nomenclatura lacaniana se plantean en los siguientes términos: 1) “iS: imaginar el símbolo, poner el discurso simbólico bajo forma figurativa, o sea, el sueño”; y 2) “sI: simbolizar la imagen, hacer interpretación de un sueño.”(27)

Lacan identifica un momento del sueño en el que se pueden distinguir estos dos registros y, podríamos agregar por nuestra cuenta, incluso el de lo Real:

Habiendo conseguido que la paciente abra la boca —justamente de eso se trata en la realidad— lo que Freud ve al fondo, esos cornetes recubiertos por una membrana blancuzca, es un espectáculo horroroso. Esta boca muestra todas las significaciones de equivalencia, todas las condensaciones que ustedes puedan imaginar. Todo se mezcla y asocia a esa imagen, desde la boca hasta el órgano sexual femenino, pasando por la nariz; muy poco antes o muy poco tiempo después Freud se hace operar, por Fliess u otro, de los cornetes nasales. Es un descubrimiento horrible: la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro, los secretos por excelencia, la carne de la que todo sale, en lo más profundo del misterio, la carne sufriente, informe, cuya forma por sí misma provoca angustia. Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del *eres esto: Eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe* (28) [Cursivas en el original]

Imaginar el símbolo, dice Lacan, recubrir con figuras e imágenes el discurso simbólico: una boca que se abre, cornetes y membranas blancuzcas, un espectáculo horroroso... Simbolizar la imagen, asociarla: esa boca abierta que puede ser desde el órgano sexual femenino o el masculino, la nariz... y a partir de ello involucrar a una serie de personas (la esposa, la hija, la amiga de Irma, Otto, Fliess, el hermano, etcétera...).

Pero también irrumpe un tercer plano: el que desborda lo imaginario y se resiste a la simbolización: ese que deja ver lo que no se ve, “la carne que jamás se ve, el fondo de las cosas, el revés de la cara, del rostro...”, la carne tal cual, “informe”, un “descubrimiento horrible” y que “provoca angustia”... se trata del plano de lo Real, ese registro que le recuerda al sujeto: “eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe”, pero que lleva pegado al hueso.

En la segunda clase dedicada al sueño, la del 16 de marzo de 1955, Lacan identifica este plano: “*Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo*

que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia" (29)

Un momento angustioso para el soñante, una imagen horrorosa, un sueño de angustia, una pesadilla... y sin embargo, el sueño continúa, Freud no despierta. ¿Por qué? Una pregunta central, a partir de la cual introduce la segunda parte de su análisis del sueño.

La respuesta que Lacan ofrece no solo se hace cargo de la pregunta sino que le permite refutar la hipótesis del yo y sus etapas (tan cara a los teóricos de la psicología del yo): allí donde éstos no ven sino el yo, Lacan advierte la emergencia del inconsciente, del sujeto del inconsciente, del sujeto que habla más allá del yo, ese sujeto que permanece en el sueño justo cuando el yo se desvanece.

Como advierte el aludido Erik Erikson en su interpretación, cuando en el sueño Freud encara ese momento de angustia en que la boca de Irma se abre, entonces declina, desaparece y apela al maestro y a sus favoritos. Dice Erikson que se refugia en su seguridad infantil, de allí ese achicamiento, incluso esa "feminización" de la posición que Freud ocupa en el sueño —la idea es de Erikson (30)

A Lacan, por su parte, no le pasa inadvertido ese desvanecimiento de Freud en el sueño y, como correlato, la aparición de los *tres chiflados*: el doctor M, Otto y Leopold. *"Con este trío de clowns vemos establecerse en derredor de la pequeña Irma un diálogo sin ton ni son, que se parece más bien al juego de las frases truncadas e incluso al muy conocido diálogo de sordos"* (31). A partir de aquí, Lacan identifica también una tríada femenina y otras más que desembocarán en la fórmula de la trimetilamina.

¿Qué está detrás de todas estas tríadas? El inconsciente. Enigma y revelación, eso es lo que el sueño esconde y le revela a Freud: lo que está más allá del yo, más allá del deseo preconsciente o consciente de Freud —a saber: ser exculpado—, incluso más allá del sujeto. *"En estos tres que seguimos encontrando, es ahí donde está, en el sueño, el inconsciente: lo que se halla fuera de todos los sujetos. La estructura del sueño nos muestra con claridad que el inconsciente no es el ego del soñante, que no es Freud en tanto Freud prosiguiendo su diálogo con Irma. Es un Freud que ha atravesado ese momento de angustia capital en que su yo se identificó al todo bajo su forma más inconstituida. Él, literalmente, se ha evadido. Ha apelado, como Freud mismo escribe, al congreso de los que saben. Se ha desvanecido, reabsorbido, abolido tras ellos. [...] Este sueño nos revela, pues, lo siguiente: lo que está en juego en la función del sueño se encuentra más allá del ego, lo que en el sujeto es del sujeto y no es del sujeto, es el inconsciente"* (32)

No es la persistencia, la reciedumbre de un yo —como sugiere Erikson—, como el de Freud, que saca seguridad y confianza de su niñez para hacer frente a una imagen angustiante lo que lo hace avanzar, lo que —en última instancia— le revela el secreto de los sueños. Es la irrupción del inconsciente, que se deja ver a través de los sueños, lo que a un tiempo le revela a Freud la verdad del sueño, que no es otra cosa que la palabra del inconsciente, el orden simbólico que lo sostiene, de allí la fórmula de la trimetilamina que remite no a una imagen sino a una palabra tal cual, que no guarda otro secreto que no sea el de enfatizar la palabra en cuanto tal.

El sueño de la inyección de Irma, según Lacan, tendría dos finales: uno, signado por la imagen terrorífica y angustiante: la boca abierta de Irma, frente a la cual se desvanece la figura de Freud y las palabras se detienen ante una imagen innombrable. El segundo final estaría marcado por la fórmula de la trimetilamina, última *palabra*, que cierra el sueño y le da sentido: es la palabra, no hay otra que la palabra, el orden simbólico, en donde se juega el reconocimiento y la ley, una palabra que no está allí para otra cosa que no sea recordar la palabra, en sí misma, su orden, su estatuto, un estatuto constitutivo del sujeto, como lo adelanta Lacan con un párrafo que pone preciso fin a esa sesión de su seminario: *"Desde el momento que la palabra verdadera emerge [la del inconsciente], mediadora, genera dos sujetos muy diferentes de lo que eran antes de la palabra. Eso significa que no empiezan a constituirse como sujetos sino a partir del momento en que la palabra existe, y no hay un antes"* (33)

El secreto del sueño no es otro que la palabra, esa que surge cuando el yo se desvanece y aparece un diálogo absurdo pero que revela que algo más allá del yo ha empezado a hablar: el inconsciente, el de Freud, cuya palabra se le presenta como una revelación al propio Freud, un descubrimiento de su deseo

inconsciente y que Lacan pone en los siguientes términos, que merece la pena reproducir en toda su extensión:

Soy aquel que quiere ser perdonado por haber osado empezar a curar a estos enfermos, a quienes hasta hoy no se quería comprender y se deseaba curar. Soy aquel que quiere ser perdonado por esto. Soy aquel que no quiere ser culpable de ello, porque siempre es ser culpable de transgredir un límite hasta entonces impuesto a la actividad humana. No quiero ser eso. En mi lugar están todos los demás. No soy allí sino el representante de ese vasto, vago movimiento que es la búsqueda de la verdad, en la cual yo, por mi parte, me borro. Ya no soy nada. Mi ambición fue superior a mí. La jeringa estaba sucia, no cabe duda. Y precisamente en la medida en que lo he deseado en demasía, en que he participado en esa acción y quise ser, yo, el creador, no soy el creador. El creador es alguien superior a mí. Es mi inconsciente, esa palabra que habla en mí, más allá de mí (34)

En efecto, el sueño de la inyección de Irma confirma la tesis freudiana del sueño como realización de un deseo, del deseo inconsciente de ser exculpado no por las dolencias y malestares de Irma —en ello descansa el deseo preconscious o consciente de Freud— sino por haber dado con el inconsciente, con la palabra, con la solución —que se revela a partir de la disolución del yo de Freud en el sueño—, con la cura.

Como se advirtió, el énfasis del análisis emprendido por Lacan de este sueño está puesto en cuestionar al yo, y para ello se sirve de la tríada rsi —otra tríada—: el paso de lo imaginario a lo simbólico le permite evidenciar que lo que define la estructura psíquica del ser humano no es el yo, sino el inconsciente, que el yo no es sino una función original asociada al plano imaginario en la constitución del sujeto. De ello da cuenta con su “estadio del espejo”, o la “experiencia del ramillete invertido” como también le llama, a través del cual explica la función de la imagen en la formación del yo, que le permite al sujeto establecer una “relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, de la *Innenwelt* con el *Umwelt*”; (35) y que al propio tiempo empieza a revelar la imposibilidad de la identificación plena con su imagen, en esos primeros meses en virtud de la prematuración particular del hombre.

En el Seminario 1, Lacan lo plantea en los siguientes términos: la sola visión de la forma total del cuerpo humano brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro respecto al dominio real.” (36) Pero la imagen no basta, como en el sueño, es el orden de la palabra el que impone las coordenadas y hace advenir al sujeto del inconsciente. Y el sueño de la inyección de Irma lo confirma: “en el instante en el que el mundo del soñante se sume en el mayor caos imaginario entra en juego el discurso, el discurso como tal, independientemente de su sentido puesto que es un discurso insensato. Se ve entonces al sujeto descomponerse y desaparecer. Este sueño implica el reconocimiento del carácter fundamentalmente acéfalo del sujeto, pasado un cierto límite. [...] Y no sin humor, ni sin vacilación, pues esto es casi un *Witz*, les propuse ver en ello la última palabra del sueño. [...] Y esta palabra no quiere decir nada a no ser que es una palabra (37)

El paso de lo Imaginario a lo Simbólico, donde también se articula lo Real, en tanto innombrable, esa carne que no se ve, el fondo insondable, el “ombigo” del sueño, como lo llama Freud.

Un momento fundacional. Se abre una boca, emerge la palabra, alguien escucha. El sueño como formación del inconsciente.

Con su interpretación del sueño de la inyección de Irma, Lacan echa por tierra la tesis que sostiene la preeminencia del yo y de paso asesta otro golpe a la corriente posfreudiana de la psicología del yo —circunstancia histórica que enmarca su lectura. Además, aporta nuevas coordenadas para analizar no solo este sueño y los sueños en general sino la teoría freudiana en su conjunto; al tiempo que pone a funcionar su propio instrumental teórico, en particular sus tres: rsi, de particular interés en esta investigación.

El sueño y lo Real

Una pieza de colección. Un “sueño paradigmático”, tal como Freud lo calificó. Piedra de toque del psicoanálisis. Sueño *princeps*, texto fundador. Territorio en disputa, este sueño y su interpretación es suelo fértil y fuente inacabable de múltiples lecturas y análisis no solo divergentes sino encontrados, opuestos: lo

mismo revisiones y recortes en clave lacaniana —como lo pretende el presente artículo—, encaminados a trazar y/o explorar ciertos vínculos entre la teoría freudiana y la lectura emprendida por Lacan, que interpretaciones críticas que convierten esta pieza onírica en la prueba que no solo descalificaría a Freud sino que echaría abajo el psicoanálisis, como sugiere el texto de Onfray.

Lacan nombra lo que Freud revela. No es una invención de Lacan, es un descubrimiento de Freud; al final, campo compartido: lo Real del sueño de la inyección de Irma es señalado por Freud, es él quien advierte ese plano del sueño, quien lo distingue y alude, pero es Lacan, con sus “tres” tan suyos, quien *descubre el descubrimiento*, quien recupera esas dimensiones del sueño ya apuntadas por Freud.

En su análisis del sueño, como se recordará, Freud identifica en Irma a varias personas: dos que igualmente son renuentes a su tratamiento: su esposa y una amiga de Irma. A propósito de esta parte, en una nota al margen, Freud confiesa: “Sospecho que la interpretación de este fragmento no avanzó lo suficiente para desentrañar todo su sentido oculto. Si quisiera proseguir la comparación de las tres mujeres, me llevaría muy lejos. —*Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido.*”(38) [Cursivas nuestras]

Más adelante, en el conocido capítulo VII (“Sobre la psicología de los procesos oníricos”) de la misma obra, en una digresión al tratar “el olvido de los sueños”, Freud insiste: “Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo *dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido.*”(39) [Cursivas nuestras]

“Ombligo”, “madeja”, “lugar de sombras”, “lugar insondable”, “lo no conocido”... tentativas, todas estas, de poner palabras justo allí donde retroceden, de colocarlas sobre aquello que se resiste a ser nominado.

Freud y lo Real. Habría que llamar la atención sobre un punto: Freud encara lo Real tanto en el sueño como en la vigilia: lo ve en el sueño a través de esa imagen aterradora de una boca abierta; lo simboliza en el análisis con la idea del *ombligo* del sueño: ese nudo que no se deja desenredar, que no agrega nada al contenido del sueño ni a su interpretación pero que está allí —“lo que ya estaba allí”, como llega a definir Lacan lo Real—, que persiste en el sueño y en la vigilia, lo que insiste, “lo que siempre vuelve al mismo lugar”, como dice Lacan acerca de Lo Real en el Seminario 11—, aquello indisoluble pero que conecta con algo: con lo “no conocido”.

Con los ojos abiertos y también cerrados, Freud se encuentra con lo Real. Soñando o despierto, en el sueño de la inyección de Irma y al analizarlo, Freud da de frente con lo Real. Esta experiencia nos permite elaborar una primera conclusión: lo Real no depende de la realidad, en tanto vigilia y asociado a un estado consciente del sujeto. Lo Real sigue allí en el sueño y en la vigilia.

Lo Real no es la realidad. El sueño de la inyección de Irma permite constatarlo. Para avanzar un poco en esta línea, proponemos analizar un segundo sueño donde Freud alude al encuentro con lo Real —o mejor habría que decir desencuentro en tanto inesperado, inefable, inenarrable, traumático— y cuyo desenlace parece contrastante en un primer momento, pero visto desde lo Real quizás no lo sea: en un sueño, el soñante despierta y el sueño se interrumpe; en el otro, la ensoñación continúa.

Además del sueño de la inyección de Irma, proponemos ocuparnos del sueño que abre el célebre capítulo VII de *La Interpretación de los sueños*: un niño que arde. En ambas viñetas oníricas, el soñante advierte el plano terrible, inefable de lo Real, pero en el caso del primero, el sueño continúa; en el segundo, se interrumpe, el soñante despierta. Dos sueños complejos. En ambos casos, ¿cuál es la relación que prevalece en el sueño entre el encuentro con lo Real, la respuesta del soñante y la realidad? Tal es la pregunta que conduce esta reflexión final.

Al inicio de ese capítulo, que algunos consideran un libro aparte, y que la mayoría coincide en reconocer como un cierre digno, muy digno se diría por sus aportaciones, de una obra mayor en su extensa bibliografía, Freud comenta el siguiente sueño:

Las condiciones previstas de este sueño paradigmático son las siguientes: un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño, se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas, el padre sueña que *su hijo está de pie junto a la cama, le toma del brazo y le susurra este reproche: 'Padre, ¿entonces no ves que me abraso?'* Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido, y la mortaja y un brazo del cadáver quemados por una vela que le había caído encima encendida (40)

Destaca, en primer término, la transparencia del sueño: Freud se refiere a ello y considera tan claro el sentido del sueño que no parece precisar de mayor interpretación, análisis. A primera vista, por otra parte, sueños como este plantearían serios cuestionamientos a la hipótesis freudiana del sueño como cumplimiento del deseo. Se trataría de los llamados sueños de angustia, sueños que producen el despertar. Freud se hace cargo de ello: se ocupa de aquellos sueños cuyo contenido onírico es doloroso, causan pena y angustia, por lo que difícilmente pueden ser considerados como cumplimiento de deseo.

Se podrían distinguir dos líneas de respuesta en Freud frente a este cuestionamiento: por un lado, desarrolla argumentos que replantean el lugar de la angustia. No se trata, como lo señala en una frase agregada en 1911, de los sueños sino de la angustia: *"la angustia en los sueños, permítaseme insistir, es un problema de angustia y no un problema de sueños"* (41). Y la angustia es un problema de la neurosis — no de los sueños. Freud lo ilustra con un sueño propio —un sueño infantil donde aparece su madre muerta— y algunos ejemplos, en todos ellos la imagen angustiante, dolorosa, aparecería como síntoma en tanto señal, indicación de algo más penoso: *"Pongamos que un neurótico sea incapaz de marchar solo por la calle, lo que con derecho rotularíamos de 'síntoma'. Ahora bien, suprimamos ese síntoma obligándolo a realizar esa acción para la cual se cree incapaz. Subseguirá entonces un ataque de angustia, tal como a menudo un ataque de angustia sobrevenido en la calle es la ocasión para que se produzca la agorafobia. Averiguamos así que el síntoma se constituyó para prevenir el estallido de la angustia; la fobia se antepuso a la angustia como si fuera un fortín"* (42)

Planteado en tales términos, entonces en el sueño que nos ocupa, colegimos, la imagen dolorosa del hijo aparecería como síntoma en tanto señal de alerta para prevenir de algo más aterrador, como una suerte de defensa que provoca el despertar. ¿Sobre qué alerta y de qué busca proteger al soñante a través de forzar su despertar? De lo Real, de esa imagen terrible que se condensa en el reproche del niño muerto hacia su padre. No cualquier reproche.

La otra línea de respuesta que Freud ofrece es la que se refiere a la confirmación de su hipótesis del sueño como cumplimiento de un deseo. Incluso en un sueño tan angustiante como este, Freud defiende su tesis acerca del cumplimiento del deseo. ¿Cuál? ¿Qué deseo se cumple en este sueño? El del padre, nos dice, que prolonga el sueño pese al fuego que se extiende sobre el cadáver de su hijo en el cuarto de al lado, porque al hacerlo prolonga también la imagen vívida de su vástago. Se trata, nos dice páginas más adelante, de un "deseo inconsciente y reprimido", que en este caso permite a aquel hombre prolongar, aunque sea por un breve lapso, el sueño donde aparece vivo, aunque sea en condición sufriente, el hijo que ha perdido.

En tanto inconsciente, el cumplimiento de este deseo es percibido por "el yo del soñante" como penoso, angustiante, insoportable. En este sueño, en principio, la imagen onírica de un hijo muerto puede ser penosa, pero, a decir de Freud, no lo es porque en el sueño el niño se comporta "como si estuviera vivo", en ello consistiría el deseo inconsciente del padre, de allí que continué su ensoñación.

Visto así, la tesis freudiana se confirma, en términos del cumplimiento del deseo. Sin embargo, queda un punto pendiente: ¿cuál es la diferencia entre ambos sueños en términos del encuentro con lo Real? ¿Por qué solo en un caso el sueño se interrumpe? ¿Cómo se articula la vigilia, el despertar, la realidad y lo Real? ¿Estas respuestas del soñante suponen una diferencia en cuanto al cumplimiento del deseo inconsciente?

Como sabemos, aunque un poco más tarde, pero en este sueño del padre que ha perdido a su hijo, a diferencia del de la inyección de Irma, el soñante despierta a causa del contenido onírico. ¿Por qué? Freud

ofrece una respuesta: puede ser que el trabajo del sueño consiga borrar las representaciones penosas del sueño e imponer imágenes satisfactorias; o bien, de no ser así, esas representaciones penosas, aun modificadas, alcanzan el contenido manifiesto intolerable para yo del soñante, lo que provoca el despertar. Estaríamos en esa hipótesis.

Esta respuesta sigue teniendo en mente el cumplimiento del deseo y sugiere la diferencia entre un deseo preconsciente o consciente y otro, pasado por la censura, reprimido, transfigurado, que es el deseo inconsciente. Pero si se piensa en cuanto al encuentro del sujeto con lo Real parece que no hay diferencia entre ambos sueños: en los dos casos el sujeto retrocede ante lo Real.

En el sueño de la inyección de Irma, como ya se apuntó, el yo del soñante se diluye y apela a sus colegas, y en tanto que comparten la ley —de allí lo de *co-legas*—, apela al orden de la palabra, de la ley, de lo simbólico para vérselas con lo Real, para tratar de nominarlo, de inscribirlo en ciertas coordenadas que lo hagan aprehensible. Poco importa que el soñante siga durmiendo, se trata de un dato secundario porque la operación principal es la de introducir lo simbólico frente a eso insoportable, inefable (la imagen de la boca abierta de Irma y sus significaciones para Freud).

En el sueño del niño que arde sucede algo similar. Frente a esa imagen aterradora del niño que se dirige a su padre con palabras de reproche: “Padre, entonces no ves que ardo”, éste retrocede y se refugia en la realidad frente a ese Real insoportable. El propio Freud señala que esta frase probablemente sería un resto diurno, que procedería de un recuerdo penoso del padre: “Quizás la queja ‘Me abraso’ fue expresada por el niño en medio de la fiebre que lo llevó a la muerte...”.

¿Acaso no se echa a andar el mismo mecanismo frente al (des)encuentro del soñante con lo Real: retroceder, apelar a otro registro, colocarse en otro plano, incluso en el de la vigilia, en el de la realidad, por desgraciada que parezca como en este caso?

Para Lacan no hay duda: este sueño revela en toda su crueldad, su absoluta crudeza, el encuentro con lo Real: “*Padre, ¿acaso no ves que ardo?*” La frase misma es una tea —por sí sola prende fuego a lo que toca, y no vemos lo que quema, porque la llama nos encandila ante el hecho de que el fuego alcanza lo *Unterleg*, lo *Untertragen*, lo real. [...] Esto nos lleva a reconocer en esa frase del sueño arrancada al padre en su sufrimiento, el reverso de lo que será, cuando esté despierto, su consciencia...” (43) Un hombre, remata Lacan, que solo soñó para no despertar.

Despertar para seguir soñando, escapar a la realidad para eludir lo Real: ese reproche que, cual tea, hace arder al padre en una cierta culpa. Ni siquiera la realidad donde el niño está muerto, donde es un cadáver, es tan terrible e insoportable como esa imagen, como ese reproche dirigido hacia el padre.

Difícil resistir la tentación de una apostilla propuesta por el filósofo Slavoj Žižek: “[El padre] Huye a la llamada realidad para poder continuar durmiendo, para mantener su ceguera, para eludir despertar a lo real de su deseo. Podríamos parafrasear aquí el viejo lema ‘hippy’ de los años sesenta: la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño. La ‘realidad’ es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo real de nuestro deseo” (44). El deseo inconsciente de tener al hijo con vida pero que está asociado al reproche que le dirige el hijo, a la deuda que parece tener este padre hacia su hijo. Lo Real del deseo inconsciente. En el sueño o en la vigilia, lo Real sigue allí, persiste, insiste...

El sueño se confirma no solo como la vía regia hacia el inconsciente, sino que muestra los planos de la experiencia del sujeto, a saber, lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real. Si todo sueño tiene un *ombligo*, como apuntó Freud, que muestra ese lugar de sombras, insondable y no conocido, en nuestra lectura, el sueño de la inyección de Irma aparece además como *ombligo* en tanto que conecta, anuda, la teoría freudiana con la interpretación lacaniana.

Notas

(1) Al referirse a la compulsión a asociar, en una nota de página, Freud relata que “Durante varias debo trocar mi lecho habitual por uno más duro, en el cual es probable que soñara más o con mayor vivacidad, o quizás era solo que no podía alcanzar la profundidad normal en mi dormir. En el primer cuarto de hora tras despertar yo sabía de todos los sueños de la noche, y me tomé el trabajo de ponerlos por escrito y ensayar

su solución. Conseguí reconducir todos esos sueños a dos factores: 1) al constreñimiento de finiquitar aquellas representaciones en las que durante el día me había demorado solo pasajeramente, que solo habían sido rozadas y no tramitadas, y 2) a la compulsión a enlazar unas con otras las cosas presentes en el mismo estado de conciencia. Lo carente de sentido y contradictorio de los sueños se conducía al libre imperio del segundo factor.” Freud, “Señora Emmy von N. (40 años, de Livonia)”, en J. Breuer y S. Freud, *Estudios sobre la histeria (1893-1895)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas vol. II, 2006, pp. 89-90.

(2) Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 307.

(3) Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños (1900)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas, vol. iv, 2005, p. 122.

(4) Didier Anzieu, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, tomo I, 6ª ed., 2004, p. 161.

(5) Freud, *La interpretación...*, *op. cit.*, pp. 128-129.

(6) Véase Lisa Appignanesi y John Forrester, *Freud's women*, London, Basic Books, 1992, pp. 133 y ss.

(7) Freud, *La interpretación...*, *op. cit.*, p. 141.

(8) *Ibíd.*, p. 130.

(9) Elena Fernández del Valle y Andreas Ilg, “¿Son traducibles los sueños? Una mirada al ‘Sueño de la inyección de Irma’ en su texto original”, en Juan Vives Rocabert y Teresa Lartigue Becerra (comps.), *La interpretación de los sueños. Un siglo después*, México, Plaza y Valdés, 2002, pp. 33-34.

(10) Freud, *La interpretación...*, *op. cit.*, p. 131.

(11) *Ibíd.*, p. 133.

(12) Fernández del Valle e Ilg, “¿Son traducibles...”, *op. cit.*, p. 35.

(13) Freud, *La interpretación...*, *op. cit.*, p. 134.

(14) *Ibíd.*, p. 139.

(15) Michel Onfray, *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, México, Taurus, 2011, p. 30.

(16) Gay, *Vida y legado de un precursor*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 111.

(17) Onfray, *op. cit.*, p. 273.

(18) Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Buenos Aires, Amorrortu, 2ª ed., 2008, pp. 118-119.

(19) *Ibíd.*, p. 119.

(20) Onfray, *op. cit.*, p. 276.

(21) *Ibíd.*, p. 35.

(22) Véase Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (Informe del Congreso de Roma, realizado en el Istituto di Psicologia della Università di Roma), en *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 3ª ed. (corregida y aumentada, 2011, pp. 227-310.

(23) Moustapha Safouan, *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 31.

(24) Véase Freud, *La interpretación...*, *op. cit.* (segunda parte), p. 531 y ss.

(25) Lacan, *El Yo en la teoría de Freud y en el psicoanálisis*, Seminario 2, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 225.

(26) Erik. H. Erikson, *Los sueños de Sigmund Freud interpretados*, Buenos Aires, Hormé, 1973.

(27) Lacan, *op. cit.*, p. 232.

(28) *Ibíd.*, pp. 235-236.

(29) *Ibíd.*, p. 249.

(30) Erikson, *op. cit.*, pp. 48-49.

(31) Lacan, *El Yo en la teoría...*, *op. cit.*, p. 237.

(32) *Ibíd.*, p. 241.

(33) *Ibíd.*, p. 243.

(34) *Ibíd.*, p. 259.

(35) Lacan, "El Estadio del espejo como formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia analítica", en *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 89.

(36) Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, Seminario 1, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 128.

(37) Lacan, *El Yo en la teoría...*, *op. cit.*, pp. 257-258.

(38) Freud, *La interpretación...*, *op. cit.* (primera parte), nota 18, p. 132.

(39) Freud, *La interpretación...*, *op. cit.* (segunda parte), p. 519.

(40) *Ibíd.*, p. 504.

(41) *Ibíd.*, nota 5, p. 573.

(42) *Ídem.*

(43) Lacan, *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, Seminario 11, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 67.

(44) Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo xxi, 2ª ed., 2001, p. 76.

Bibliografía

aa. vv., *Do Real, o que se escreve?*, Rio de Janeiro, Escola Letra Freudiana, 2009.

Allouch, Jean, *Freud, y después Lacan*, Buenos Aires, EDELP, 1994.

Anzieu, Didier, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, tomo I, 6ª ed., 2004.

Appignanesi, Lisa y Forrester, John, *Freud's women*, London, Basic Books, 1992.

Baudes de Moresco, Mercedes, *Real, Simbólico, Imaginario. Una introducción*, Buenos Aires, Lugar, 1995.

- Conté, Claude, *Lo real y lo sexual. De Freud a Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Cosentino, Juan Carlos, *Lo real en Freud: sueño, síntoma, transferencia*, Buenos Aires, Manantial, 1992.
- Erikson, Erik H., *Los sueños de Sigmund Freud interpretados*, Buenos Aires, Hormé, 1973.
- Foulkes, Eduardo, *El saber de lo real*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Freud, Sigmund, *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas, vol. I, 2004.
- _____, *Estudios sobre la histeria (J. Breuer y S. Freud). (1893-1895)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas, vol. II, 2006.
- _____, *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas, vol. III, 2006.
- _____, *La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas, vol. IV, 2005.
- _____, *La interpretación de los sueños (segunda parte), y Sobre el sueño (1900-1901)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas, vol. V, 2005.
- _____, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Buenos Aires, Amorrortu, 2ª ed., 2008.
- Gay, Peter, *Vida y legado de un precursor*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Jameson, Fredric, *Imaginario y simbólico en Lacan*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.
- Jones, Ernest, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- Lacan, Jacques, *Los escritos técnicos de Freud, Seminario 1*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- _____, *El Yo en la teoría de Freud y en el psicoanálisis, Seminario 2*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- _____, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Seminario 11*, Buenos Aires, 2005.
- _____, R.S.I., Seminario 22, Buenos Aires, efba, 1989.
- _____, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 3ª ed. (corregida y aumentada), 2011.
- Lagrotta, Zulema, *Lo real en los fundamentos del psicoanálisis*, Buenos Aires, Letra Viva, 2009.
- _____, *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- Onfray, Michel, *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, México, Taurus, 2011.
- Pommier, Gérard, *Qué es lo "real". Ensayo psicoanalítico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- Safuoan, Moustapha, *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2ª ed., 2001.

El deseo... aún Esteban Espejo

Lakantianos: *Desearás*

Hay un problema dentro del psicoanálisis que es el saber teórico. Los analistas producimos saberes conceptuales e investigaciones que tienen efectos en la clínica, porque según cómo escuchemos a un paciente haremos una intervención u otra y se producirá un sujeto u otro. Es un problema porque a veces olvidamos que la teoría no se subordina a ninguna verdad científica y universalizable, y sobre todo, porque la teoría a veces empantana –por lo menos en mi experiencia de analista en formación– la carencia en ser que debemos asumir como semblante.

El amo antiguo, nos muestra Aristóteles, debía saber para fundar las reglas de la polis y organizar la tierra y mandar al esclavo. El amo moderno, nos muestra Hegel, extrae el saber del esclavo para que “la cosa marche”. El amo contemporáneo, nos muestra nuestra experiencia universitaria, se refugia en las instituciones del conocimiento para alienarse en el “todo-saber”.

Teoría, ideología, bibliografía: la teoría forcluyó la praxis; la ideología se tragó la apertura del sujeto; la bibliografía deglutó la escritura y la lectura en una pasta fofa llamada *papers*, artículos de investigación. El problema sigue siendo el discurso: cómo soportarlo, amarlo, resistirlo. El problema son los discursos: amo, analista, universitario, histérico.

Kant con Sade, Lacan con Kant: el imperativo aúlla, exige, pide, exhibe. El imperativo categórico de una moral se fricciona con el imperativo de gozar, que se fricciona, a su vez, en Escuelas y universidades, con el imperativo de desear. La suma de esas fricciones es el sujeto de nuestra época: bastardeado, humillado, acusado de capitalista, individualista, demasiado represivo o demasiado libertino, y ahora, hasta acusado de no estar a la altura de su deseo.

Lacan escribió el deseo con minúscula, previendo el chasco, la posible sustancialización de la máquina significante y de las instituciones del saber. El deseo con mayúscula es la Madre, los dientes del tiburón que nos aplastan, el capricho del significante que articulado en una cadena *debe* articularse en una palabra. *Debemos* articular lo inarticulable, ninguna hendidura puede exhibirse; o mejor, simulemos, para que nuestra escena sea verídica, el montaje de “la Falta”, el maquillaje del vacío que intenta disfrazar nuestra voluntad de todo: cátedras, saber, instituciones.

Rendimos pleitesía al Dios de nuestra parroquia: El Deseo. La Biblia amarilla y verde de las ediciones apenas disimulan el panóptico de nuestros sacerdotes: Sigmund y Jaques. Allí nos confesamos, allí buscamos el reconocimiento y las palmadas en el hombro, en un púlpito hecho de símbolos barrocos que aún conservan ese horror al vacío, esa pista que Freud nos tiró para exigir el retorno de Medusa. La Universidad –a través de teoría, ideología y bibliografía– hizo una mala imitación de Perseo y construyó un casco para hacerse invisible ante esos ojos fulminantes. Con ese casco no sólo aseguró el narcótico ante la mirada que nos convierte en piedra, también hizo inútiles los oídos. La querida Universidad no escucha, es su máxima estrategia para asegurar el progreso del “todo-saber”.

Por suerte, a veces los universitarios y escolásticos devienen otra cosa: amos, histéricos, analistas; de esa forma, ponen a trabajar el saber. Dentro de los cuatro discursos, el único que no podemos ejercer como analistas es el universitario que deja degradado el inconsciente a una relación narcótica del sujeto con su objeto plus de goce. En cambio, a partir de los otros tres tenemos la posibilidad de torcer y retorcer el modo en que un sujeto escucha su decir. El discurso del amo permite dirigirse al saber para producir un sujeto; con el histérico herimos el saber, indicando el punto donde se traga a sí mismo; y con el discurso del analista se reprime el saber hasta el momento insospechado donde sólo queda un saber que se hace, que no está previamente en las enciclopedias sino que debe acontecer en los márgenes, cuando el sujeto ya no sabe lo que dice ni lo que es.

Para que Lacan no se hermane con Kant, para que El Seminario y las Obras Completas no se vuelvan el dogma que funde otra de las tantas religiones de nuestra época (que deja lo sagrado fuera del templo), sólo podemos retornar una y mil veces al viejo Freud, ya vencido, casi inofensivo. Sade y Kant le

impusieron dispositivos al deseo: imperativos morales y de goce; Freud nos trajo la peste: el instante en que descubrimos que no hay dispositivo ni organización que garantice nuestro deseo. No basta un solo corte para que caiga el objeto, ni siquiera dos: cada día, en cada consultorio y hospital, en cada clase sobre psicoanálisis tenemos que confrontarnos con esta pérdida. Cuando el objeto es cortado, sacrificado, cada sujeto es arrastrado al vértigo de su decir inconcluso y de sus pasos perdidos. Sólo así haremos el duelo por nuestros padres, asesinados por nuestra mano en un gesto sonámbulo, necesario quizás, para contarnos un sueño a mordiscones y dejar de soñar con el laberinto de los amos. El deseo será convulsivo... o no será.

De políticas y otros enredos

Como analista en formación, el problema sigue siendo entender la política que me rige: ¿cuál es la relación entre el deseo y el saber teórico? ¿De qué modo se siguen utilizando los fetiches de la falta para ocultar ese agujero del que partió el deseo y que por suerte nunca terminamos de dominar? Producir conceptos sigue teniendo el mismo efecto que en la antigüedad: crear un esclavo subordinado a ese saber (un sujeto) y crear un amo que lo subordina (un Otro). Sin embargo, ¿cómo salir de esa lucha a muerte por el saber y/o el reconocimiento y alcanzar algo que quede a mitad de camino, antes de regresar e inmediatamente luego de haber partido? Para hallar el resto que descompleta al amo es necesario interrogarlo, hacer hablar a su síntoma.

Algunas de estas preguntas atravesaron a Lacan en el escrito “La dirección de la cura y los principios de su poder”. Por eso volvemos junto a él en ese retorno siempre nuevo hacia Freud.

Cuatro preguntas de amor y una respuesta desesperada

Lacan divide “La dirección de la cura...” en cinco capítulos, siendo el título de los primeros cuatro una pregunta que va respondiendo en cada apartado. Es uno de los escritos que con mayor precisión va deconstruyendo la orientación clínica de los postfreudianos en relación a la posición del analista, la interpretación y la transferencia. El término “deconstrucción” que caracterizó a la filosofía de Jacques Derrida, es retomado de la “destruktio” heideggeriana, que implica una destrucción ontológica y una creación conceptual. Es decir, abre un agujero en el sentido del ser para crear desde ese borde conceptos nuevos que retornan a los sentidos originarios del pensamiento para trazar una diferencia. Lacan lleva este procedimiento a sus máximas consecuencias porque su forma de concluir el escrito es fiel a ese extraño propósito de retornar a Freud; extraño porque Lacan sabía muy bien que nunca volvemos al mismo lugar, y hablar de *La interpretación de los sueños* 58 años después de haber sido escrito es un modo de reescribirlo. La repetición sólo vuelve al idéntico lugar cuando es arrastrada por la pulsión de muerte, pero en la escritura, la repetición es forzada por la pulsión de vida a desviarse de lo idéntico y hendir sus diferencias.

Pocos escritos de Lacan son tan clínicos como éste, donde aparecen viñetas de casos clínicos de los posfreudianos, insiste una vez más con la “Bella carnífera” y al final del escrito, hasta aparece un paciente obsesivo que él analizaba. Vuelve a *La interpretación de los sueños* por una exigencia clínica y por una exigencia conceptual: “el sueño no es el inconsciente, nos dice Freud, sino su camino real” (1). La dirección de Lacan es resituar el lugar del deseo para la clínica de aquella época: “*el deseo no hace más que sujetar lo que el análisis subjetiviza*” (2), ¿cómo?, a partir de la interpretación. Por eso vuelve al sueño de la “Bella carnífera”, para capturar el deseo en la letra, un instante al menos, antes que el deseo exija otra letra para cabalgar en esa metonimia incesante: caviar, salmón, asado, cualquier letra es posible de sostener el deseo mientras sea un decir del sujeto y no una comprensión del analista.

“A la pregunta: ¿qué es lo que desea la espiritual carnífera?, puede contestarse: caviar. Pero esa respuesta es desesperada, porque el caviar, es ella también la que no lo quiere.” (3) Esta respuesta desespera a Lacan, porque indica que en ese significante está concernido el deseo de un sujeto aunque no sea más que para no quererlo. Allí está la paradoja que nos sigue desesperando como analistas y analizantes, esa fugacidad del deseo que no nos permite atraparlo sin que se burle de nosotros y nos recuerde: *¿Me querías? Ahora que me tenés ya no sabés.* “*El deseo, nos dice un Lacan un poco más repuesto de su desesperación, es lo que se manifiesta en el intervalo que cava la demanda más acá de ella misma, en la medida en que el sujeto, al articular la cadena significativa, trae a la luz la carencia de ser con el llamado a recibir el complemento del Otro, si el Otro, lugar de la palabra, es también el lugar de esa*

carencia" (4). Esta definición contundente parece tranquilizarnos porque expone las dos funciones del Otro, como palabra que constituye un sujeto, y como falta que barra ese sujeto producido.

Sin embargo, al finalizar el escrito la feliz desesperación de Lacan retorna y lo hace escribir un elogio, no cualquiera, un elogio del deseo y de aquel que lo sostuvo más que nadie, Freud. El deseo no es una idea, no es una moral, es apenas el signo que nos orienta a los analistas para sostener una política en todo análisis y en toda institución de salud mental. Es un signo porque no alcanza a tener la consistencia del significante, y su carácter vago, fugaz nos da el placer de capturarlo en la letra y luego dejarlo partir con cierta tristeza.

Hombre de deseo, de un deseo al que siguió contra su voluntad por los caminos donde se refleja en el sentir, el dominar y el saber, pero del cual supo revelar, él solo, como un iniciado en los difuntos misterios, el significante impar: ese falo cuya recepción y cuyo don son para el neurótico igualmente imposibles, ya sea que sepa que el otro no lo tiene o bien que lo tiene, porque en los dos casos su deseo está en otra parte: es el de serlo, y es preciso que el hombre, masculino o femenino, acepte tenerlo y no tenerlo, a partir del descubrimiento de que no lo es.

Aquí se inscribe esa *Spaltung* última por donde el sujeto se articula al Logos...(5) .

Así concluye el elogio del deseo y su canción des-esperada. Sólo el ser espera algo, algo consistente, que garantice una demanda y un saber. Ahora bien, en el instante en que suspendemos el ser y nos posicionamos desde esa *Spaltung* freudiana, ya no esperamos nada porque lo tenemos todo, esa falta y ese goce inscriptos en cada encuentro con el deseo.

NOTAS

(1) Lacan, J: *Escritos 2*; "Dirección de la cura..."; Bs. As.: Siglo XXI; p. 602.

(2) Ídem, p. 603.

(3) Ídem, p. 606.

(4) Ídem, p. 607.

(5) Ídem, p. 622.

Traço unario e a abertura do real

Luiz Fernando Botto García

Neste artigo, buscarei desenvolver a ideia de traço a partir de uma perspectiva radical da relação entre simbólico e real: não há real que seja anterior ao simbólico. Para isso, deveremos percorrer os momentos em que Lacan desenvolve o conceito de traço no *Seminário IX*, de modo a apontar quais as novidades e as consequências que o conceito traz para a metapsicologia lacaniana.

A questão simbólica a respeito da necessidade de se pensar o traço unário surge da seguinte dificuldade, sinteticamente pontuada por Dunker:

A criança nasce imersa na linguagem, a estrutura precede o sujeito, o simbólico antecede o imaginário, no entanto a criança não nasce falando, ela deve se apossar da linguagem na mesma medida em que a linguagem dela se apossa e subordina. Mas como explicar esta intrusão do significante? (2003).

Não se trata de pensar uma perspectiva genética da subjetividade na criança, mas de buscar em termos lógicos as consequências do uso epistemológico do estruturalismo para a psicanálise a partir dos dois eixos do significante – busca que envolve não apenas a sincronia da imersão do sujeito na estrutura, mas também a diacronia e a condição temporal. Afinal, qual seria a relação entre a anterioridade do Outro e a introdução da cadeia significativa, enquanto inconsciente, no sujeito? Como se dá essa passagem do que Lacan chamara no *Seminário VI* de “sujeito inocente” para o sujeito do inconsciente, da repetição?

A estrutura da cadeia significativa a partir do momento em que ela realizou o apelo do Outro, ou seja, em que a enunciação, o processo da enunciação se superpõe, se distingue da fórmula do enunciado, exigindo como tal, alguma coisa que é justamente a posse do sujeito, posse do sujeito que era inicialmente inocente, mas que aqui – a nuance está aí, no entanto, é essencial – é inconsciente na articulação da fala a partir do momento em que a comutatividade do significante aí se torna uma dimensão essencial para a produção do significado (LACAN, 2002, p. 26).

Até o *Seminário IX*, não havia nada que desse conta deste movimento, que acabava por se limitar a uma pressuposição hipotética.

A ideia do traço tentará contornar esta dificuldade, ao propor algo que funcionará como fundamento do significante, e que, como tal, propiciará esse momento de apropriação, de tomada do sujeito em relação ao próprio significante. Lacan parte de um detalhe que ele mesmo encontrara num osso exposto numa coleção de objetos pré-históricos: uma série de pequenos bastões, organizados por grupos, entalhados nesse osso de mamífero, provavelmente marcando o número de animais abatidos na caça; exemplo que não difere, quanto ao seu propósito, das marcas que Sade fazia na cabeceira de seu leito, para cada um de seus orgasmos (LACAN, 2003, p. 60-61). Pois chega um momento em que se torna impossível para o caçador saber o que cada traço significa, qual a história, ou o animal abatido, restando apenas a marca de ser mais uma caça; assim como, para Sade, logo o traço se torna apenas a marca de um orgasmo, totalmente independente de com quem ele foi atingido, como, ou qual o nível de satisfação produzido. Ou seja: trata-se do momento em que, do objeto em questão (aqui, a caça e o orgasmo), resta apenas esse traço, totalmente desligado de questões qualitativas, marcando apenas a repetição do gesto, um a um. Assim, do traço, temos que se trata do que há “de mais destruído, de mais apagado de um objeto. Se é do objeto que o traço surge, é algo do objeto que o traço retém, justamente sua unicidade” (op. cit., p. 100-101). É o apagamento de toda marca qualitativa do traço que faz dele um suporte da diferença. Nada nele se distingue, exceto ser um traço, e quanto mais ele é parecido com as outras marcas que o rodeiam, mais ele se faz suporte da diferença: “mesmo a repetir o mesmo, o mesmo, ao ser repetido, se inscreve como distinto” (op. cit., p. 326), pois o traço é aquilo “que não pode se repetir senão sempre para ser um outro” (op. cit., p. 312). Desse modo, o que o traço produz é a introdução da diferença pura no real. Pois o real, tal qual na apropriação lacaniana de Koyré, é pleno e sem fissura, sendo função do simbólico inscrever a diferença, ao demarcar suas coordenadas significantes nisso que antes não tinha marcas. Ideia que faz do traço essa espécie de desbravador do simbólico junto ao real, localizando-o entre o signo (aquilo que representa alguma coisa para alguém) e o significante (que representa um sujeito para outro significante) (op. cit., p. 136). Sendo assim, o traço seria a marca simbólica no real que impossibilitaria a relação entre o sujeito e o signo (e aqui começa uma grande dificuldade de interpretação do texto), exatamente por apagar simbolicamente a relação do sujeito com a coisa. Tomando as pegadas do Sexta-Feira que Crusoe encontra em sua ilha, Lacan (op. cit.) dirá que uma pegada aparece como signo: representa uma coisa

para alguém, no caso, uma outra presença, que “indica algo que não está lá” (DUNKER, 2003); se essa pegada é apagada, mas mantém algo tal como uma rasura no solo, estaríamos lidando com o traço: “um rastro que é negado materialmente não é mais um rastro, mas torna-se um traço” (op. cit.); se não há mais sinal algum no local onde sabidamente havia algo, quando a marca é deliberadamente apagada, estamos no nível do significante: “em um terceiro tempo temos a negação do traço operada pela barra, aqui sim congruente com o recalçamento propriamente dito” (op. cit.). Em outros termos, o signo seria uma forma de relação do sujeito com a coisa; o traço seria o apagamento dessa relação com a coisa, mantendo apenas o traço como referência da unicidade da coisa; e o significante seria a prova da existência de um sujeito que produz, pela linguagem, o total apagamento da relação com a coisa. Seguindo essa ideia, Lacan afirma que “o neurótico não sabe, e não sem razão, que é enquanto sujeito que ele fomentou isso: que é ele, o sujeito que, ao apagar todos os traços da coisa, faz o significante” (2003, p. 194).

Definições que, nestes termos, são impossíveis de defender. Se é o sujeito quem apaga a coisa e, nessa operação, faz o significante, poderíamos pensar que, um dia, o sujeito teve acesso à coisa, antes de ter acesso à linguagem. Como se estivesse em questão uma impossibilidade de que o caçador pudesse ter relação com a caça, ou que Sade tomasse cada marca como aquilo que de fato ela representou, por uma simples questão de quantidade: um dia a marca disse da coisa, mas a quantidade de marcas agora impossibilita essa relação. Ideia que fica ainda mais problemática quando esta coisa ganha letra maiúscula: em mais uma das versões lacanianas do *Wo Es war, soll Ich werden*, ele afirma que “onde estava a Coisa, o eu deve advir”, já que a Coisa fora apagada pelo traço (op. cit., p. 226). Ora, em Lacan não há ser sem significante, não há Coisa a não ser nos furos do simbólico. Para sermos fieis ao próprio lacanismo, trata-se de pensar que não é que o traço apaga a Coisa, mas que, porém, ele o faz enquanto apagada. De fato, o traço é a marca no real que impossibilita a relação do sujeito com a coisa, mas não por apagar essa relação, e sim porque ele a funda enquanto impossível (1):

Não basta supor que o traço não remete à coisa apenas por alguma dificuldade de estabelecer uma referência, pois do ponto de vista simbólico isso poderia ser contingente. Sob pena de nostalgicamente se preservar a coisa na forma da sua inacessibilidade, a diferença pura não deve ser tomada como um negativo do idêntico, mas como positivamente consubstancial ao traço (BAIRRÃO, 2003, p. 234).

O que limita o uso dos exemplos a uma mera ilustração do sentido do traço, e não a uma gênese fenomenológica da experiência dessa fundação da diferença.

Isso porque o traço não é apenas a demarcação da diferença no real, mas é a diferença enquanto tal, diferença pura: “quanto mais a diversidade das semelhanças se apaga, quanto mais ele suporta, mais um-carna [*un-carne*] – direi se vocês me passam esta palavra – a diferença como tal” (LACAN, 2003, p. 150-151). Ideia que coloca o significante mais perto da definição de ser a diferença em sua radicalidade do que ser o que os outros significantes da estrutura não são: “o significante é diferença entre diferenças, que só se definem como tais por definirem entre si o campo estrutural de suas relações” (SALES, 2008, p. 208). Ou seja, subverte-se a ideia levistraussiana de que o significante é diferença porque localizado na estrutura, já que, aqui, é porque o significante diz da diferença fundamental do traço que ele é o elemento de estrutura. É nesse sentido que podemos pensar a maneira lacaniana de negar a identidade formal $A=A$. Não se trata de dizer que o primeiro A não é igual ao segundo pois o primeiro diria de uma particularidade, e o segundo de uma característica geral que percorreria todos os A's, tal como numa relação entre espécie e gênero. Em Lacan, A não é igual a A porque todo significante, a partir do traço, é, em si mesmo, diferença. Todo traço é sempre único, singular, um, que não é o Um que totaliza, mas o um, que é um da pura diferença, “que pressupõe a subsistência, ao lado dele, de $1 + 1 + 1...$ [um, mais um, e ainda um], o mais estando ali apenas para manter a subsistência radical dessa diferença” (LACAN, 2003, p. 176). Daí ser esta a função do traço unário,

Enquanto ela faz aparecer a gênese da diferença numa operação que se pode dizer situar-se na linha de uma simplificação sempre crescente, que está num propósito que é o que leva à linha de bastões, isto é, à repetição do aparentemente idêntico, que é criado, destacado, o que chamo não de símbolo, mas de entrada no real como significante inscrito – e é isso o que quer dizer o termo primazia da escrita, a entrada no real é a forma desse traço repetido pelo caçador primitivo, da diferença absoluta enquanto ela está ali (op. cit., p. 170).

“Inscrição no real”, “primazia da escrita”, pois o traço tem materialidade diversa da imagem acústica do significante: enquanto significante inscrito no real, é letra, suporte do significante (op. cit., p. 59) (2). Ou

seja, o traço pode ser localizado entre o simbólico e o real, exatamente porque é “operação simbólica como separação e abertura do real” (SALES, 2008, p. 211), já que, enquanto diferença pura, abre o real ao produzir nisso, que antes era pleno e sem fissura, a possibilidade da diferença.

Quanto à dimensão diacrônica do significante, o conceito de traço permite pensarmos em duas frentes, da apresentação do significante na fala e da maneira como o sujeito se engancha na cadeia e realiza a passagem que definimos antes, nos termos do *Seminário VI*, do sujeito inocente ao sujeito do inconsciente. Da primeira, temos que o significante, em sua encarnação corporal, se apresenta como descontínuo pela fala: a interrupção no sucessivo o estrutura (LACAN, 2003, p. 325). O traço permite a Lacan enlaçar a descontinuidade com a diferença, trazendo a diferença para o campo diacrônico. Quanto à outra questão, o conceito de traço vem responder ao problema levantado por Safouan no que diz respeito ao narcisismo e à relação do sujeito com a alteridade. Pois, com o traço, Lacan encontra uma forma de enquadrar definitivamente o estágio do espelho no regime do simbólico: se desde o primeiro seminário não se tratava mais da criança com o espelho, mas de uma relação ternária da criança com o espelho e algo do Outro que sustentava a identificação imaginária, faltava à teoria concretude quanto a essa relação com o Outro, que agora ganha a forma de identificação simbólica com o traço unário desse Outro.

Lacan vai buscar essa ideia numa passagem bastante breve de Freud, quando discute os tipos de identificação em *Psicologia de massas e análise do eu*. Pensando na histeria como modelo, Freud nos descreve duas articulações do mecanismo da identificação: uma total, que trata da identificação ao desejo do Outro, e outra parcial, a partir de um *einzigster Zug*, um traço único, ou unário. A manobra de Lacan é falar do primeiro através do segundo. Usando Dora como exemplo, sua tosse é pensada como o traço que a identifica com algo do pai, já que a tosse a coloca dentro da lógica oral em que consistia a relação desse pai impotente com a Sra. K: “em vez de sustentar uma escolha amorosa ela retoma aquilo que a liga ao pai pela via deste traço ‘a tosse’ que o representa” (DUNKER, 2003). Ao fazê-lo, Dora se coloca como aquela que faz consistir o Outro, pagando com a sua pessoa a sustentação do desejo do Outro paterno. Lacan retroage a identificação via traço unário até o momento fundamental de constituição do sujeito na linguagem. É esse tipo de identificação que sustenta a relação da criança com a imagem, ao assumir o lugar do ideal de eu que organiza o eu-ideal:

Não é outra coisa senão o fato de que é a partir de uma pequena diferença – e dizer pequena diferença não quer dizer senão essa diferença absoluta de que lhes falo, essa diferença destacada de toda comparação possível – é a partir dessa pequena diferença, enquanto é a mesma coisa que o grande I, o Ideal do eu, que se pode acomodar todo o propósito narcísico (LACAN, 2003, p. 171)

O que o esquema óptico já nos dizia era que a posição do olhar do Outro é quem assegurava à criança a identificação com a imagem especular. A novidade aqui passa por afirmar que essa presença do olhar do Outro dá à criança a constituição do ideal do eu, ao introjetar esse lugar do olhar na forma de um traço unário:

Este ponto, grande I, do traço único, este signo do assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar e se regula na continuação do jogo do espelho. Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação com o Outro para que este pequeno signo, este *einzigster Zug*, esteja à sua disposição (LACAN, 2010, p. 434).

Podemos ver que se trata de uma citação do *Seminário VIII*, e não do *IX*, por tomar o traço por signo, e não por letra. De qualquer forma, fazendo a devida correção, a ideia é clara: o lugar do olhar do Outro é esse termo simbólico primordial que aparece ao infans enquanto um traço com que ele se identifica (ou não, no caso da psicose), e que propicia, via estruturação simbólica, a maneira com a qual ele irá se relacionar narcisicamente com a sua imagem especular, enquanto eu-ideal.

Assim, foi através de uma noção não ingênua da relação entre simbólico e real que pudemos tirar do conceito de traço consequências que consideramos mais interessantes do que a ideia de que o traço é o que apaga a coisa com a qual o sujeito se relacionava através do signo. Desse modo, pudemos ser mais rigorosos no que diz respeito às consequências que o conceito de traço traz para a noção presente desde o texto sobre o estágio do espelho, a respeito do ideal de eu, e que agora, a partir do Seminário IX, aparece de forma mais embasada logicamente.

NOTAS:

1. Boa parte dos comentadores não atenta a isso, e apenas repete a ideia de que “o traço apaga a coisa”, tal qual vemos com Rinaldi, que afirma que “se o traço apaga a Coisa (*das Ding*), dela restando apenas rastros, a passagem ao significante se dá a partir dos diversos apagamentos” (2008, p. 61).
2. “Aqui há uma revolução silenciosa de grandes implicações cínicas: estrutura da escrita e estrutura da linguagem não são a mesma coisa. Fica então justificada teoricamente, uma antiga metáfora empregada por Lacan para definir a própria clínica psicanalítica: um exercício de escuta sim, mas também um exercício de leitura” (DUNKER, 2003).

BIBLIOGRAFIA:

- BAIRRÃO, J. M. **O impossível sujeito**: implicações da irredutibilidade do inconsciente, v. 1. São Paulo: Editora Rosari, 2003.
- DUNKER, C. I. L. **A importância da topologia na clínica da histeria**: o problema da identificação. In: *Revista de psiconanálisis y cultura*, nº18, 2003. Disponível em: <<http://www.acheronta.org/acheronta18/dunker.htm>>.
- LACAN, J. **O seminário, livro 6**: o desejo e sua interpretação. Porto Alegre: Associação psicanalítica de Porto Alegre (circulação interna), 2002. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/64015482/O-Seminario-livro-6-O-desejo-e-sua-interpretacao>>.
- _____. **O seminário, livro 8**: a transferência. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- _____. **O seminário, livro 9**: a identificação. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2003.
- RINALDI, D. **O traço como marca do sujeito**. In: Estudos de psicanálise, nº 31, 2008.
- SALES, L. S. **Determinação versus subjetividade**: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana. Tese (Doutorado). São Carlos: UFSCar, 2008.

La ética perversa y su relación con la vertiente sádica del superyó

Natalia E. Talavera Baby

El lado oscuro del superyó

En principio, es posible distinguir dos vertientes en la configuración del superyó. Una vertiente que, por medio de la interdicción, *"indica la separación respecto de aquel primer objeto de satisfacción"*, es decir la madre y posibilita *"la constitución del sujeto como deseante"* (Laznik, 2013: 71); otra vertiente que, en la medida en que se relaciona con la pulsión de muerte, entreteje sus aristas con la crueldad y el castigo, confrontando al sujeto con la culpa y el sufrimiento que de ella se desprende.

En lo que respecta a la segunda vertiente, que es la que aquí analizamos, Freud se pregunta por las razones que hacen del gusto humano por la agresión algo inofensivo para la convivencia social. Recordemos que en su obra titulada *Más allá del principio de placer*, publicada en 1920, Freud destaca un componente sádico en la pulsión sexual, que puede controlar, a manera de una perversión, la sexualidad de la persona. Es este sadismo de la pulsión de muerte el que es lanzado, bajo la influencia de la libido narcisista, a los objetos de la realidad exterior. Como respuesta, propone la introyección de esa agresión, que supone el regreso al punto de partida, que es el propio yo. Ya interiorizada, una parte del yo, que Freud nombra como superyó, recoge esa agresividad y *"como "conciencia moral", está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él"* (Freud, 1929: 119) (1). A raíz de este movimiento, tendrá lugar una tensión en la relación que se establece entre el superyó, que ha devenido severo en sus exigencias, y el yo, que se ha vuelto masoquista y se encuentra sometido a ellas. Esta tensión será denominada por Freud como *"conciencia de culpa"* (Freud, 1929: 119) o *"sentimiento de culpa"* (Freud, 1923: 38), y su exteriorización adquirirá la forma de una necesidad de castigo. Así, la culpabilidad se convertirá en una estrategia cultural para despojar al individuo de sus intenciones agresivas contra el prójimo.

Además de lo anterior, la eficacia del superyó para asfixiar el gusto agresivo del individuo radica en una de sus particularidades esenciales: una vigilancia continua que hace de él una instancia onnisapiente. El superyó se arroga la tarea de funcionar como una conciencia moral, representación de los deberes, que desempeña un papel regulador y está encargada de *"vigilar y enjuiciar las acciones y los propósitos del yo; ejerce una actividad censora"* (Freud, 1929: 132). La dureza del superyó, que se manifiesta en el sentimiento de culpa, implica la percepción por parte del yo de ser vigilado y de la rivalidad que se presenta entre sus aspiraciones y lo que el superyó le demanda. Más que un educador de los ideales de la cultura, el superyó se realiza como un acusador (Cfr. Gallo, 1995: 283). Se trata de un saber inconsciente y sádico que puede homologarse a la figura del juez implacable que con mano dura juzga al yo, valiéndose de una culpa que se apodera de la agresividad que, en principio, cada individuo se permitiría ejercer contra su semejante. El superyó juzga a partir de un saber que no requiere hechos para mantener una verdad de culpabilidad sobre el yo. Es suficiente la generación de una idea, de un pensamiento que jamás deviene una palabra dicha, de una simple intención o incluso alguna omisión para que el superyó eche a andar su condena. Su onnisapientia se origina en el hecho de la inexistencia de una diferenciación entre la agresión que se realiza en otro y la pura intención; se origina en tanto el superyó se desempeña como una *"autoridad inconsciente que siempre estará enterada de la tentación del yo de ejecutar lo malo que promueve cosas agradables"* (Gallo, 1995: 288).

Siendo una instancia psíquica que posee un saber, si no total, casi absoluto sobre el sujeto de la responsabilidad, el superyó se constituye como una estructura que inconscientemente es transmitida por medio del lenguaje. De este lenguaje se deriva una ley que no hace referencia únicamente al bienestar de la colectividad, sino que también transmite un goce particular *"que en tanto objeto privilegiado de la pulsión agresiva camuflada en lo social, estaría en el fundamento de la función de autocastigo"* (Gallo, 1995: 279). En su funcionamiento como una conciencia moral que vigila incansablemente los movimientos y las intenciones del yo, el superyó, en su relación con la pulsión de destrucción, se articula con el castigo y lo que anteriormente se mencionó como el sentimiento de culpa.

Freud señala que la conciencia de culpa es la angustia que se experimenta ante la pérdida de amor de las figuras que representan la autoridad. Por esta razón, el sujeto trata de acatar los mandatos sociales que se

le imponen, ya que en un principio, su sobrevivencia biológica, y posteriormente su sobrevivencia social, dependen del amor de un Otro encargado de sus cuidados. En consecuencia, hay una *“renuncia del sujeto a la satisfacción pulsional: se produce la cesión de cierta cuota de goce”* (Laznik, 2013: 71). Se pierde con ello *“cierta dimensión autoerótica del cuerpo, imposibilidad de “ser uno con el propio cuerpo”* (Laznik, 2013: 72). Pero cuando la autoridad es interiorizada y el superyó se instaura, si antes era posible esconder alguna acción reprobatoria, ahora nada puede ocultarse de la mirada superyóica. Esta instancia onnisapiente se torna más severa y con mayor desconfianza que las figuras de autoridad originales, y lo hace con mayor ímpetu en tanto el individuo intenta ser más virtuoso aún *“de suerte que en definitiva justamente aquellos que se han acercado más a la santidad son los que más acerbamente se reprochan su condición pecaminosa”* (Freud, 1929: 121 y 123). Un ejemplo claro de ello puede ilustrarse con la compulsión en la neurosis obsesiva: por más veces que el individuo lave sus manos el sentimiento de la inmundicia se apodera de sus pensamientos; o por más que sus producciones intelectuales o artísticas merezcan el reconocimiento de algo que se acerca a la perfección, permanece la sensación de una insatisfacción y la necesidad de mejorar su obra hasta el grado de lo imposible.

Frente a ello, la angustia ante el superyó fuerza al individuo a aplicarse un autocastigo. No obstante, a pesar de ello, el sentimiento de culpa sobrevendrá invariablemente, dado que la renuncia pulsional deja de ser suficiente en la medida en que aún persiste el deseo y éste no puede esconderse ante el superyó. Se advierte que el sujeto se enfrenta a un mandato imposible de cumplir. Este registro, como señala Laznik (2013: 72) *“instituye un Otro sin límites, difícil de localizar, al modo de una presencia absoluta y amenazante”*.

Aunado a lo que se ha dicho anteriormente, el sentimiento de culpa es definido por Freud como la expresión de un conflicto dado por la ambivalencia que se desprende de la permanente lucha entre las fuerzas de Tánatos y Eros. Dicho conflicto tiene lugar cada vez que un individuo se enfrenta ante la tarea de la convivencia con otro ser humano. Su raíz se encuentra en el acto criminal del asesinato del padre primordial, por lo que puede decirse que la culpa es estructural y fundadora de la cultura (Cfr. Freud, 1929: 128-132). En términos de Gallo (1995: 285), *“la culpabilidad es el precio que se paga por quedar inscrito en lo simbólico del lenguaje y en la ley del padre muerto”*. En este sentido, el superyó se constituye como el soporte simbólico que sostiene la deuda y ésta, a su vez, se manifiesta como una culpa que no deja de inscribirse en la interacción del superyó con el yo. Con lo anterior, es posible decir que el superyó se articula con la angustia y el Otro (Cfr. Laznik, 2013: 73), pero también una de sus vertientes se entrelaza con la pulsión de destrucción y el castigo. En el urdir de estos conceptos es donde podemos encontrar una relación con la ética del sujeto perverso.

La ética perversa

La estructura perversa se caracteriza fundamentalmente por un rechazo de la “falta en ser”, lo cual implica un modo de funcionamiento distinto, respecto a la neurosis, de las operaciones de la separación y el desamparo. Estas dos operaciones implican que el sujeto no es causa de sí. Su surgimiento depende del Otro en la medida en que es nombrado por él (nombre propio). Se trata de un significante que *“sostiene la posibilidad de la producción del sujeto”*, es un significante *“como falta, como discontinuidad”* que permite la existencia del sujeto *“más allá del Otro”*. Esta nominación introduce, ante todo, al sujeto en la dimensión simbólica del deseo y por lo tanto en un punto de imposibilidad: *“saber quién es para el deseo del Otro”* (Laznik, et. al., 2009). Esta imposibilidad, que es inherente a todo ser hablante, es lo que Lacan denomina “Falta en ser” (Cfr. Lacan, 1962: 820-22). Y es justamente lo que el perverso rechaza en la medida en que se asume como el falo que colma el deseo de la madre. Aunado a esto, la angustia es un elemento que juega un papel imprescindible en la estructura perversa. Particularmente en el deseo sádico (2), lo que el perverso busca obtener en su relación con un *partenaire* es una división. Encarnando el “objeto a” de la voz, el sádico se ofrece como aquel que colma la falta en el Otro, obturando la hiancia que lo define como sujeto. A raíz de ello, surge la angustia. Lacan señala que ésta no es sin objeto (Lacan, 1962-3). Entonces, el sádico apunta a introducir una disociación en el otro a través de la imposición de lo intolerable. Busca aquél límite en el que la división y el sufrimiento se unen en la materialidad del cuerpo. Pero en la estructura perversa *“no es tanto el sufrimiento del otro lo que es buscado en la intención sádica, como su angustia”* (Lacan, 1962-3). El sádico busca hacer vibrar la existencia esencial del otro como sujeto que se fundamenta justamente en su relación con la angustia. He aquí una primera convergencia entre el superyó en su vertiente sádica y la posición perversa del sujeto. Así como el segundo busca plasmar en el rostro de su *partenaire* los signos de una esquizia, el superyó hace al yo angustiarse mediante el sentimiento de culpa. La siguiente referencia a Freud aclara aún más esta afirmación: *“el sentimiento de culpa no es en el*

fondo sino una variedad tópica de la angustia, y que en sus fases más tardías coincide enteramente con la angustia frente al superyó" (Freud, 1929: 131).

En la perversión, la ética implica la responsabilidad de gozar haciendo cumplir con ello la ley de la naturaleza, el gran Otro sadiano. Lo esencial en la práctica del perverso es hacer gozar al Otro y participar él mismo de ese goce. Hay un pleno repudio por todo aquello que niegue o rechace el goce, pues éste es impuesto como un modelo a seguir. Desde esta perspectiva, de lo que se trata en la perversión es de una moral inversa que promulga un deber desviado de la virtud y del amor al prójimo. Se trata de una ética particular que *"consiste en obedecer únicamente a la pasión de la crueldad. Ésta es elevada a la dignidad de principio que debe regir la relación con el otro"* (Gallo, 1995: 299). Tomando como paradigma a Sade, el perverso se posiciona en contra de toda responsabilidad moral y de todo deber social. La única responsabilidad que presenta ante el Otro de la ley es la de hacer gozar a todo aquel que se involucre en la escena, sin importar los medios que se usen para tal fin y siguiendo únicamente las motivaciones del capricho. En consecuencia, se construye una ética sostenida por la inmoralidad y el exceso, que se opone a la ética de la virtud y del bien kantianas, y en la cual *"el goce es convertido en principio de la acción"* (Gallo, 1995: 295).

Este principio es un principio universal de goce que incluye al *partenaire* del perverso. Es decir, el otro, en la medida en que participa del pacto perverso dentro de la escena, tiene la responsabilidad de ser el Otro que devuelve recíprocamente el goce cruel que se le ofrece. En este sentido, el código perverso aplica un castigo a la negativa o al rechazo a gozar que manifieste cualquier sujeto implicado en el contrato (Cfr. Gallo, 1995: 296). Hay, pues, una segunda consonancia entre la severidad del superyó y la ética perversa, a saber, el aspecto castigador. Mientras el primero busca carcomer, con la culpabilidad, el alma de quien se entrega a prácticas virtuosas, el segundo sanciona con crueldad al que decide negarse a los placeres que impone el principio ético del goce (3).

El perverso, en tanto obedece a un principio pasional, se asume como aquel que sabe todo acerca del goce. No debe vacilar en su ejecución, sino actuar conforme el saber que obtiene de su fantasma. Es él y nadie más el único conocedor de sus secretos y, por lo tanto, su agente más eficaz. Al igual que con el superyó, en el perverso se manifiesta una omnisapiencia que lo conduce en las cuestiones que conciernen a la satisfacción pulsional en su dimensión destructiva. Ambos, perverso y superyó, en su saber absoluto aplican una vigilancia que vela por el cumplimiento de los principios de la naturaleza.

Si en la neurosis el sadismo superyóico se manifiesta ante un quehacer que obedece a las normas sociales y los deberes que favorecen la convivencia humana; si, en consonancia con ello, el perverso sadiano se propone imponer su crueldad a todo aquel que opte por recorrer los caminos de la rectitud y del bien, cabe cerrar el presente trabajo con algunas preguntas: ¿Cuál sería el modo de funcionamiento del superyó en la estructura perversa? ¿Cómo se podría pensar una clínica de la perversión a partir de esta perspectiva? ¿Qué lugar tendría esta vertiente superyóica en una sociedad cuyos valores se acercan cada vez más a una ética perversa de goce?

Notas a pie de página

(1) Como señala Gallo (1995), cabe suponer que el superyó es una forma psicológica que ha adoptado la pulsión de muerte.

(2) En esta ocasión se omitirá mencionar otras modalidades de perversión: masoquismo, exhibicionismo, voyerismo y fetichismo.

(3) El ejemplo más paradigmático es la novela de *Justine*, escrita por el Marqués de Sade.

Referencias bibliográficas

- Freud, S. (1905). "Tres ensayos de teoría sexual", cap. II (p. 4, 6 y 7) en *Obras Completas*, vol. VII, 164-166, 168-176 y 179-188, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986.
- Freud, S. (1920). "Más allá del principio del placer", cap. II, IV, V y VI, en *Obras Completas*, vol. XVIII, 14-17, 24-33, 34-36, 48-53 y 59 (n.27), Bs. As., Amorrortu Editores, 1986.
- Freud, S. (1923). "El yo y el ello", cap. III, en *Obras Completas*, vol. XIX, 30, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986.
- Freud, S. (1924). "El problema económico del masoquismo", en *Obras Completas*, vol. XIX, 168-171 y 174-175, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986.

- Freud, S. (1929). "El malestar en la cultura", cap. VII y VIII, en *Obras Completas*, vol. XXI, 119-129, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986.
- Gallo, H. (1995). *El sujeto criminal. Una aproximación psicoanalítica al crimen como objeto social*. Universidad de Antioquía.
- Lacan, J. (1962). "Posición del inconciente", en *Escritos II*, págs. 818-829, Bs. As., Siglo XXI Editores, 1984.
- Lacan, J. (1962-3). *Seminario X: La angustia*, cap. I, cap. VIII, cap. IX, 11, 88-93, 122-126, 135-142, Bs. As., Edit. Paidós, 2006.
- Laznik, D. (2003) "Configuraciones de la transferencia: masoquismo y separación", en *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 67-76, Bs. As., Fac. de Psicología (UBA).
- Laznik, D. (2007). "La delimitación de la experiencia analítica y las figuras de lo 'no analizable'", en *Memorias XIV*, vol. III págs. 165-167, Facultad de Psicología (U.B.A.), Buenos Aires.
- Laznik, D. y Lubián, E. (2009). "Separación y desamparo", en *Memorias de las XVI Jornadas de Investigaciones*, vol. XVI, 189-190, Bs. As., Fac. de Psicología (UBA).
- Laznik, D. (2013). "Configuraciones clínicas del superyó en la segunda tópica freudiana", en *Anuario*, vol. XX, Bs. As., Fac. de Psicología (UBA). En prensa.

La locura o los nombres de Dios

Esteban Espejo

El Génesis

El Génesis no relata más que la creación –de la nada, en efecto– ¿de qué?: nada más que de significantes. (1)

“En un comienzo fue el Verbo”... ¿y en qué momento recibimos su diseminación, cuando Uno y Todo estallaron en la multiplicidad? En el mito de Babel Dios abolió el único lenguaje capaz de arañar la gloria y desparramó las lenguas sembrando el desconcierto. Aunque en la cronología cristiana este mito haya acontecido luego de la creación del mundo, el relato no pierde su potencia; pensar el tiempo genealógicamente implica buscar principios no cronológicos, y en este sentido, el Verbo acontece una vez que la multiplicidad del lenguaje humano puede significarlo como tal. En términos lacanianos, ¿podríamos formular un S1 sin suponer un S2, significando ese inicio de la letra? Esta formulación sería un ultraje para gran parte de la tradición cristiana que considera dos ámbitos ontológica y cognoscitivamente distintos: el trascendente (Unidad, infinito, eterno, supremo bien) y el immanente, sujeto a los caprichos de la diversidad, el cambio y la finitud.

Todo mito del Uno se encuentra con una ramificación inexorable, por eso no podemos suponer un solo registro de Dios –y esto concediendo que haya Dios y no dioses. ¿Es posible pensar Un-padre sin hacer intervenir el delirio o el retorno de lo real (2)? Al final de su enseñanza, Lacan se sigue sorprendiendo: “Y eso es lo extraño, lo fascinante, cabe decirlo: esta exigencia de lo Uno, como ya ha podido hacérselo prever extrañamente el *Parménides*, sale del Otro. Allí donde está el ser, es exigencia de infinitud.” (3) Si hay Otro, no puede haber Uno, porque la alteridad fundamental siempre exige Otra palabra, Otro deseo, Otro goce (4). Por eso la tentativa de Parménides fracasó para la filosofía griega –desde Heráclito con el Logos de lo múltiple, los sofistas con los ardidés de la palabra, hasta Platón con el presupuesto de diversas ideas y, por otra parte, de indeterminados objetos del mundo sensible–, nadie podía admitir la posibilidad de que el ser y la existencia pudieran confundirse con el Uno: por más sombras que fueran, las cosas y las criaturas del mundo lo niegan una y otra vez. Lo que vale para la pregunta del sentido del ser, también vale para el ser sexual: la imposibilidad de establecer “el Uno de la relación *proporción sexual*.” (5)

Así como Lacan desarrolló diversas versiones del padre, vamos a ensayar diferentes versiones divinas que van sucediéndose en el relato de un paciente. No pretendemos trabajar la génesis y orientación del tratamiento, sino recortar algunos momentos en que el paciente (Lucas) expresa distintos registros de Dios. Y todo discurso, como insistió Foucault y luego desarrollaremos a partir del paciente, implica una práctica, que al mismo tiempo puede trastocar ese discurso y transformarlo en otro, y a veces, quizás, empujarlo a ese extremo en que toda palabra queda abolida. Tal vez haya un discurso de Dios hecho de silencio, o la terrible premonición de su muerte, pero será discurso.

Como las diferentes subjetividades de nuestra historia occidental, el paciente atraviesa diferentes pasajes de la historia del cristianismo, desde San Agustín, pasando por los fundamentos escolásticos, luego por el extravío en el magma divino y finalmente a la pregunta por la muerte de Dios. Ni siquiera los ateos mantenemos la misma relación con Dios durante nuestra vida, más aún los “creyentes”: tener diferentes versiones de Dios implica la posibilidad de cambiar de posición respecto de Él, así como para la lectura de los cuatro discursos que plantea Lacan es imprescindible suponer los posibles “cuartos de vuelta” para rotar de discurso. De otro modo, condenamos a cada subjetividad y a cada época a ser siempre la misma. Y la historia nos demuestra lo contrario: el hambre de subversión que puede transformar los discursos y prácticas vigentes en un horizonte no determinado por ninguna dialéctica. ¿No fue ésta la furiosa apuesta de Nietzsche: un devenir no predeterminado por ninguna sustancia y ningún idealismo?

Ensayar versiones equivale a constituir sentidos que no siempre se corresponden con la presunta objetividad de los textos comúnmente admitida; esta aclaración es fútil, pero la hacemos para recordar hasta qué punto los casos clínicos constituyen también un relato, una ficción. Esperemos que esta ficción sea “útil” (como lo exigía Nietzsche), que estén al servicio de la vida y no al problema de nuestra modernidad tardía: el nihilismo.

Los evangelios según Lucas

Demencia:/ el camino más alto y más desierto./ (...) ¿A quién llamar?/ ¿A quién llamar desde el camino/ tan alto y tan desierto? (6)

Jacobo Fijman

El término “evangelio”, además de designar la “Historia de la vida, doctrina y milagros de Jesucristo”, admite otra acepción: “Verdad indiscutible” (7). Desde la perspectiva de nuestra modernidad tardía, no parece haber verdades que tengan la categoría de “indiscutibles”, por más cánones religiosos en las que se justifiquen. Esto no implica que debamos renunciar a la verdad, de hecho, en todo discurso hay una verdad en juego, por la que se apuesta muchas veces la vida. La potencia de los 4 evangelios admitidos por la Iglesia Católica no perdió del todo su eficacia, sin embargo, en el último siglo —más que en otras épocas— se previeron otro puñado de relatos sobre Jesucristo que son considerados apócrifos y que también conllevan una verdad para apostar. La Otra historia también habla, de hecho, son los restos que hablan para configurar una realidad, así como a veces son las excepciones las que fundan la ley. Al igual que Bataille en *La parte maldita* formula una genealogía de la economía basada en el gasto y no en la producción, Lacan rescata la función del resto: “El resto siempre es, en el destino humano, fecundo”(8).

Si hay versiones del Padre es por la multiplicidad de los registros que plantea Lacan; si hay versiones de Cristo, y por ende, de Dios, es por la misma multiplicidad: los Evangelios “son textos que sólo se pueden apurar a la luz de las categorías [de] (...) lo simbólico, lo imaginario y lo real” (9) . En este sentido, si los Evangelios son el “mejor modo de poner en juego la dimensión de la verdad” (10), podríamos concluir que ésta tiene una relación con los 3 registros. Y si el lugar de la verdad está próximo al saber, podemos captar hasta qué punto el saber además de tener ese soporte simbólico (S2) con sus efectos de significación imaginarios, tiene relación con el goce (11). Es necesario insistir una y otra vez que cada versión de Dios conlleva determinado goce para el sujeto, a lo que volveremos en las diversas relaciones con Dios a las que alude el paciente.

Cada evangelio —en tanto distintas versiones de lo sagrado— tiene una relación con la creencia, a menos que el goce implicado en él no deje ninguna abertura para la formulación de un discurso. En el Seminario 3 Lacan sostuvo que a los psicóticos la respuesta les llega antes que la pregunta (12), aludiendo al retorno de lo real y a la forclusión del Nombre del Padre como mecanismos constitutivos de dicha estructura. En toda creencia está implícito algún atisbo de pregunta, por más embarrada que esté para que el sujeto pueda pensar desde una falta. En este sentido, nos encontramos con el gran problema clínico para trabajar y pensar la psicosis: ¿hasta qué punto las afirmaciones taxativas de Lacan a la altura del Seminario 3 nos sirven para considerar un tratamiento con la psicosis? ¿No es necesario reflexionar una y otra vez en cada caso acerca de los límites del estructuralismo que según la lectura que los analistas hagamos, podemos caer en un determinismo de la subjetividad o unos límites necesarios para considerar la orientación del tratamiento? Este problema clínico con que nos encontramos para pensar el tratamiento de Lucas es un problema análogo que tratamos de ensayar acerca de las distintas versiones de lo sagrado.

Podríamos determinar el caso de Lucas como paradigmático de una estructura esquizofrénica con signos paranoides: hay certeza, alucinaciones de diversos tipos, referencias sobre un goce no regulado por la significación fálica, pasajes al acto de auto y hétero agresión, delirios fragmentarios, articulación del habla que prescinde de “una carretera principal” que articule significantes y significados, pausas imprevistas del discurso, y todo un arsenal semiótico de la psiquiatría clásica. Si seguimos cierto estructuralismo podríamos concluir que el goce del paciente siempre será absoluto y que el Otro siempre tendrá una presencia real y no el lugar de mediación entre él y sus semejantes y los objetos del mundo. Pero a veces Lucas expresa otra cosa, con todas las dificultades que tiene cuando las construcciones imaginarias ya no le sirven para resistir esa irrupción de un goce mortífero, desanudado de una articulación simbólica. La certeza parece ser la contracara de la creencia. ¿Hay creencia en la psicosis? O más bien, ¿Lucas puede ser un creyente, suponiendo que todo creyente está de algún modo castrado, porque hubo alguna pregunta sobre lo sagrado a la que no puede responderse sin tambalear —el gesto de Kierkegaard en este sentido es admirable— y que sigue sosteniendo la pregunta en esa creencia?

Nietzsche denunció a los filósofos en su enunciación insospechada: el problema no era que “creyeran” en sus sistemas y metafísicas, sino que no lo confesaran. En cada “verdad indiscutible” (definición de

“evangelio”) Nietzsche encontraba el “impulso a la verdad”, una creencia; de este modo, la verdad se reduce a

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (13)

¿Pero no habría verdades vitales cuya fuerza sensible mantienen su valor simbólico? Años más tarde, Nietzsche busca en esta dirección para no quedar como su maestro Schopenhauer en una zona de nihilismo y pesimismo. Por eso no todas las creencias son lo mismo, porque la verdad en juego cambia de acuerdo a la ligazón con las fuerzas vitales y la voluntad afirmativa y creadora.

Jean Pouillon, en su texto “¿Ustedes creen?”, nos alerta en esta dirección: no se trata de denunciar en la creencia ese impulso a la verdad y a cierta certeza en relación con el saber, sino a poder mantener la creencia en suspenso y sostenerla en la duda: “Enunciar una creencia es, pues, saber que la propia creencia no puede ser la única en su especie. No se trata de una simple cuestión de hecho, sino de algo inherente a la naturaleza de toda enunciación. La enunciación particulariza y en consecuencia, la duda es tanto su compañera como su enemiga.” (14) Nos fuerza a pensar en la enunciación de aquél que afirma en su enunciado: “yo creo”. A partir del grafo del deseo podríamos ubicar en el piso superior “yo dudo”: ésta es la estructura en la que se sostiene la creencia. En este texto Pouillon no se propone simplemente criticar la creencia de los religiosos, sino señalar las analogías con los ateos y escépticos: toda relación que tengamos con la creencia va a estar atravesada por la duda y viceversa: “La diferencia es que el creyente no quiere saber que duda – mientras que el no-creyente, quizá, que se opone a él con toda su energía, quiere ignorar que cree otra cosa – mientras que el escéptico sabe que nunca terminará de dudar, porque no deja de sacar a luz creencias en todo discurso, incluido el suyo.” (15)

Lacan piensa en esta dirección cuando en el Seminario 11 señala el fundamento de la creencia y lo separa del mecanismo de la paranoia del fenómeno de *Unglauben* que podríamos traducir como no-creencia o descreencia; Lacan lo aclara: “No el *no creer*, sino la ausencia de uno de los términos de la creencia, el término donde se designa la división del sujeto. En efecto, si no hay creencia que sea plena y entera es porque no hay creencia que no suponga en su raíz que la dimensión última que tiene que revelar es estrictamente correlativa al momento en que su sentido va a desvanecerse” (16). Si la creencia es plena, como ocurre en la paranoia, no es creencia, sino algo parecido a la certeza; toda creencia tiene el riesgo de que su sentido puede desvanecerse en cualquier momento –como tan bien lo intuyeron Pascal, Kierkegaard y Chestov, son apuestas sin garantías, pero es preciso apostar en la insensatez: ¿no es éste el sujeto del deseo, cuya fe lo aproxima al extravío y a la caída sin las cuales se le haría irrespirable la vida?

Lacan diferencia el mecanismo de la psicosis de esta creencia porque aquélla está presa de la “captación masiva de la cadena signifiante” que “impide la apertura dialéctica” (17). Es decir, asemeja el momento de la alienación (que es a lo que hace referencia en dicha clase) a este tiempo de la paranoia. La pregunta clínica que vuelve a presentársenos es: ¿acaso un psicótico no puede creer y sólo está condenado a tener una relación “plena” con el saber, porque así lo determina su estructura? Podríamos decir que en tanto ese saber en juego –y la verdad que subyace en él– esté atravesado por el delirio o por la alucinación, habrá certeza y una relación absoluta con el Otro, pero no creencia, donde se supone que el sujeto ya está barrado. Pero también podemos admitir que no todos sus saberes, experiencias y goces están adheridos a delirios y alucinaciones, y por lo tanto, tiene la posibilidad de una “apertura dialéctica”.

San Agustín pone en relación la creencia y la fe sin adjudicarle ninguna garantía sensible. La fe, o sea, la creencia en algo que nuestros ojos no pueden ver ni comprobar, es más difícil que cualquier percepción sensible. Esta dificultad a la que nos somete la fe la hace más digna y sagrada que cualquier comprobación empírica de la realidad. Sin embargo, San Agustín intenta trazar una analogía entre la fe y diversas creencias cotidianas de las que tampoco tenemos ninguna garantía pero que nos resultan indispensables para vivir: “es propio del espíritu humano creer en cosas que no se ven. (...) no sólo creen sino que saben una multitud de cosas imperceptibles a esos ojos” (18). Pone como ejemplo la amistad y

los sentimientos de nuestros amigos en los que es necesario creer sin que tengamos una comprobación sensible de los mismos. Pero lo que más nos concierne de su planteo es que ubica a la creencia antes del juicio y no al revés, como podría argumentar cualquiera, por eso, le saca a la creencia cualquier tipo de justificación lógica y la excusa de apoyarse en el mundo sensible. La creencia, como lugar de la enunciación, es lo que sostendría al juicio y a las posibles acciones que se deriven de él: “si no creyeras, no te basarías ni siquiera en las pruebas difíciles. Si fundas en éstas tu juicio, es porque antes de juzgar, crees.” (19) Este Padre de la Iglesia avanza más en la condición de la creencia, contrastándola a las comprobaciones del mundo sensible hasta hacer del momento de la ignorancia la causa de la fe: “la fe es tan fuerte que nos da el sentimiento justificado de ver con sus ojos (de la fe, por así decir) lo que creemos (...) Porque precisamente, lo que nos obliga a creer, es que no podemos ver.” (20) De este modo, la creencia y la fe quedan ligadas a un sujeto carente, aquel que se confunde con la ceguera y sólo puede apostar detrás de los objetos sensibles.

La fe apela a lo trascendente y las creencias que se apoyan en los sentidos apelan a lo inmanente, registros que en la mayoría de los autores cristianos se conservan –lo que llevará a Nietzsche a denunciar al cristianismo como “platonismo para el pueblo” por separar el ámbito sensible del ideal. Pero en los creyentes auténticos esa fe no queda sujeta a un mero idealismo, siempre hay espacios de “participación”: la creencia se sostiene con ritos e invocaciones, por eso tiene efectos en lo real. Además de la realidad y los objetos involucrados en el “mundo exterior”, la creencia se relaciona con lo real por el goce que implica en el cuerpo y sus apelaciones constantes al amor y al Espíritu Santo. Si Dios es trino en su unidad es porque el Espíritu Santo une el Ser-Principio (Padre) con el Verbo-Logos (hijo).

Hemos aludido de diversas formas a la multiplicidad, que el cristianismo siempre intentó reconducir a la unidad suprema (Trinidad Eterna que nunca pierde su condición infinita e inconmensurable para el entendimiento y la voluntad humanas). Si hay 3 registros para Lacan en los que se apoyan las diversas versiones de Dios; si el Otro es “Uno-en-menos”; si la creencia supone un sujeto dividido y una ignorancia, y también, como lo señala Pouillon, una duda, podemos afirmar que la Unidad es otra versión de Dios porque no hay nada que suponga en nosotros ese Uno, más que nuestra exigencia de encontrarlo. Creemos en ese Uno, y en esta creencia y consecuente búsqueda, quizás radique la evidencia de su inexistencia, o que al estar atravesado por el significante, ese Uno estará condicionado por el signo menos. Pero lo buscamos, y uno de los caminos que eligen los creyentes, como el paciente al que aludimos, es la oración y la plegaria. Giorgio Agamben retoma de Mauss que la oración “es un modo de actuar sobre los seres sagrados” (21); la oración tiene efectos en lo real. La dirección a la que apunta Agamben es considerar a la práctica religiosa como constitutiva de cualquier discurso o versión sobre Dios, en este caso, su gloria. “Los hombres, mediante el cumplimiento de una serie de rituales –más gestuales en el caso del sacrificio, más orales en el caso de la plegaria– actúan de manera más o menos eficaz sobre los dioses. (...) Quizá la glorificación no es lo que se sobreañade a la gloria de Dios, sino que es ella misma, como rito eficaz, la que produce la gloria; y si la gloria es la propia sustancia de la divinidad y el verdadero sentido de su economía, entonces ésta depende de la glorificación de manera esencial” (22). Si forzamos un poco los términos y afirmamos que toda práctica religiosa implica un goce que es puesto en acto, es decir, un plus de goce que se recupera de la insoslayable pérdida de ese goce absoluto, los ritos que sostienen la fe implican un tratamiento del goce y una posible transformación en la economía psíquica. Cada rito y cada goce varían según la versión de Dios; y sobre todo, el horizonte al que Agamben nos abre, es que según cómo esté articulado el goce en una determinada posición subjetiva, va a establecerse determinada relación con Dios y proyectarse determinada versión suya.

Hay goces, creencias, discursos. Hay versiones, Evangelios –distintas formas de sostener la verdad y el saber. Estos relatos que ensayaremos a veces parecen confundirse o asimilarse en algunos puntos; es el riesgo que corremos al diferenciar versiones que pueden darse al mismo tiempo, como resulta tan evidente en un análisis cuando intervienen “los nombres del padre”. Intentaremos exponer algunos de los Evangelios que pudimos escuchar, posiblemente haya Otros, restos, casi Unos.

Principio y causa

Lucas refiere que Dios creó todas las cosas hermosas del mundo, y comienza a enumerar las flores, el sol, la tierra, las casas, los animales y los hombres. A muchas de estas creaciones la acompaña con “¡Es muy hermoso!”, alaba las cosas creadas como signos de Dios, y a veces, como Dios mismo presente en las cosas que nos circundan. Estos objetos del mundo son dependientes y derivados del primer principio, conteniendo más ser según la distancia con el origen divino. Por ejemplo, cualquier construcción humana o

utensilio tiene menos ser que cualquier ser vivo, y dentro de estos, el hombre es la criatura con más ser (perfección, bondad, etc.) porque es la que más puede aproximarse a Dios. Esta gradación ontológica tiene sus raíces en San Agustín y continúa en las “cuestiones” escolásticas, como por ejemplo, en la cuarta vía con la que Tomás de Aquino quiere “probar” a Dios. Lucas, con un lenguaje más sencillo, pero no por eso con menos precisión conceptual o menos entrega espiritual, refiere estas cuestiones al expresar la devoción por el Espíritu Santo que está en cada hombre y luego la admiración por las cosas creadas sin intermediación del accionar humano. Cuando teníamos el encuentro analítico dentro de los parques del Hospital Borda, quedaba maravillado por los objetos de la naturaleza que lo rodeaban y más por aquello que en el hombre nos devuelve a lo infinito, ¿acaso “la memoria de Dios”?

En esta versión, Dios lo cubre todo y garantiza un orden en el mundo. San Agustín afirma que “La voluntad de Dios es la causa primera y suprema de todas las formas, de todos los cuerpos y de todos los movimientos. En efecto, nada visible ni sensible adviene que no haya sido ordenado o permitido desde el soberano supremo” (23). Santo Tomás (24), desde una perspectiva aristotélica y no platónica, coincide en el planteo de Dios como causa primera no causada, es decir, el “motor inmóvil” que en Aristóteles es el supuesto fundamental para pensar la primera causa. A propósito de esto, Lacan afirma que “esa animación no es otra cosa que el objeto *a*”, cuya función sería el goce del Otro y “esa esfera inmóvil de donde proceden todos los movimientos” (25). Pero este Ser Supremo Lacan lo reconduce a una vía mítica en Aristóteles, o sea, a una ficción donde el Gode del Otro sería el de la mujer, si es que ésta existiese; pero como el universal de Mujer está tachado, también lo está ese goce —¿absoluto?— del Otro. Sin embargo, Lacan insiste sobre el goce del ser: “todo lo que es para bien de nuestro ser será, por ello, goce del Ser Supremo. (...) al amar a Dios nos amamos a nosotros mismos” (26).

En sus momentos de compensación subjetiva, el paciente sostiene esta versión: la creencia en el creador como causa, y el concomitante goce que obtiene a partir del goce del Ser Supremo. Este Dios permite organizar su goce —por amor— en función de determinadas prácticas religiosas, que además de rendirle culto y alcanzar una comunión con lo sagrado, le permite distinguir los dos lugares tan marcados en las *Confesiones* de Agustín: el Otro como supuesto saber y el sujeto como dividido. Estos lugares parecen ser momentos imaginarios que en alguna “crisis” la relación se vuelve terrible porque el Otro, sin los velos del enigma y el espejo, lo aplasta en lo real. Mientras el paciente soporta la creencia, obtiene la gratitud de un nombre: “bueno”, “pacífico”; este nombre es el velo necesario para tener una comunión con lo sagrado sin que esto se vuelva horroroso o diabólico.

El Dios oculto

Esta versión apareció en pocas oportunidades, cuando Lucas aludió a lo innombrable de Dios o cuando no podía expresar nada de la condición divina, pero cuyas interrupciones del discurso no se debían a alucinaciones ni otros síntomas psicóticos, sino a la certidumbre de que sobre eso no se podía hablar. Dios todavía estaba, no se había retirado del todo de su pecho ni de las cosas que lo rodeaban, solamente estaba oculto, jugando a las escondidas con su fe.

Si en la versión anterior Dios era afirmación sin contradicción (principio de no contradicción), en ésta podría ser el principio de “conciliación de opuestos”, como lo formulara Nicolás de Cusa, que puede integrar la Nada y el Ser, superándolos, sin que esas categorías definan ni determinen la condición divina. En esos momentos no parece estar involucrada la creencia, la no-creencia o la certeza, sino el encuentro con Él más allá incluso de la plegaria. Así como en la versión anterior, se encontraba con Él en las afirmaciones del dogma cristiano (plegaria, ritos, lectura de la Biblia), en esta versión lo encuentra, quizás, en el silencio, en la Nada afirmativa —¿acaso próxima a la desnudez que proponía Maister Eckhart? Parte de la tradición neoplatónica se encontraban con Dios en el no-saber: el silencio de Dios y la posibilidad de escucharlo a través de un medio decir.

“Este goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la existencia? ¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?” (26) Lacan ubica en el lado femenino a este goce del cuerpo más allá del falo, y para ejemplificarlo nos recuerda el goce de algunos místicos (Santa Teresa, San Juan de la Cruz) que gozan de nada, de un agujero y no del órgano como lo hace el goce fálico. Este goce funciona articulado a Dios si suponemos el Dios de los místicos, que tiene sus raíces en el neoplatonismo de Plotino y Proclo, y luego en el neoplatonismo cristiano que encuentra en Pseudo Dionisio Aeropagita uno de sus mayores exponentes. Tanto como en “Epístola I, A Gayo, monje” como en la *Teología Mística*, Dionisio articula la teología afirmativa y la teología negativa; su esquema podría resumirse en: Dios no es ni no es, pero también: “Dios

es en todo y en nada de todo". El prefijo *hyper* que utiliza antes de cada atributo divino (bueno, esencia, etc.) y que se traduce como "super" o "sobre" indica nuestra impotencia para expresar a Dios, ya sea mediante alguna sustancia como mediante la negación de su sustancia. La forma de expresión que Dionisio propone incluye la negación y la afirmación, pero no parece implicar una dialéctica ya que no se trata de un espíritu pensante ni ideal, sino de una experiencia: "la misma perfectísima ignorancia es saber de Aquél por sobre todo lo conocido" (27). El encuentro con Dios sólo puede darse en la paradoja de su ocultamiento; esta lógica es solidaria del planteo de Lacan acerca del no-todo implicado en el lado femenino de las fórmulas de la sexuación: no-saber, sentir, ex-sistir (la existencia en el afuera de cualquier sustancia, como podríamos afirmarlo con Heidegger).

En esta versión volvemos a encontrarnos con el obstáculo clínico de diferenciar si un psicótico puede alcanzar de algún modo ese goce místico, o si es "estructuralmente" imposible. Esta posibilidad nos abriría a una pluralidad de goces en cada subjetividad, y por otra parte, ¿qué cuerpo podría resistirlo? La evidencia diacrónica que nos arroja el trabajo con este paciente es que fueron breves momentos donde él aludió a esta versión de Dios, y si seguimos las fórmulas de la sexuación, ellas implican una elección de posición, y difícilmente podamos ubicar a Lucas como "más allá" del falo, más bien parece estar "más acá". El lado femenino involucra el falo, de hecho, el sujeto ubicado en La barrado se dirige a aquel significante; posición ajena a Lucas, para quien cualquier contenido edípico es arrasado por el relato de escenas extrañas y confusas, y más aún cualquier relación con el Otro sexo, que ni siquiera quedaría claro de qué Otro se trataría.

Plenitud divina

Estos momentos son lo más cercano a la imposibilidad de versionar cualquier rastro divino, no porque esté ausente, sino porque su extrema presencia no permite ni la mínima hendidura donde formular un discurso. Hay letras que rechazan la apertura significativa y llevan al paciente a un goce sin restos, fuera del plus-de-goce, del goce fálico y del femenino, que suponen de algún modo la inscripción de una pérdida en el lenguaje. El goce esquizofrénico tiene todo para ganar y nada por perder, de allí el desamparo donde queda el paciente, abandonado a fuerzas insensatas –y no en el sentido de la represión. ¿Es posible un discurso hecho de órganos sin cuerpo, trastocando la fórmula de Delueze?

¿Y por qué insistimos en ubicarlo como otro Evangelio, otra verdad cuyo referente es Dios? Porque así lo expresa Lucas, desde su desesperación y su angustia más acá de la castración. Son los "demonios", "pequeños diablos" que recorren su cuerpo y lo arrojan fuera de sí, de toda posibilidad de cernir un sujeto. Y si hasta el padre de la horda primitiva puede ser uno de los nombres del padre, Lucifer o los "pequeños diablos" pueden ser otra máscara de Dios. Admitimos la incongruencia de formular este instante como una "máscara", porque esto supondría un real que hay que velar a través de ficciones e identificaciones imaginarias, pero sostenemos que por más que prime un goce de carácter absoluto, está implícita una versión en tanto Lucas indica con palabras el exceso real de la presencia divina. Hay una relación con la divinidad, aunque esté velado todo espacio sagrado desde la perspectiva de Georges Bataille, ya que éste necesitaría de un instante soberano y de la posibilidad de arriesgar la vida. La condición para establecer un espacio sagrado es la decisión –siempre desde el no-saber– de poner en peligro el ser (28). Y si Lucas está expuesto a un goce mortífero, no es por algún atisbo de decisión, que es lo que está implicado en el sacrificio, sino porque el Otro se volvió tan real que se le cayó encima del cuerpo y de los objetos imaginarios de su realidad.

No hay principios simbólicos ni imaginarios que garanticen un cuerpo, ya que él queda desposeído de yo y sólo puede entregarse a los órganos dispersos donde su ser se disemina. El fundamento real es la Cosa, el Otro sin un agujero real o una falta simbólica. El paciente queda como el objeto a previo a extraviarse en los desfiladeros del significante, siendo él mismo lo que asegura con su carne la plenitud de Dios sin el consuelo de la gracia. "El Espíritu Santo está en mis genitales", afirma una y otra vez desde una remota desesperación, que vuelve vanos los intentos de que a través de la plegaria u otra intervención del cuerpo el Espíritu Santo vuelva a ubicarse en su pecho.

Lucas, la ira de Dios

Esta versión es ligeramente distinta de la anterior, aunque sus efectos de goce son los mismos. Lucas está angustiado afirmando que Dios lo odia y desprecia, y pocas veces encuentra consuelo cuando se le ofrece otra significación. Él encarna el objeto más degradado y desechable, sin llegar a confundirse con una posición masoquista como podríamos encontrar en San Juan de la Cruz y tantos cristianos que siguen la estirpe del Gólgota. La ira de Dios es cómplice de múltiples relaciones con demonios que el paciente

refiere que lo habitan y hostigan, y aquí la similitud con la “plenitud divina” (en un lenguaje psiquiátrico, alucinaciones auditivas, corporales y visuales). Este momento del odio puro de Dios implica una terrible angustia automática (sin las contraseñas de cualquier castración, aunque sea imaginaria) y equivale al exceso divino porque el goce no admite articulaciones con ningún ideal o práctica religiosa como el rezo, la plegaria, dar alabanzas, seguir ritos o leer la Biblia, que conllevan una función estabilizadora del goce.

Este odio que Lucas siente de Dios hacia él está lejos del odio **hacia** Dios, momento subjetivamente más activo –como lo presentimos cuando leemos las injurias de Lot–, ya que hay un saber en juego, por el que vale la pena aborrecerlo: “Lo malo es que el Otro, el lugar, no sepa nada. Ya no se puede odiar a Dios si él mismo no sabe nada, en particular de lo que sucede. Cuando podía odiársele, podía creerse que nos amaba, puesto que no nos pagaba con la misma moneda.” (29) Lacan señala que en el odio hacia Dios hay una suposición de saber, y una creencia de que Él puede amarnos. En cambio, en estos momentos que Lucas refiere el odio que Dios siente por él y que lo lleva a lastimarse, hay una alteridad absoluta que ni siquiera le deja el margen de constituirse como un sujeto que odia. En el sujeto que odia se constituye la pulsión agresiva donde interviene la pulsión de muerte ligada a la vida por la pulsión de apoderamiento; en cambio, en el objeto que es odiado es pura recepción de pulsión de muerte.

Dios ha muerto

Tanto se habló de la muerte de Dios que sólo quisiéramos ubicar sus signos distintivos. Nietzsche lo indica claramente: “Si no hacemos de la muerte de Dios un gran renunciamento y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar esa pérdida” (30). Esta situación de nuestra era moderna no puede considerarse un mero triunfo ideológico porque ubica el acento en el hombre: bajo la perspectiva nietzscheana el humanismo es tan “bajo” y “esclavo” como el pensamiento cristiano, y para Heidegger el humanismo es el último refugio de la metafísica donde se produce el olvido del ser. Más que devolverle la sustancia al hombre –y por ende, ubicar su fundamento en algún esencialismo– Nietzsche se propuso pensar desde las ruinas del hombre, desde aquello que no podía ser determinable ni reducido a ninguna utilidad. La muerte de Dios es el crimen de los hombres superiores a los que Zaratustra termina abandonando porque no supieron alcanzar la dignidad de la afirmación. La alegría, la risa y la danza que Nietzsche persiguió fueron forjadas desde la orfandad. Para crear nuevos valores, tuvo que llegar a la transvaloración, es decir, a ir deshaciéndose de los sentidos y excusas que la modernidad le ofrecía. Nietzsche no mató a Dios, sólo fue testigo de su terrible pérdida y buscó una forma sagrada que excediera los principios divinos y los fundamentos del método y la razón modernos.

Lucas comienza una sesión confesando un temor que lo envolvía hacia algunos días: “¿Y si Dios no existe?”. Luego precisa que estuvo varias noches preocupado pensando en esto y sintiendo que Dios lo había abandonado. Lucas no sólo parece desamparado en el mundo, sino desamparado **de** mundo, pero esta “pobreza” no lo llevó a un pasaje al acto o a esa sucesión ininterrumpida de alucinaciones, de hecho, en esa sesión no manifestó ninguno de los fenómenos elementales que habitualmente lo acompañan. Por primera vez puede sostener una pregunta, que afirma arrastrar desde algunos días. Y no una cualquiera, sino la pregunta que lo arroja a una apertura donde puede admitir la separación con Dios; pensar y soportar la lejanía lo deja abierto a la ausencia de Dios. Esta separación ya no es la diferencia ontológica y espiritual entre el creador y la criatura, sino que implica que por más que ese Otro desaparezca y lo abandone él seguirá existiendo. Preguntarse por la muerte del Otro es anudar el goce al deseo, y a la posibilidad del amor, aún en el desierto.

Esta formulación fue bastante sorpresiva ya que nunca había llevado a sesión una preocupación, sino referencias fragmentarias de su malestar o recuerdos confusos de violencia. Luego de que continuara expresando las cosas cotidianas que perdían sentido en esa retirada divina, se le recordaron las palabras de Jesucristo en la cruz: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”, diciéndole que hasta el hijo de Dios alguna vez había dudado. A partir de allí, quedó admirado y retornó a las posibles razones de que Dios exista: las cosas de la naturaleza, la fuerza del Espíritu Santo, el hecho de que hasta su hijo dudara. Dio un cuarto de vuelta (efímero, siempre sus vueltas, partidas y retornos fueron efímeros), cambió el relato y volvió sobre aquel Evangelio que nosotros denominamos “Principio y causa”.

“Cuando Schreber se ufana de poder mirar el Sol impunemente y sin enceguecer, ha reencontrado la expresión mitológica para su vínculo con el Sol como hijo de él, y así nos confirma que hemos de concebir su Sol como un símbolo del padre.” (31) Del mismo modo, Lucas abrió los ojos expectantes y volvió a reconocerse hijo de Dios, siguiendo el eterno retorno de lo mismo –ese error entre diferentes versiones de verdad y de goce–, siempre con la diferencia inherente a toda repetición: pudo perder a Dios y volver a apostar en él.

El devenir de lo imposible

*la muerte para los dioses
no es más que un prejuicio*

Zaratustra

Si tuvimos que multiplicar a Dios fue porque en la modernidad la divinidad está más diseminada que nunca, que no es lo mismo que haya muerto. “A nivel de ese no-todo ya no queda sino el Otro en no saber. El Otro hace el no-todo (...) porque es la parte de nada-sabio en ese no-todo.” (32) La evidencia que Nietzsche y Freud exhibieron es el no-saber, esas coordenadas desde las que ahora pensamos y estamos en el mundo. Que el Otro acontezca marcado por el signo menos o por el resto no tiene por qué decidirnos por el Apocalipsis de nuestra época, en la que tantos pensadores se empeñan, enfermos de nihilismo. “El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, irreductible por demás, que podemos dar al término del ser divino (...). Dios es propiamente el lugar donde (...) se produce el *dios* –el *dior*– el *decir*. Por poco, el decir se hace Dios. Y en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios.” (33) Si en Dios se produce el decir –la enunciación, la palabra inconsciente–, Dios nos expulsa a buscar los rastros del verbo en el desconcierto de las innumerables posibilidades del lenguaje. El inconsciente está atravesado por la “nada-sabio” (el saber de la nada, la nada del saber) y por la imposibilidad de clausurar la totalidad (no-todo). Esa evidencia que encontraron por distintas vías Freud y Nietzsche nos obliga a reflexionar sobre los límites de la formulación estructuralista de Lacan y a suponer la pluralidad en cuanto al goce, Padre, función, versión, Dios, o todo concepto que se autorice el derecho de instituir algún universal. De hecho, a lo largo de los “Evangelios” vimos hasta qué punto algunas reflexiones de Lacan sostienen la pluralidad, y no sólo en los últimos años de su enseñanza; ya en su escrito “Subversión del sujeto...” revela el secreto del psicoanálisis, que el Otro está muerto, pero que es más efectivo cuanto más muerto esté (34). Por último, seguirá incierto, al menos para nosotros, si un sujeto psicótico puede tener la experiencia de un goce místico y si no hay momentos en que puede formularse una pregunta en relación a su deseo y, sobre todo, si puede soportar la respuesta. Dios está muerto... *aunque Él no lo sepa*.

Notas

(1) Lacan, J. (1989). *El Seminario, Libro 20, Aun*, (1972-1973). Buenos Aires: Editorial Paidós; pág. 54.

(2) Un-padre fue el modo en que Lacan llegó a formular el lugar del Padre (real) en la precipitación del desencadenamiento psicótico, en la que esta estructura hacía posible lo imposible mediante un delirio. Ver “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” en *Escritos 2*, Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2008; pág. 552.

(3) *Aún*; pág. 18.

(4) ¿Podemos afirmar esto teniendo en cuenta la insistencia lacaniana de “Hay Uno” y que incluso le sirve lógicamente para elaborar las fórmulas de la sexuación? Habría que determinar a qué “Uno” nos referimos. Al final de *Aun*, Lacan afirma: “el Otro no se adiciona con el Uno. El Otro solamente se diferencia de él. Si por algo participa del Uno, no es por adicionársele. Pues el Otro (...) es el Uno-en-menos” (pág. 155). Al escribir con guiones ese Uno está suponiendo que el Uno queda inexorablemente ligado al menos, es decir, a la diferencia y a la falta. Entonces, ¿cuál es el Uno que hay? ¿Podemos aproximarnos a una definición sin quedar capturados al misticismo? Que así sea: hay Uno que siempre está en menos, y sólo así se presenta como Otro: el Dios del que sólo tenemos experiencia en la Nada, una Nada que lejos de ser privativa, es la afirmación de estar afuera: éx-tasis.

(5) *Aún*, pág. 14.

(6) Fijman, J. (2005). *Poesía completa*. Bs. As.: Ediciones del Dock; pág. 45.

(7) Real Academia Española (2007). *Diccionario de la Lengua Española (edición 22ª)*. Bs. As.: Espasa Calpe S. A., pág. 1022.

(8) Lacan, J. (2006). *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Bs. As.: Ed. Paidós, pág. 141.

(9) *Aún*, pág. 130

(10) *Aún*, pág. 131

(11) Ver clase IV: "Verdad, hermana de goce", de *El reverso del psicoanálisis*.

(12) "Estamos seguros que los neuróticos se hicieron una pregunta. Los psicóticos, no es tan seguro. Quizá la respuesta les llegó antes que la pregunta; es una hipótesis. O bien la pregunta se formuló por sí sola, lo cual no es impensable". Lacan, J. (2007). *El Seminario, Libro 3. Las psicosis*. Bs. As.: Ed. Paidós, pág. 288.

(13) Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos. Citado de http://www.nietzscheana.com.ar/textos/sobre_verdad_y_mentita_en_sentido_extramoral.htm.

(14) Jean Pouillon: "¿Ustedes creen?". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 18, 1978, dirigida por J.-B. Pontalis.

(15) Jean Pouillon: "¿Ustedes creen?". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 18, 1978, dirigida por J.-B. Pontalis.

(16) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, pág. 246.

(17) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, pág. 246.

(18) San Agustín: *De la utilidad de creer*: párrafo "De la fe en las cosas que no se ven".

(19) *Ibidem*.

(20) *Ibidem*.

(21) Mauss, citado por Agamben en *El poder y la gloria, Homo sacer II*, Cap 8, *Arqueología de la gloria*, Pre-textos, Barcelona, 2008, p. 244.

(22) Mauss, citado por Agamben en *El poder y la gloria, Homo sacer II*, Cap 8, *Arqueología de la gloria*, Pre-textos, Barcelona, 2008, p. 246.

(23) San Agustín: *De la trinidad*; Libro III, 9.

(24) Ver la primera vía para probar la existencia de Dios a partir del movimiento de los cuerpos, en Aquino, Santo Tomás: *Suma Teológica*, 1, q2, a3.

(25) *Aún*, pág. 100

(26) *Aún*, pág. 87

(27) *Aún*, pág. 93

(28) D' Amico, C. (editora) (2008). *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires, Winograd; pág. 85.

(29) Ver el artículo de Georges Bataille "La guerra y la filosofía de lo sagrado" en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*; Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

(30) *Aún*, pág. 119

(31) Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos*. KSA 9, otoño 1881, 12[9], 577.

(32) Freud, S. (2006): "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente" (1911). *Obras Completas, Tomo XII*. Bs. As.: Amorrortu Editores; pág. 75.

(33) *Aún*, pág. 119

(34) *Aún*, pág. 59

(35) Lacan, J. (2008). "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos 2*. Bs. As.: Ed. Siglo XXI; págs 798-807.

Bibliografía

Agamben, G.: *El poder y la gloria, Homo sacer II*. Barcelona: Pre-textos; 2008.

Aquino, Santo Tomás: *Suma Teológica*, Tomo 1.

Bataille, G.: *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*; Bs. As.: Adriana Hidalgo.

Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte. Madrid: Taurus; 1979.

D' Amico, C. (editora). *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires, Winograd; 2008.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*; Madrid: Editora Nacional; 2002.

Fijman, J.: *Poesía completa*. Bs. As.: Ediciones del Dock; 2005

Freud, S.: "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente" (1911). *Obras Completas, Tomo XII*. Bs. As.: Amorrortu Editores; 2006.

Lacan, J.: *Escritos 2*. Bs. As.: Ed. Siglo XXI; 2008.

El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Bs. As.: Ed. Paidós, 2006.

El Seminario, Libro 17. El reverso del psicoanálisis. Bs. As.: Ed. Paidós, 2009.

El Seminario, Libro 3. Las psicosis. Bs. As.: Ed. Paidós; 2007.

El Seminario, Libro 20, Aun. Buenos Aires: Editorial Paidós; 1989.

Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos; 2006.

Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza; 1981.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid: Tecnos.

Pouillon, P.: "¿Ustedes creen?". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 18, 1978.

Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española (edición 22ª)*. Bs. As.: Espasa Calpe S. A; 2007.

San Agustín: *De la trinidad. De la utilidad de creer*.

Zambrano, M.: *El hombre y lo divino*. Madrid: FCE; 2007

Psicoanálisis y literatura

Presentación sección "Psicoanálisis y literatura" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En esta sección agrupamos diferentes textos que abordan y desarrollan diferentes problemáticas del psicoanálisis y la literatura

► En *El Inmortal*, **Mariela López Ayala** va enhebrando momentos y fragmentos del famoso cuento de Borges, para hilar algunas reflexionar sobre esos pasajes de entrada y salida de la inmortalidad "*signadas en el relato con la aparición de una herida*": "*antes de beber -sin saberlo- de las aguas que le dan la inmortalidad, el personaje es herido con una flecha, y sueña con un laberinto que tiene por centro a un cántaro que sabe no podrá alcanzar*"; y luego, cuando "*la mortalidad le es devuelta luego de producirse una laceración en el cuerpo con una espina*". Como señala la autora, finalmente "*puede morir de la segunda muerte, aquella que ya lo había tocado en su entrada a la inmortalidad, cuando luego de ser herido despierta inmóvil en una tumba (estaba muerto sin saberlo), pero de la cual nada sabía antes de haber recorrido un cierto camino*".

Mariela López Ayala

Trabaja como psicoanalista en consultorio. Ex Residente del Hospital General J. M. Ramos Mejía (Buenos Aires). Docente de la Universidad de Buenos Aires, Cátedra Psicoanálisis: Freud. Psicóloga suplente de Guardia en Hospital General J. M. Ramos Mejía. Miembro del Consejo de Redacción de la revista Acheronta
Email: marielalopezayala@gmail.com
(Argentina)

► En esta presentación y comienzo del capítulo I de su libro "*Litorais da Psicanálise*" (Editora Escuta, San Pablo, 2015), **Ana Costa** nos introduce a los primeros pasos de su odisea de descubrir, recorrer, y construir litorales a partir del psicoanálisis, principalmente con la literatura y el cine, a partir de los desarrollos de Lacan en sus últimos seminarios. Filiación y nombre propio, reconocimiento y lugar, errancia, letra y goce son elementos del psicoanálisis que permiten pensar un universo mítico complejo como es La Odissea, que desanuda lo que en Ítaca se mantenía en su lugar. No sin evocarnos, en esta constelación planteada al comienzo de su recorrido, al sinthome, variante lacaniana del síntoma, y las modalidades con que enfrentamos cada caso clínico, "tan irremediabilmente distante del encanto literario".

Ana Costa

Psicanalista, doutora em Psicologia Clínica (PUC-SP), com Pós-doutorado na Université de Paris 13. É Professora do PPG em Psicanálise da UERJ, orientando mestrado e doutorado e coordenando a Rede de Pesquisa Escritas da Experiência (CNPq) nessa universidade. É Analista Membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. Publicou, entre outros, os livros: "A ficção do si mesmo. Interpretação e ato em Psicanálise" (Cia. de Freud); "Corpo e escrita. Relações entre memória e transmissão da experiência" (Relume-Dumará); "Tatuagem e marcas corporais. Atualizações do sagrado" (Casa do Psicólogo); "Litorais da Psicanálise" (Ed. Escuta). Além dos livros, vários artigos no Brasil e no exterior!
Email: medeirosdacostaanamaria@gmail.com
(Brasil)

► En "*A textualidade do inconsciente: Do Bereshit ao Finnegans Wake*", **Gustavo Capobianco Volaco** trabalha a textualidade do inconsciente a partir do texto bíblico original hebraico e aramaico, e a partir de um fragmento de *Finegans Wake*, de James Joyce para mostrar como, o significante, condição do inconsciente, é "comprimido" e reduzido, nas linguagens mais coloquiais, à condição de significados

Gustavo Capobianco Volaco

Psicanalista, graduado em Psicologia pela PUCPR, especialista em Literatura Brasileira e História Nacional pela UTFPR, mestre em Letras pela UFPR. Atualmente é professor e coordenador do Curso de Psicologia do Centro Universitário UNIFACVEST.
gustavovolaco@hotmail.com
(Brasil)

▶ En "[Psicoses e literatura: de Schreber a Joyce com Lacan](#)", **Rogério Paes Henriques** faz um percurso entre os escritos de Schreber e a literatura de James Joyce, fundamentando porque apenas o último é considerado como obra literária. Salientamos aqui a passagem ao público como "publixação", ou enlace das produções do psicótico, ordinárias ou extraordinárias, no registro público do laço social

Rogério Paes Henriques

Pós-doutor em Teoria Psicanalítica (UFRJ, Brasil). Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Coordenador da Residência Multiprofissional em Saúde Mental do Hospital Universitário (UFS, Brasil)

Email: ruggerosph@gmail.com

(Brasil)

El Inmortal

Mariela López Ayala

“Esta Ciudad (pensé) es tan horrible que su mera existencia y perduración, aunque en el centro de un desierto secreto, contamina el pasado y el porvenir y de algún modo compromete a los astros. Mientras perdure, nadie en el mundo podrá ser valeroso o feliz.” (1)

La memoria, esa a la cual Freud se refiere en términos de inscripciones, de marcas que se superponen y reorganizan con cada nueva nota de la pizarra mágica, esa memoria ancestral sabemos opera con palabras. Palabras de Otro.

Borges también lo sabía. Y nos ofrece una hermosa lección al respecto en el cuento *El Inmortal*, en el cual leemos acerca de los efectos mortíferos del signo en el hombre. En el mismo teje con maestría la trama que entrelaza los hilos de lo simbólico con la introducción del corte y la finitud. No es la primera ni la última vez que Borges va a referirse a la memoria, vuelve a ella sin cansarse, iluminándola cada vez con una nueva y brillante luz.

Es sobre la dominancia de la dimensión simbólica en el hombre, de la tiranía de la memoria, que el psicoanálisis justifica el nacimiento del sujeto. Surgimiento que, de no introducirse esta falla en lo real, nada justificaría. Este sujeto viene a situarse en el lugar del *centro vacío* de aquella memorización primera que se desarrolla en nosotros sin que lo sepamos y que es el discurso inconsciente. El signo de este *olvido u omisión primera* se puede encontrar en el “*él no lo sabía*” (2).

I

El relato que se nos presenta en *El Inmortal* proviene de un manuscrito hallado en uno de los seis volúmenes de la *Ilíada* que el anticuario Joseph Cartaphilus le entregara a la princesa de Lucinge en el año 1929. Cartaphilus es descrito como un hombre consumido, de ojos *grises* y barba *gris*, que se maneja fluidamente pero con cierta ignorancia en diversas lenguas, saltando de una a otra en medio de una conversación. Se nos dice también que se supo de su muerte aquel mismo año, unos meses después del encuentro con la princesa.

Como dijimos, en el sexto volumen de los seis libros de la *Ilíada* se encuentra el manuscrito que se nos transcribe. En él Marco Flaminio Rufo, oficial de una legión romana, cuenta en primera persona sus trabajos en la búsqueda de la Ciudad de los Inmortales. A juzgar por los hechos históricos mencionados, el personaje emprende la búsqueda en el siglo III después de Cristo. El relato parte de allí.

Encontrándose nuestro personaje en Tebas, un viajero le revela antes de morir la existencia de un río cuyas aguas otorgan la inmortalidad al hombre y en cuya margen se encuentra la Ciudad de los Inmortales. Sintiéndose decepcionado por los resultados de su participación en la guerra, se determina a encontrar ambos, río y ciudad.

Luego de perder en el camino a todos los hombres que le acompañaron en la empresa, el protagonista llega sólo y desahuciado a los pies de la ciudad buscada. Ha vagado perdido y *herido por una flecha* en el desierto, librado al andar azaroso de su caballo. Despierta de una pesadilla en una montaña en la cual habita la “*estirpe bestial*” de los trogloditas. Se encuentra en un nicho de piedra, que Borges emparenta a *una sepultura*. Abrasado por la sed luego de errar por el desierto, no duda en arrojarle de la montaña para beber de un arroyo que hay debajo. Enfrente divisa la famosa ciudad.

Queda retenido un tiempo en la aldea con los trogloditas. Estos son unos hombres *grisáceos*, que devoran serpientes y *no hablan*. No duermen. A su cuerpo sólo le basta con unas pocas horas de sueño, algo de agua y comida al mes.

Al cabo de un tiempo se decide a partir hacia la Ciudad. Algunos trogloditas lo siguen durante un tramo del camino, hasta quedar en compañía de uno solo de ellos. Juntos llegan a las puertas de la Ciudad de Los Inmortales.

Entra solo. La Ciudad oculta es un perfecto caos, no alberga el más mínimo orden: escaleras, puertas, calabozos, pasadizos, balaustradas, columnas, frontones de distintos estilos se superponen y conviven sin encarnar ningún fin ni utilidad. Mescolanza caótica en la cual es *imposible hallar la más mínima razón, el más mínimo rastro de regularidad o constancia*. Nada lleva hacia ninguna parte simplemente porque *no se encuentra ningún fin*. Sólo unos dioses locos podrían haber ideado tal *imposible* ciudad. Sus sótanos laberínticos, en una espantosa circularidad vuelven a quien los recorre siempre al mismo lugar. Pero incluso un laberinto tiene algún propósito dice Borges: engañar al hombre; esta ciudad en cambio y su horrorosa insensatez carecen de cualquier fin.

De cómo se salió de allí, no mucho se recuerda, aconteció un *olvido insuperable*. Afuera lo espera el mismo troglodita que lo dejó a la entrada de la Ciudad. Este le recuerda al perro moribundo de la *Odisea* y lo nombra Argos en su honor. Se convertirán en compañeros. Lo ve escribir *signos* en la arena, los corrige y los borra ofuscado. Es imposible que hombres que *no llegaron a la palabra lleguen a la escritura*, piensa. Concibe esa noche la idea de enseñarle a reconocer y repetir algunas palabras y lo intenta en vano. Vuelven juntos a la aldea bárbara y allí se suceden los años. Hasta que un día sucede algo “parecido a la felicidad”.

Podemos llamarlo un *despertar*. Una intensa lluvia saca a Flaminio Rufo de un sueño en el cual un río venía a rescatarlo. Los trogloditas están inusitadamente agitados, reciben en éxtasis al agua. En el rostro de Argos la lluvia se confunde con el llanto. Flaminio lo llama gritándole por su nombre y este responde “Argos, perro de Ulises”. Le pregunta entonces qué conoce de la *Odisea*. No mucho, ya hace más de mil cien años que la escribió, responde.

Así, Argos termina revelando ser un ya pretérito y olvidado -por sí mismo- Homero inmortal. Y en ese instante Marco Flaminio Rufo *comprende lo que no sabía*: los trogloditas eran los inmortales. Y él se había convertido en uno de ellos, ya que sin advertirlo había bebido del río que da la vida eterna.

II

La inmortalidad es asociada en el cuento al borramiento, a la inoperancia, del mundo simbólico. O mejor dicho, el Inmortal se encuentra en una cierta posición particular respecto de aquel mundo. Son hombres que no hablan, carecen, dice, del “comercio de la palabra”. Después de revelarse como Inmortal, tras aquella lluvia que llega para arrancarlo del silencio y la quietud propia de los Inmortales, Argos relata cómo La Ciudad había sido erigida antaño por ellos mismos. Habiendo sido su fundación “el último símbolo al que condescendieron los Inmortales” antes de retirarse a vivir en las cuevas y dejar toda empresa por vana. Abandonando el mundo físico en una especie de repliegue absoluto, habitan en la mera especulación. En ellos *reina la indiferencia y el desdén*. En lo interminable de lo que no encuentra *ningún fin*, lo uno y lo otro terminan por no distinguirse ya, dejan de hacerse contrapunto. Los opuestos se anulan y pierden toda diferencia borrándose. Los inmortales, en ausencia de una palabra que se ha extinguido, se encuentran en una especie de estado zombi en el cual ya no existe *ni el bien ni el mal*, atributos morales que sólo podemos encontrar en el mundo humano de la representación. Especie de autómatas, han perdido toda dirección, toda voluntad. Ya *no quieren nada*. Viven en un mundo sin diferencias, mundo de indefinición que no puede dejar de evocarnos el color particularmente gris de su piel. Color característico de los trogloditas que, como fundición de la polaridad blanco-negro (y todas las resonancias que la contraposición de estos dos colores pueden evocar), resulta una poderosa imagen de la fusión de ambos.

En la Ciudad de Los Inmortales todo parece ordenarse como si no hubiera ningún orden, ninguna regularidad. Como si el símbolo no la hubiese tocado. Es lo insensato. Un caos. Un imposible de pensar, algo abominable. Y en el mundo de los inmortales todo pasa *sin dejar marca*, sin hacer diferencia: los años se suceden en un único y homogéneo continuo. Un tiempo sin antes, ahora o después. Hasta que *algo distinto* ocurre. El instante de comprender, lo que Borges llama “algo parecido a la felicidad” llega precedido por *un sueño* y es figurado como una reconexión con el mundo. La brisa de la lluvia le llega como una bocanada de aire fresco que los despierta. El sueño anticipa el otro río -el de la mortalidad- que lo vendrá a rescatar de esa tierra de nadie. Lo diferente llega junto con la repentina reconexión de los inmortales con la palabra, con la memoria, abandonada y olvidada mucho tiempo atrás. Y todo se sucede retroactivamente.

Pero lo inmortal, que situamos como “fuera” de lo simbólico, tiene la particularidad de ser un exterior que sólo puede pensarse y efectuarse desde “dentro” de ese mismo campo. Es por esta particularidad propia

del mundo humano sujeto al lenguaje que aquella secreta y recóndita Ciudad Inmortal puede ser sólo sospechada, imaginada y buscada, por el hombre en cierto camino. Se trata de una lógica que Borges capta y transmite bellamente, dice: "*Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal.*" (3)

Es por esta misma razón, creo, que tanto la entrada como la salida (y no solo la salida) de la inmortalidad son signadas en el relato con la aparición de una herida. Antes de beber -sin saberlo- de las aguas que le dan la inmortalidad, el personaje es herido con una flecha, y *sueña* con un laberinto que *tiene por centro a un cántaro que sabe no podrá alcanzar*. Lo simbólico está allí, desconocido, precediéndolo, instaurando la *spaltung* que le es inmanente. El significante considera al sujeto muerto de antemano, "*lo inmortaliza por esencia*" (4).

El camino de búsqueda del personaje bien puede semejarse al que emprende un analizante. La aparición de las formaciones del inconsciente y su interpretación irrumpen interrogando *quién habla*, patentizando la dimensión de determinación de las marcas inconscientes de la memoria a las cuales se está sujeto. Rastros que guían por los caminos del signo, indicando el rumbo que lleva hasta la Ciudad oculta de los Inmortales, ciudad donde se tejen los lazos que "*vuelven a llevar siempre al hombre, girando en redondo, hacia el camino trillado de una satisfacción corta y estancada*" (5).

Pero dicho campo opaco e inaccesible, sólo podrá aparecer retroactivamente, volviéndose visible al mismo tiempo que se haya iniciado el camino que llevará inexorablemente hacia su localización. La puesta a punto de lo simbólico, la producción y operatividad del corte es lo que despierta al paciente de (o a la) inmortalidad que lo habita y lo lleva en las vías de poder penetrar en aquella ciudad horrorosa. Aquella sobre cuya salida ha caído un olvido "insuperable".

Cuando el narrador imagina el mundo impensable de un ser sin lenguaje dice "*Pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas. Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo;*" (6). Es un mundo sin sujeto. El imposible reino del incesto en tanto su interdicción es la condición para que la palabra subsista. Encuentro imposible con La Cosa, que el hombre no puede sino imaginar.

III

La dimensión de la falta es necesariamente reubicada, reinstalada, en un análisis. La aparición del inconsciente localiza al sujeto en su relación más fundamental con el significante, en tanto sujeto de la enunciación, siendo él soporte y no agente de su discurso. La imagen del yo, que persevera en mostrarse idéntico a sí mismo, se ve fisurada y el sujeto se plantea como enigma al reconocerse en lo desconocido: él no lo sabía.

Es la finitud y la mortalidad como la encarnación de un límite, la que vuelve la vida valiosa en tanto irrecuperable, lo que hace que un segundo, un minuto o un año de aquella pueda saberse perdido, otorgándole a esta elbrillo de la falta y volviendo al acto precioso y no desdeñable. Los inmortales habían abandonado toda empresa por vana, vivían en un mundo ilimitado, sin fin, donde ya nada encontraba ningún sentido. En la infinitud del tiempo todo misterio termina eventualmente revelándose, ningún propósito resta que mueva a ninguna búsqueda. La vida inmortal se vuelve opaca, grisácea. Y un ser humano bien puede vivir como si fuera inmortal, no pasando por lo terrible de saberse tal. Bien se puede morir de la *primera muerte*, habiendo evitado toparse cara a cara con la *segunda*.

Advertido por la idea de que si hay un río de la inmortalidad debe haber otro "cuyas aguas lo borren", ya que uno y otro son cara y cruz de la misma moneda (la moneda de la palabra, con la cual los inmortales "no comercian") Marco Flaminio Rufo emprende la búsqueda para reencontrarse con su mortalidad. El tiempo del inmortal es infinito pero la cantidad de ríos en el mundo es limitada. Si prueba de cada uno de ellos, algún día terminará topándose con él. Siendo ya el año 1921, baja de una embarcación en algún puerto de la costa eritrea. Ve un caudal de aguas claras y se acerca a probarlo como era su costumbre. Descubre que la mortalidad le es devuelta *luego* de producirse una laceración en el cuerpo con una espina. Herida que localiza imaginariamente y representa la falta que le es restituida.

Ahora puede morir, puede dejar de ser para finalmente ser alguien. En términos Lacanianos: puede morir de la segunda muerte, aquella que ya lo había tocado en su entrada a la inmortalidad, cuando luego de ser herido despierta inmóvil en una tumba (estaba muerto sin saberlo), pero de la cual nada sabía antes de haber recorrido un cierto camino. Sólo luego de esta segunda vuelta es que puede producirse este punto de torsión respecto de su posición en lo simbólico y encontrarse así el héroe con su mortalidad. Sólo habiendo franqueado cierto límite podrá éste ir al encuentro de su deseo. En términos Borgeanos: un hombre inmortal es todos los hombres, lo cual equivale a no ser nadie. La posibilidad de ser se funda en su falta misma.

IV

Al cabo de un año, escribe el narrador, revisó el manuscrito sobre su vida y los trabajos en la búsqueda de La Ciudad de los Inmortales, reconociendo en algunas partes del mismo algo "*falso*" 2. Sin embargo, comenta, el relato es del todo cierto. Las incongruencias y lo irreal que la historia puede resultar no se debe a falta de veracidad, sino a al nuevo hallazgo realizado: en la misma "se mezclan los sucesos de dos hombres distintos". Las palabras proferidas incomprensiblemente -en un primer momento- por Flamino Rufo por acá y allá en el relato -frases en griego, el uso de ciertas palabras específicas-, hallan su lógica y razón *après coup* cuando el que habla cae en la cuenta de que *son palabras que corresponden a alguien más*: a Homero en este caso. No es ilógico decir, que después de tanto tiempo compartido con su compañero Argos, las palabras de este se confundieran con las de él y se hicieran propias. Es *leyendo lo escrito* que se percata de aquellas "anomalías" en el texto que, si bien lo inquietan, le permiten a su vez descubrir la verdad. Comprende, posttramente, que su memoria estaba marcada por las palabras de otro.

Al final del cuento se nos brinda todavía una postdata del año 1950, destacando uno de los tantos comentarios que la publicación del manuscrito hallado en el sexto volumen de la *Odisea*, edición que Joseph Cartaphilus le diera a la princesa de Lucigne, había suscitado. El narrador nos dice que bajo la pluma de un tal Nahum Cordovero, en 1948, se aludió a "la narración atribuida al anticuario Joseph Cartaphilus" denunciando en la misma *interpolaciones* en los distintos capítulos, de Plinio, Thomas de Quincey, Descartes y Bernard Shaw. Cordovero infiere de este hecho lo apócrifo del texto en cuestión.

A mi entender, la conclusión es inadmisibles. "Cuando se acerca el fin", escribió Cartaphilus, "*ya no quedan imágenes del recuerdo; sólo quedan palabras*". Palabras, palabras desplazadas y mutiladas, palabras de otros, fue la pobre limosna que le dejaron las horas y los siglos (7).

Mariela López Ayala, 2015

Notas

- (1) Borges, J.L.: El Inmortal, El Aleph, p. 21. EMECÉ
- (2) Lacan, L: sesión 18.5.1960, seminario 7: La Ética del psicoanálisis, p. 293. Editorial Paidós.
- (3) Borges, J.L.: El Inmortal, El Aleph, p. 27. EMECÉ
- (4) Lacan, L: sesión 21.3.1956, seminario 3: Las Psicosis, p. 257. Editorial Paidós.
- (5) Lacan, L: sesión 16.3.1960, seminario 7: La Ética del psicoanálisis, p. 220. Editorial Paidós.
- (6) Borges, J.L.: El Inmortal, El Aleph, p. 24. EMECÉ
- (7) Idem. p. 36

Litorais da psicanálise

Ana Costa

APRESENTAÇÃO

Um primeiro encontro, com o tema deste livro, foi num trabalho realizado a partir da Odisseia, de Homero, em 2006. Esta narrativa épica, tantas vezes retomada nas produções ocidentais, compõe um mito de origem em que muitos se debruçaram, tal como o fez Adorno e Horkheimer, numa crítica aos limites da razão, ou mesmo o escritor J. Joyce, que reconstituiu ironicamente uma épica acontecida num único dia. Na época, nossas indagações situavam uma questão específica a respeito do nome próprio. *Odisseia* vem de *Odisseu*, nome em grego do herói do épico, que ficou conhecido entre nós como Ulisses, na tradução ao latim. A viagem de Ulisses – a Odisseia – traz, então, uma duplicidade relativa a esse nome próprio, que acabou se tornando um substantivo. Na acepção que hoje compartilhamos, tornou-se a referência da viagem que se relata na obra e que nos chega como designativo de outras viagens.

A Odisseia condensa o universo mítico grego, articulando entre si elementos complexos, que podem ser pensados a partir da psicanálise, tais como filiação e nome próprio, reconhecimento e lugar, errância, letra e gozo. A errância de Ulisses converge com o tema do litoral, na medida em que sua odisseia desamarra o que seu lugar, em Ítaca, mantinha organizado. Nesse sentido, inspira nossa indagação de como se articulam/desarticulam - em nosso tempo e laço discursivo – os elementos que nos sustentam enquanto falantes situados nesses mesmos temas.

Uma das vias de retomada dessas questões o fez o escritor James Joyce, com o romance *Ulisses*, que revolucionou a técnica do romance. Nele o escritor irlandês parodia a obra de Homero, construindo um anti-herói – Leopold Bloom – como um Ulisses, cuja “viagem” é retorno à casa, mas num deslocamento pela cidade de Dublin, acontecendo num único dia. A viagem se constitui muito mais por um fluxo de pensamentos, do que por reais acontecimentos. Leopold, personagem de preocupações cotidianas, poderia bem ser pensado como um humano sem deuses – ao contrário de Odisseu – precisando dar conta de uma vida cujos riscos se concentram nas relações. Filho de pai suicida e tendo de seu casamento um filho morto, pode-se situar aí um retorno sobre as questões que dizem respeito a lugar, nome próprio e descendência, também em causa na obra de Homero.

As questões que rebatem numa e noutra obra nos retornam: filhos da reproduzibilidade capitalista – como nomeia Walter Benjamin, a respeito de nossas “obras” – nossa “reprodução” por vezes não faz transmissão de descendência, constituindo-se numa errância específica a nosso tempo. Assim, esses temas retornam com outras roupagens: temas cruciais para a clínica psicanalítica. São questões que nos levaram a situar os desenvolvimentos, que ora nos ocupam, nas proposições da psicanálise sobre letra e escrita, articulados às relações entre saber e tempo.

Litorais da psicanálise busca desenvolver questões relativas aos temas da letra e da escrita, transitando por algumas fronteiras estabelecidas pelo discurso analítico. Nomeamos de “litorais”, seguindo uma proposição lacaniana que desenvolveremos detidamente. Essa proposição, além de permitir construir interfaces da psicanálise com outros campos, também é o suporte para produção dentro da própria psicanálise, cuja singularidade é o de constituir seu sujeito numa torção moebiana na concepção corriqueira do dentro e do fora. O que nos permitirá situar essas construções liga-se à especificidade da escrita para a psicanálise. Ela situa tanto o ponto de entrada, quanto o de saída na produção de uma clínica, na medida em que está articulada à sua transmissão. A escrita, aqui, abarca uma amplitude muito maior do que sua apresentação ortográfica. Ela mantém a tensão entre expressão e sentido, inscrição e invenção, que compõem as condições contingentes, limitadas e possíveis em que nossa cultura tenta circunscrever um Real, na tentativa de capturar o impossível. Transitaremos por elas, num percurso moebiano, que implica a relação da psicanálise com outros campos. No entanto, para que isso seja possível, é preciso entretecer alguns fundamentos da própria psicanálise.

Pode-se dizer que a singularidade dessa clínica inclui na sua experiência a dimensão da transmissão. Esta dimensão está suposta em todos os seus elementos, desde os avatares cotidianos nos consultórios, até a tentativa de objetivá-la para um ensino. Em termos do consultório, coloca-se no momento em que o analisando precisa transmitir ao analista algum tipo de vivência, impossível de expressar, ou mesmo de ser entendida. Como transmitir a angústia? Ela nunca cabe na palavra, pairando sempre inadequada a qualquer conformação. Como transitar nas raízes do padecimento de desconfiar? E as paixões: desde

a servidão do ciúme comum, até a certeza da paranoia? O sentimento de solidão dessas experiências causa a impressão de que nunca ninguém conseguirá acolhe-las na sua singularidade.

Partindo dessas considerações podemos admitir estarmos fundados num paradoxo. De um lado, a necessidade da transmissão de algo que, de tão singular, parece estar fora do discurso; ou seja, está por ser nomeado. De outro, a necessidade de inscrever essa experiência numa tradição da clínica. E como se dá a transmissão do singular, tanto quanto sua inscrição num discurso compartilhado? Por algo que foi definido já desde Freud como forma de inscrição da experiência do inconsciente, sua construção em transferência. É pela repetição numa estrutura discursiva, situada em transferência, que se reconhece o lugar do sujeito, tanto quanto seu gozo, como um singular nessa estrutura. Aqui, tomamos o termo *estrutura* na sua acepção de uma montagem da transferência, na qual um Real se circunscreve de maneira singular, na insistência das produções de linguagem, dizendo respeito à função de falar ao outro.

Pelo apresentado até aqui é possível perceber o fio que se desdobrará ao longo deste trabalho, que articula uma linha tênue entre inscrição num discurso e transmissão, suas singularidades e contingências, que fazem parte da relação a distintas produções com as quais a psicanálise mantém interlocução.

Precisamos considerar também que – enquanto transmissão de sua produção – a psicanálise tem um caminhar de mais de cem anos. E o que testemunhamos desse tempo? Que já foram dadas inúmeras respostas aos desenlaces das análises individuais. Como tratamos da questão do sujeito e do gozo, acima, é preciso sublinhar que – apesar de serem questões fundamentais – elas não se propõem como saída das análises, elas perpassam seu trabalho. Isso nos leva, inevitavelmente, à indagação do que amarraria o sujeito a um lugar, situando, assim, as elaborações sobre o sintoma. Como entrada e saída, os conceitos em torno deste termo ainda não cessaram de ser construídos na usina do trabalho analítico, compondo o campo de enigmas necessário às produções em psicanálise. Neste campo, a direção do tratamento não se pauta pela eliminação do sintoma, mas pela possibilidade de acompanhar o sujeito na construção de balizas para sua sustentação.

Como aproximação, tomemos algumas referências de base. Inicialmente, Freud conduzia as análises a partir de uma iniciação de seus analisandos no saber da psicanálise. É realmente curioso acompanhar estes primórdios. A direção empreendida por Freud dizia respeito à questão da interpretação psicanalítica, como se impondo a um domínio do inconsciente. A interpretação resgataria um saber *nas trevas*, iluminando-o à linguagem da comunicação consciente. *Saber* as “razões” de seu inconsciente, neste momento de construção freudiana, seria suficiente para eliminar um conflito entre instâncias. Como já foi insistentemente lembrado em produções subsequentes, isso não foi suficiente como suporte de trabalho. No entanto, já está colocada de saída uma questão que parece situar a queixa como a tentativa de objetivação de um saber e um domínio do corpo e do sintoma. Torna-se necessário acompanhar os desdobramentos da referência ao saber, na medida em que incidiu sobre este toda uma modificação na clínica, transpondo as concepções freudianas iniciais, até um *saber fazer* proposto por Lacan. Desdobraremos alguns desses elementos, como uma contribuição possível, seja no sentido estrito da prática clínica, quanto num sentido ampliado, de interrelação com a cultura. Nesta interrelação encontramos novamente o tema dos litorais, onde, por um lado, situa-se a busca da constituição de um saber nos diferentes discursos; e, de outro lado, suas saídas compõem uma escrita em seus limites.

Nos capítulos a seguir avançaremos na abordagem dos elementos destacados acima. Mas o faremos no encontro de heterogêneos, transitando moebianamente na relação da psicanálise com a produção de outros campos, tais como ciência, arte, literatura e cinema. São campos de trânsito tradicional nas produções em psicanálise, apoio de seus autores na transmissão do singular de suas questões. Escolhemos também esse caminho.

CAPÍTULO I - LETRA E BORDAS DOS DISCURSOS

Como estabelecer relações com campos distintos mantendo-se uma condição de *extimidade*, própria à psicanálise? Pode-se dizer que desde Freud essa proposta está colocada. Se por um lado este autor escreveu trabalhos inspirados em questões literárias, antropológicas e filosóficas, isso aconteceu sempre em função de uma clínica, que implicava necessariamente a referência ao inconsciente. É desde esses fundamentos, já estabelecidos, que situaremos algumas contribuições da psicanálise na relação com a produção de outros campos. A via de *litorais* por onde transitaremos contém a referência lacaniana a

elementos heterogêneos. Lá onde o cruzamento de limites demonstra uma não continuidade. Lacan demonstrou essa questão exemplificando a partir de linhas demarcatórias, diferenciando fronteiras entre países – onde se dá a transposição de línguas e culturas (ou seja, é do campo das referências fálicas que se trata) – daquelas que implicam cruzamentos de litorais – onde não há homogeneidade entre elementos, como terra e água, por exemplo. O cruzamento de um litoral requer invenções para que se dê a sustentação em um novo elemento. Aqui não se trata simplesmente de aprender a falar outra língua.

Pensemos em momentos cruciais – ocorridos na história – em que foi preciso transpor os limites que já mencionamos, onde os recursos humanos não davam conta da empreitada. Já que falamos em litorais, tomemos o exemplo das navegações, responsável em grande parte pela mudança radical nos rumos da cultura ocidental, que determinou as chamadas “descobertas” e o “novo mundo”. Este exemplo é aproximativo, poderíamos situar um litoral em distintas referências, mas esta ocorrência histórica também se adéqua ao que tratamos. A redução ao Mediterrâneo compôs, durante séculos, as condições de vida ocidental, nas quais os grandes oceanos – na impossibilidade momentânea de transpô-los – era o lugar do mito do fim do mundo, de monstros e precipícios. Foi preciso a construção de uma ficção – terras de infinitas riquezas, que existiriam no além-mar – para que a criação de instrumentos de navegação permitisse transpor esse limite. Assim, a ficção do novo mundo precedeu a invenção de recursos para “descobrir” o novo mundo. As condições dessas invenções, para transpor um litoral (seja ele no âmbito desse exemplo, ou mesmo em outros onde o limite não parece evidente, como na arte), desenvolvem-se primeiro como uma escrita. Seja na escrita de fórmulas da ciência, seja na produção de objetos na arte – que são também, tal como estamos propondo, do âmbito de escritas – encontramos pré-condições para a transposição desses limites, circunscrevendo um Real. A escrita de fórmulas, na ciência, tornou possíveis invenções para o cruzamento de litorais que somente a imaginação tornava crível, como a possibilidade de voar.

A escrita cria outro real responsável pela produção de bordas que, de alguma maneira, inscrevem a letra no buraco de um saber situado em cada campo. Aqui, letra designa um elemento mínimo não comandado pelo sentido e que permite o movimento de criação – seja nas fórmulas que compõem a ciência, seja nos traços da arte, ou mesmo na letra literária. Ela pode situar-se tanto na escrita alfabética, quanto nas fórmulas científicas, ou mesmo no ato do artista. Neste momento, ainda não tratamos da *clínica strictu sensu*, mas o que se desdobra nela guarda homologia com o que situamos aqui. Este tema será desenvolvido mais adiante.

Pode-se deduzir que na inscrição da letra num discurso os campos se diferenciam, na medida em que essa inscrição delimita a posição do significante mestre em cada campo. Situando minimamente essa questão, transitamos rapidamente por aquilo que faz laço social. Ou seja, aquilo que permite a constituição das condições pelas quais uma cultura se sustenta e subsiste ao longo do tempo. Esse tema é bastante amplo, mas tentaremos cerni-lo a partir das elaborações que Freud e Lacan nos legaram.

Freud estabeleceu as bases para esse entendimento em seu texto sobre o mal-estar na cultura. Para o autor, o pressuposto da cultura está colocado no saber e capacidade adquiridos para dominar as forças da natureza, com o fim de satisfazer as necessidades propriamente humanas. De outro lado, também diz respeito à manutenção de instituições para regular as relações dos homens entre si, relações estas de domínio e exploração. A nosso ver, o termo mais próximo às propostas freudianas é “cultura”, na medida em que o significado de “civilização”, em nossa língua, pressupõe que haveria um desenvolvimento progressivo, desde a barbárie, até uma pretensa civilização mais desenvolvida. Bem contrário a essa ideia, Freud não compartilha da proposição de uma pretensa “civilidade”, na medida em que os homens – mesmo transformando as forças da natureza – criaram outro tipo de forças, expressas na tentativa de controle das pulsões. Ao transitar pelas especificidades da cultura, Freud mostra seu ceticismo em relação às saídas para eliminação do mal-estar. Assim, o mal-estar faz parte inevitavelmente da cultura e todo o movimento de criação empreendido pela humanidade busca, sem êxito, eliminá-lo. Neste movimento está incluída a pulsão de morte e seu paradoxo implica que a tentativa de eliminação do mal-estar deriva na própria autoeliminação do sujeito.

Mesmo que consideremos que esta análise freudiana foi realizada numa época de entre guerras, em que o tema do mal-estar era suficientemente presente para provocar ceticismo, a proposta contida neste artigo diz de algo mais abrangente, que a guerra – mais que provocar – permite revelar. Nesse sentido, estamos frente a algo invariante, fazendo parte dos princípios mesmos da cultura, nos quais remédio e veneno estão conjugados e seus efeitos – para um ou outro polo – dependem da dosagem. É desta duplicidade

que Freud trata no artigo. Basta referir a análise do autor em relação ao princípio do amor ao próximo, o qual esbarra no tema do narcisismo, que por outro lado, inclui uma fonte de agressividade derivada da pulsão de morte. O paradoxo implicado nas relações humanas conjuga desamparo e necessidade de domínio num mesmo ponto, no qual a fragilidade se transforma em onipotência.

Lacan também busca os princípios da cultura para além da função da fala, ou seja, para além de que alguém tome a palavra dando corpo a uma estrutura de linguagem. Ele denominou *discursos* (1), situando-os em quatro estruturas sem palavras, ordenadores de posições para quem quer que se situe num laço social. São posições que agenciam o sujeito no laço social, o que implica que o lugar num discurso imprime uma determinada forma de laço, independente de veleidades, singularidades e gostos. Nesse sentido, ele segue o caminho freudiano da busca por invariantes estruturais.

Uma das derivações do tema freudiano das pulsões em Lacan diz respeito ao que este denominou de gozo. Na proposição dos discursos o autor situa o gozo derivado de uma perda de gozo originária. Freud já havia proposto a satisfação alucinatória, na qual a criança se satisfaz de uma evocação do seio, a partir da ausência da mãe. A satisfação alucinatória imprime um signo da ausência em toda satisfação subsequente, fazendo parte da constituição do desejo do sujeito, separador - em todos os sentidos - das condições de satisfação exclusivamente biológica. O signo desta ausência, como marca no corpo da criança, resultará em que todo gozo advém de uma perda originária de gozo, o que traz no seu cerne uma impossibilidade estrutural de apaziguamento. As chamadas “satisfações substitutivas”, na expressão freudiana, que constroem o campo de satisfação pelos representantes desse originário, são sintomáticas e geram repetição. Neste último tema, desenvolveremos adiante algumas diferenças nas abordagens de Freud e Lacan, importantes para situar o tema do luto.

Essas proposições – extensamente desenvolvidas pelos psicanalistas - podem levar-nos muito longe em suas consequências. A tentativa de isolar a particularidade do falante (2), relacionando linguagem e satisfação, é deveras complexa. Por um lado poderia dizer-se que o falante se satisfaz de signos de objetos que o posicionariam no campo dos valores, como o são os objetos apresentados ao consumo. Mas, como se sabe, não é isso. Toda vez que, na clínica, confunde-se a demanda (vir a ter um objeto, signo aparente de satisfação) com o que posicionaria o sujeito no desejo, joga-se a partida da deriva infinita da pulsão. Os significantes, enquanto barrados de uma relação a um referente, seguem a via dos desdobramentos e substituições da linguagem, sem nunca limitar o que seria da ordem da satisfação. A heterogeneidade implicada no tema da satisfação é toda a dificuldade com que se lida num percurso de análise. Temos, então, de um lado os significantes (operadores de linguagem); de outro, o real, buraco deixado pelo que Freud designou de recalque originário (essa perda originária na separação do corpo da mãe); e, como uma tentativa de ponte entre eles, o imaginário da representação, cujo molde é o corpo. Assim, a satisfação lida com essa heterogeneidade, onde um registro não se subsume ao outro. A análise, ao sustentar a relação à fala, também põe em evidência essa complexidade: por vezes o sujeito pode gozar de falar sem chegar a lugar nenhum.

O tema do gozo como resultante de uma perda de gozo foi suficiente para que Lacan o ligasse às proposições de Marx sobre a mais-valia. Encontramos, aqui, um salto muito grande, que os leitores de Lacan precisaram transpor posteriormente. Como não é de nosso interesse desenvolver esta particularidade, cabe acrescentar somente que ali se trata do agenciamento de um saber, situado no campo do Outro, e que vem no lugar desse furo originário implicado em toda relação com a satisfação. O que evoca, no tema que estamos tratando, a relação entre produção de cultura (produção de objeto a partir do agenciamento de um saber) e constituição do laço social. Isso quer dizer que a passagem para a cultura, a própria produção do laço social, deriva da possibilidade de construção de um elo entre essa perda originária e um lugar cultural. Ou seja, um avanço nas proposições de Freud, mas partindo delas. Esta ligação o próprio Lacan situa, quando aborda a passagem freudiana do desejo inconsciente (na *Traumdeutung*) para a repetição (*Além do princípio do prazer* (3)):

A repetição o que é?... É o gozo... o que nos interessa como repetição, e se inscreve numa dialética do gozo, é propriamente aquilo que se dirige contra a vida. É no nível da repetição que Freud se vê de algum modo obrigado, pela própria estrutura do discurso, a articular o instinto de morte. (p.43) (4)

É por relação à repetição que o autor formula o desperdício de gozo, na medida em que o que se repete insiste como perda. No entanto, é nesse ponto que Lacan busca uma especificidade de suas proposições em relação a Freud, na medida em que a escrita dos discursos permite a ele situar estruturas diferenciadas, colocando em causa dois elementos fundantes da entrada do sujeito na linguagem: a cadeia significativa e a posição na fantasia. Lacan trata de situar sua escrita dos discursos inserida numa lógica,

comandada pelas letras, já desenvolvidas em outras passagens de seu ensino: S1, S2, \$, a. Não sem alguma ironia ele vai fazer escansão em relação ao que Freud propõe, dizendo “agora vem o que Lacan aporta”. É desta maneira que ele introduz a função do traço unário como uma forma mais simples de marca, origem do significante. Mais adiante, desdobramos essa função do traço unário.

A partir da abertura destas questões, reconhecemos que Lacan legou-nos a proposta de uma diferença de discursos, o que implica uma escrita de diferentes posições do sujeito nos laços sociais, que são laços discursivos. No entanto, como situar uma diferença entre campos de saber (literatura, psicanálise, filosofia, etc.)? Para Lacan, os discursos não propõem uma relação a esta diferença, na medida em que são estruturas que podemos encontrar em qualquer laço discursivo, sem que se explicita o campo de saber a que pertencem.

No entanto, isso não impede que retomemos indagações corriqueiras, que surgem da clínica. Nela, quantas vezes o sujeito coloca em causa sua pertença? As indagações surgem reiteradamente: “serei eu escritor?”, “serei psicanalista?”. O que se destaca aqui é o tema da inscrição. É partindo da inscrição de uma produção de linguagem que os campos são definidos: ou são mantidos, ou mesmo se alargam. Nesse sentido a referência à escrita toma toda relevância, na medida em que nela se situam as buscas de produções singulares no furo do saber, na medida em que este delimita cada campo. Ou seja, diz respeito a como o sujeito, singularmente, produz seu ato, o que o implica numa determinada referência de linguagem a um saber que se singulariza, buscando sua inscrição num laço discursivo. Também em razão dessas operações singulares que os limites entre campos se constituem, ou se desfazem.

Desde que Lacan tomou a escrita como base da clínica, nas diferentes elaborações ao longo de sua obra, muito tem se produzido sobre o tema, situando na literatura uma expressão princeps para entendimento dessas proposições. Por vezes o trânsito pela literatura pode fascinar, afastando o analista das dificuldades de seu trabalho clínico, quando impasses em transferências ameaçam fazer naufragar sua confiança. Suportar esses tempos da clínica é também suportar a faceta do cotidiano da vida *infame* (5). Se por um lado, Lacan propôs que a escrita em James Joyce deu-lhe recursos para livrá-lo de crises da psicose, por outro, como lidar com cada caso clínico, tão irremediavelmente distante do “charme” literário?

É preciso indicar que as elaborações psicanalíticas não são, necessariamente, indicações terapêuticas. Muitas vezes estas elaborações se dirigem tão somente a ampliar a abordagem conceitual, mas com isso não estão propondo qualquer outra coisa. Seria risível propor que a escrita literária fosse a terapêutica as psicoses. Ela pode ser um caminho de alguns casos, singularmente, não para todos. Essa questão nos ajudará a transitar pela relação da psicanálise com outros campos, buscando a definição de seus litorais, lá onde a especificidade da psicanálise produz rupturas.

Se tomarmos a literatura, mesmo que aparentemente superada e já enunciada, vale voltar a perguntar sobre quais aproximações podem ser feitas com a clínica psicanalítica. Das tantas, destacaremos uma: a relação entre escrita e a tentativa de produção de um originário. É o que leva a encontrar a literatura na relação com a criação. Aqui já temos um encontro entre campos, nos quais se situa um particular interesse com um ato que pudesse produzir inscrição num laço discursivo, o que vai ao encontro da proposição lacaniana do discurso do analista. Assim, o tema do ato adquire toda importância.

NOTAS

(1) Lacan, J. *O seminário. Livro 17. O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

(2) Neste momento escolhemos “falante” como uma designação mais direta, expressão – esta – que deixa fora, aqui, a construção lacaniana *falasser*, questão que desdobramos oportunamente. Isto nos permite trazer um questionamento em relação ao uso abusivo dos neologismos criados por Lacan. Estes remetem ao uso que Lacan fazia no sentido de busca de uma enunciação, não se constituindo propriamente em conceitos. A utilização dos neologismos criados por Lacan merece uma discussão, na medida em que, se precisamos explicá-los cada vez que os usamos, não têm o efeito que seu autor buscava produzir, ou seja, o jogo equívoco com a linguagem. O exercício de Lacan, na sua enunciação, transmitindo seu ensino oral, remete a uma questão destacada por ele, própria ao campo analítico, de que ele falava como analisando. Isto é, num engajamento com o insabido do inconsciente. Como analistas precisamos ter cuidado quando positivamos demais o que é da ordem do saber.

(3) Freud, S. Más allá del principio del placer. In: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.

(4) Op. Cit.

(5) Tomamos emprestada uma expressão de Michel Foucault, que indica o banal, sem fama

.

A textualidade do inconsciente Do Bereshit ao Finnegas Wake Gustavo Capobianco Volaco

CARTAS AO VENTO?

Recontaremos uma história já bastante conhecida, se não por todos, sem dúvida por muitos: lá estava a rainha lendo sua carta de amor quando é surpreendida pela entrada do rei e seu ministro. Assustada, ela procura esconder seu segredo da forma mais despretensiosa possível e, se engana seu marido, não ludibria o outro intruso que se apossa arditamente do documento prevendo, para mais tarde, algum tipo de chantagem. A infiel rainha, que não quer se denunciar e nem poderia já que sua cabeça estaria em risco, prefere, no momento, não se pronunciar mas tão logo o rei e o ministro saem de seu boudoir destaca toda uma frente policial no encalço da carta roubada rompendo com seu mutismo circunstancial. E é aqui que entra a figura emblemática de Auguste Dupin – já famoso pelo desvendamento dos assassinatos na rua Morgue – pois o escrutínio policial nada alcançou em suas várias empreitadas e será do fracasso de uns que Dupin erigirá sua glória com as seguintes palavras finais: “*un dessein si funeste, s’il n’est digne d’Atrée, est digne de Thyest*” (POE, 1996, p. 93). E a carta volta a sua verdadeira dona!

Esse é, em linhas gerais, um resumo do famoso conto de Edgar Allan Poe, *A Carta Roubada* que quase alucina, no bom sentido, Jacques Lacan por fornecer, ponto a ponto, a estrutura de suas elaborações acerca do significante. Não fosse a homonímia entre carta e letra em francês, *lettre*, por si só produtora de comichões intelectuais, a forma como nos é narrado o conto já nos demonstra que:

Quando os personagens se apoderam desta carta, pode-se dizer que algo, que sobrepuja e de muito suas particularidades individuais, os pega e os arrasta. Sejam quem for, a cada etapa da transformação simbólica da carta, eles serão unicamente definidos pela sua posição em relação a este sujeito radical (...). Esta posição não é fixa. Na medida em que eles entraram na necessidade, no movimento próprio à carta, cada qual se torna, no decurso das sucessivas cenas, funcionalmente diferente em relação a realidade essencial que ela constitui. (LACAN, 1987, p. 248)

E, em suma, nos mostra tratar-se aí de um “significante puro” (LACAN, 1988, p. 18). Expliquemos! Digamos que aquilo que estava escrito na carta, fosse – Poe não descreve realmente seu conteúdo mas nos deixa indícios claros daquilo que contêm – um nada simples “Eu te amo!”. Nas mãos da rainha, qual é seu valor? Uma carta de amor, certo? Mas quando entra o Rei, ela não muda de status e passa a significar traição? Se ele põe as mãos nela o sentido poderia ser a morte da rainha. E nas mãos do Ministro D.? Já vimos isso à pouco e seu significado é, digamos, de um eventual exercício de poder sobre a rainha. Na fuga das mãos da polícia, liderada por Monsier G. eis que a carta/letra denota uma incompetência avassaladora até que, aos cuidados de Dupin, ela torna-se um elemento de vingança, já que esse é o sentido da frase em francês que ele deixa a seu rival (1) e, depois, um presente cheio de astúcia a sua primeira destinatária.

Esquemáticamente podemos indexar esses elementos da seguinte forma:

Para a Rainha: “Eu te amo” = “Ele me ama”
Para o Rei: “Eu te amo” = Corno
Para o Ministro D: “Eu te amo” = Chantagem
Para a Polícia: “Eu te amo” = Idiotia
Para Dupin: “Eu te amo” = Vingança e, junto = Competência
E, enfim, novamente para a Rainha: “Eu te amo” = Alívio

E levantarmos a questão: qual seria, de fato, o significado de “Eu te amo”? Se ele muda conforme a dança dos personagens e “tem um trajeto que lhe é próprio” (Idem, p. 32) não seria porque ele, por si, nada quer dizer? Qual é, afinal de contas o estatuto possível da letra, agora, não mais da carta mas, sobretudo, desta que nos forma seres-humanos? Que relações existem entre a estrutura própria do significante e nosso psiquismo? São essas questões que procuraremos decifrar nas próximas páginas. Que o leitor sinta-se convidado a nos acompanhar pois é a ele que frequentemente nos referiremos e é a ele que endereçamos nossa *lettre*.

הכרה מחוסר היה בבית (2)

Sim bem primeiro nasceu o Caos
Hesíodo (3)

Gostaríamos de chamar a sua atenção para o seguinte texto:

e os céus Deus criou Em início,
e escuridão e vacuidade, infirmitude era E a terra a terra.
o que pairava Deus, e o espírito de abismo; sobre as faces de
luz; Que haja Deus; E disse as águas. sobre as faces de
que boa; a luz Deus E viu e houve luz.
a escuridão e entre a luz entre Deus e fez separação
chamou à escuridão dia, à luz Deus E chamou
um dia e houve amanhecer, e houve entardecer noite;
as águas; no meio de firmamento Que haja Deus: E disse
E fez de águas águas entre o que faz separação e que haja
que as águas entre e fez separação o firmamento, Deus
acima de que as águas, e entre do firmamento embaixo de
ao firmamento Deus E chamou e aconteceu assim. do firmamento
segundo dia e houve amanhecer, e houve entardecer céus;
terra à terra seca Deus E chamou e aconteceu assim
Deus e viu mares chamou as águas e para o ajuntamento de
que bom. (FRANCISCO, 2012, p. 2 e 3)

Acreditamos que, sem muito vagar, terás compreendido tratar-se aí do trecho inicial do Gênesis, primeiro livro do Antigo Testamento. Mas, fazendo eco ao que supomos ter-lhe passado pela cabeça – fora a estranheza de, se não é judeu, ler da direita para a esquerda – formulamos a seguinte questão: e porque o que se leu, à pouco, não tem essa forma:

No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra era informe e vazia, havia trevas sobre a face da profundidade, e o Espírito de Deus pairou sobre a superfície da água. Então, Deus disse: “Haja luz”; e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz das trevas. Deus chamou à luz Dia, e às trevas chamou Noite. Assim houve tarde e manhã, um dia.

Deus disse: “Haja um domo no meio da água; que ele separe água da água”. Deus fez o domo e separou a água acima do domo da água debaixo do domo; isso foi o que aconteceu, e Deus chamou o domo de Céus. Assim, houve tarde e manhã, o segundo dia.

Deus disse: “Que a água debaixo do céu seja reunida em um lugar, e que a terra seca apareça”, e assim aconteceu. Deus chamou à terra seca Terra, e à reunião de águas ele chamou Mares, e Deus viu que isso era bom. (STERN, 2010, p. 73.)

Ou ainda essa?

No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas.
Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. Deus viu que a luz era boa e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia.
Deus disse: “Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas”, e assim se fez. Deus fez o firmamento, que separou as águas que estão no firmamento das águas que estão acima do firmamento, e Deus chamou ao firmamento “céu”. Houve uma tarde e uma manhã: segundo dia.
Deus disse: “Que as águas que estão sob o céu se reúnam num só lugar e que apareça o continente”, e assim se fez. Deus chamou ao continente “terra” e à massa das águas “mares”, e Deus viu que era bom. (ZAMAGNA, 2010, p. 33 e 34).

Pois bem, respondemos, porque aquele excerto nada mais é que uma tradução literal do texto hebraico que encontramos na *Edição Interlinear do Antigo Testamento*, dado à lume pelo professor Dr. Edson de Faria Francisco. Literal porque pretende verter para o português o texto original hebraico e aramaico mantendo, nessa passagem, suas idiossincrasias semânticas e principalmente suas lacunas de significação. Talvez o leitor não saiba mas o *Tanakah*, datado entre os séculos IX e XI a.c. foi composto inicialmente de forma consonantal e apenas na Idade Média recebeu notações e sinais gráficos, pelos chamados massoretas, de forma a registrar e representar os sons vocálicos e, aqui vem o mais importante, permitir uma certa linearidade textual pois, “sem elas (as vogais), as consoantes da maior parte das palavras hebraicas poderiam ser pronunciadas de diversas maneiras com significações diferentes” (STERN, 2010, p. 38.). Assim, o trabalho realizado pelos escribas medievais judeus visava “1. Servir de demarcação melódica para a leitura do texto; 2. Assinalar a tonacidade das palavras e 3. Estabelecer relação sintática entre as expressões e os vocábulos do versículo” (FRANCISCO, 2012, p. XX), demonstrando, claramente, a necessidade de enxertar sentido onde antes não havia, ao menos de forma unívoca.

O texto do Dr. Edson encontra aí seu limite, pois leva em conta esse sinais gráficos vocalizantes massoréticos e opta por um sentido mas, ainda assim, herda as rupturas típicas da língua hebraica arcaica – o que não aparece nas outras duas versões da Bíblia que escolhemos utilizar aqui – convocando-nos a uma nova pergunta: porque isso interessa ou pode interessar a todos nós?

Lembremo-nos das seguintes palavras de Freud, razoavelmente iradas pois foi chamado, entre outras coisas, de bom cristão, endereçadas a seu amigo Oskar Pfister: “E, incidentalmente, por que a psicanálise não foi criada por um destes inúmeros homens piedosos, por que foi necessário esperar um judeu (4) inteiramente ateu.” (FREUD, 2009, p. 54). E depois, vale e pena citar suas ideias à respeito das leis do inconsciente quando expressas por sua via régia:

Que representação fornecem os sonhos para “se”, “porque”, “como”, “embora”, “ou...ou”, e todas as outras conjunções sem as quais não podemos compreender as frases ou os enunciados? Num primeiro momento (estamos no início da psicanálise), nossa resposta deve ser que os sonhos não tem a seu dispor meios de representar essas relações lógicas entre os pensamentos do sonho. Em sua maioria, os sonhos desprezam todas essas conjunções, e é só o conteúdo substantivo dos pensamentos dos sonhos que eles dominam e manipulam. (FREUD, 1987, p. 299 e 300)

E depois, em tópicos, para delimitá-las, as leis, um pouco mais:

Em primeiro lugar, os sonhos levam em conta, de maneira geral, a ligação que inegavelmente existe entre todas as partes dos pensamentos do sonho, combinando todo o material numa única situação ou acontecimento. Eles reproduzem a ligação lógica pela simultaneidade no tempo. A alternativa “ou ... ou” não pode ser expressa em sonhos, seja de que maneira for. Ambas as alternativas costumam ser inseridas no texto do sonho como se fossem igualmente válidas. O “não” não parece existir no que diz respeito aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular por combinar os contrários numa unidade ou por representá-lo como uma coisa só. (Idem, p. 301, 303 e 305)

Isso, em 1900. Mas não é nada mal evocar, também, suas colocações que encontramos, por exemplo, num texto escrito dez anos mais tarde:

O modo pelo qual os sonhos tratam a categoria de contrários e contradições é bastante singular. Eles simplesmente a ignoram. O “não” parece não existir. (...) Os sonhos tomam, além disso, a liberdade de representar qualquer elemento, por seu contrário (...) (Idem, p. 141)

E destacarmos, junto com Freud, sua íntima relação com as línguas arcaicas: “O comportamento do trabalho do sonho que acabei de descrever é idêntico a uma peculiaridade das línguas mais antigas que conhecemos”. (Idem, 142).

Não fosse isso, não custaria nada evocar o escrito de Jacques Lacan *A Instância da Letra ou a Razão desde Freud* onde lemos:

A obra completa de Freud nos apresenta uma página de referências filológicas a cada três páginas, uma página de inferências lógicas a cada duas páginas, e por toda a parte, uma apreensão dialética da experiência, vindo a analítica linguageira reforçar ainda suas proposições à medida que o inconsciente vai sendo mais diretamente implicado.

Assim é que, na *Ciência dos Sonhos* (é assim que Lacan traduz *Traumdeutung* em 1957), trata-se apenas, em todas as páginas daquilo que chamamos a letra do discurso, em sua textura, seus empregos e sua imanência da matéria em causa. (LACAN, 1998, 513)

Um pouco antes: “é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (Idem, p. 506). E logo depois: “o trabalho do sonho segue as leis do significante” (Idem, p. 515). Razão, digamos, que culmina no aforismático “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1986, p. 25) do mestre francês.

Seguindo este ordenamento de citações façamos alguns comentários. O que haveria de específico na judeidade do “solitário de Viena” (LACAN, 2003, p. 18) que o deixaria apto a reconhecer o ciframento – e a propor o de-ciframento (5) – daquilo que de outra forma tenderia a permanecer na escuridão? Não seria, por um acaso, ter bebido, mesmo que apenas no berço, dessa escritura tão estranhamente composta – já que é dessa forma que a *Torá* se apresenta – que o prepara para a descoberta? Assim parece pensar Lacan em seu *O Averso da Psicanálise*, quando em 15 de Abril de 1970 fala a seus alunos, de forma não decisiva, já que diz “talvez”, que:

A psicanálise talvez não seja concebível como nascida fora dessa tradição (hebraica). Freud nasceu nela e, como sublinhei, insiste em que só tem propriamente confiança, para fazer avançar as coisas no campo que descobriu, nesses judeus que sabem ler há muitíssimo tempo, e que vivem – é o Talmud – da referência a um texto (LACAN, 1992, p. 125-126)

E, para avançarmos, nos perguntemos: qual a diferença, mesmo, textual, entre este rébus: Estava indo para o hospital com P. por um bairro em que havia casas e jardins. Ao mesmo tempo, tinha a noção de que já vira esse bairro muitas vezes em sonhos. Não sabia orientar-me muito bem por ali. Ele me indicou uma estrada que levava, dobrando a esquina, a um restaurante (fechado, não um jardim). Lá perguntei pela Sra. Doni e fui informado de que ela morava num quatinho dos fundos com três filhos. Dirigi-me para lá, mas antes de chegar, encontrei uma figura indistinta com minhas duas filhinhas; levei-as comigo depois de ter ficado com elas um pouquinho. Uma espécie de recriminação contra minha mulher por havê-las deixado lá. (FREUD, 1987, p. 416)

E este aqui:

o campo, o vivente dentre todo astuta era E a áspide
à mulher e disse Deus; YHWH fez que
dentre toda comereis Não Deus; que disse É certo que
Do fruto de à áspide: a mulher E disse o jardim? a árvore de
que a árvore mas do fruto de comeremos; a árvore do jardim
dele, comereis Não Deus: disse no meio do jardim
a áspide E disse para que não morrais. nele; tocareis e não
o que sabe Porque morrereis Não morrer à mulher:
se abrirão dele, o vosso comer no dia de que Deus
bem os que conhecem como Deus, e sereis os vossos olhos;
e mal.(FRANCISCO, 2012, p. 9)

Estruturalmente, nenhuma!

Nos debrucemos agora sobre o trecho dedicado ao inconsciente. Freud, vimos, é enfático: não há, neste sistema, conectores lógicos que serviriam de ponte entre seus diversos conteúdos, ou melhor, pensamentos (*gedanken*). Não é isso, também, que acabamos de ler acima? A Vulgata, versão latina e a Septuaginta, a tradução grega da Bíblia, e que influenciaram suas versões correntes, são as responsáveis por estabelecer esses elos, tipo: “A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” (ZAMAGNA, 2010, p. 37) e, claro, decidir por um sentido que, vale a pena insistir, está

absolutamente aberto no texto hebraico-aramaico original. Se o paralelo é válido podemos dizer que o trabalho latino e grego funciona mesmo como o sistema pré-consciente/consciente costurando o inominável da letra até apagar, ou tentar apagar, sua polifonia. Em termos bem freudianos:

Ao sistema Pcs cabe viabilizar o trânsito entre os conteúdos das idéias, de modo que elas possam comunicar-se e influenciar-se mutuamente; também é sua tarefa inserir uma ordem temporal nos conteúdos ideacionais, introduzir uma censura ou várias censuras e submeter tais conteúdos ao teste de realidade e ao princípio de realidade. (FREUD, 2006, p. 39)

Em suma, a função, seja a da Septuaginta ou seja da Vulgata, é dar sentido, barrar os outros possíveis e fixar, com todo o esforço possível, uma unicidade. Exatamente da mesma forma que o sistema Pcs/Cs procede frente a barafunda inconsciente. Utilizando de uma energia enorme, a consciência pretende dizer de forma desembaraçada aquilo que se diz nesse novelo significativo que a contraria. A consciência pretende ser maestro de uma sinfonia, digamos, ao estilo dodecafônico. Mas ela, veremos várias vezes, fracassa onde, talvez, Schonberg triunfa.

Neste momento voltemos com força no aforismo de Lacan, “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1986, p. 25) para levantarmos a lebre: que ou qual linguagem é esta senão esta que estamos a perseguir aqui e que se mostra tão bem a partir do texto bíblico hebraico?

Pois bem, é sempre tão difícil mostrar como é que opera esse sistema descoberto por Freud e eis que assim, perto da cotidianidade de uma imensa maioria de pessoas, seu ordenamento, suas leis e parte de seu processamento fica evidente e palpável. O leitor pode facilmente imajar (6) a suposta complexidade daquilo que parece antes se furtar a visão e agora, não mais obnubilado, poderá nos acompanhar em outros desdobramentos. Que fique claro, contudo, que não afirmamos em momento algum que o texto hebraico é inconsciente ou mesmo que o inconsciente escreve de forma semítica. O que quisemos, até então, foi demonstrar que aquilo que Freud descortina em nosso psiquismo encontra suas expressões em outros campos e, portanto, temos mais de uma forma de exemplificá-lo e, claro, trabalhá-lo. Há já algum tempo houve uma certa discórdia entre Lacan e alguns de seus discípulos (7) terminada na seguinte afirmação, dele: “A linguagem é a condição do inconsciente” (LACAN, 1979, p. 25). Reafirmamos aqui essa máxima ao dizermos que é porque a linguagem estabelece necessariamente exclusões de seu campo consciente que um inconsciente se produz e é nessa toada que chamamos o texto bíblico, já que quando optamos por um sentido em suas letras será um(s) outro(s) que necessariamente cairá sob recalque e não será Maimônides, com suas “interpretações alegóricas” (HADDAD, 2012, p. 65) e seu adoçamento palavreiro que apagará essa violência.

E como não pretendemos parar apenas no princípio, vamos dar um passo a mais abandonando momentaneamente aquilo que é de alguma forma domiciliar a todos nós. Teremos, nesse sentido, de deixar entrar uma outra Beatriz (8) em cena, chamada James Joyce, e que nos guiará a partir de agora pelos “desfiladeiros do significante” (LACAN, 1988, p. 86). Que o leitor não se assuste – se já o fez antes, que se recomponha – pois o território que adentraremos a partir de agora será aquele dos interstícios da noite e as trevas tendem a dominar todo o horizonte. Falamos, é claro, da fenomenal obra do escritor irlandês chamada de *Finnegans Wake*. Dedicemos algumas palavras sobre ela a guisa de introdução para, depois, evocar uma vez mais o texto que nos serviu de guia até o momento e, aos poucos, vamos detalhando nosso entendimento acerca do inconsciente e enfim apontarmos a proa para o real norte desse trabalho!

AS ÁGUAS DE MARÇO, ABRIL, MAIO, JUNHO...

Os líquidos sofrem uma constante mudança de forma
Zygmunt Bauman (9)

Depois de um dia exaustivo, Leopold Bloom chega em casa, se deita, beija as nádegas de sua esposa e começa a dormir devaneando, como qualquer pessoa, antes de pegar no sono:

Simbá dos sete Mares e Limbá dos sete Lares e Bimbá dos sete Bares e Pimbá dos sete Pares e
Gumbá das sete Gares e Dimbá dos sete Dares e Timbá dos sete Tares e Himbá dos sete Hares e
Quimbá dos sete Quares e Rimbá dos sete Rares e Zimbá dos sete Zares e Jimbá dos sete Fares

e Wimbá dos sete Nhares e Nimbá dos sete Yares e Ximbá dos sete Phthares (JOYCE, 2012, p. 1037)

E dorme, acordando Nora, já no dia 17 de Junho de 1904 e, com ela, Joyce para um mundo liberto de certas limitações. Com inacreditáveis 25 mil palavras e nenhum ponto ou vírgula, Nora se põe a falar assim:

onde eu fui uma Flor da montanha sim quando eu pus a rosa no cabelo que nem as andaluzas faziam ou será que hei de usar uma vermelha sim e como ele me beijou no pé do muro mourisco e eu pensei ora tanto faz ele quanto outro e aí pedi com os olhos para ele pedir de novo sim e aí ele me perguntou se eu sim diria sim minha flor da montanha e primeiro eu passei os braços em volta dele sim e puxei ele pra baixo pra perto de mim pra ele poder sentir os meus peitos só perfume sim e o coração dele batia que nem louco e sim eu disse sim eu quero Sim (Idem, p. 1106)

E, sem querer, ao menos não parecia ser essa a sua intenção inicial, acaba por abrir as portas para uma imensidão de possibilidades e que se chamará, depois de 17 anos, *Finnegans Wake*. Em Ulisses tivemos acesso às peripécias diurnas do pacato Poldy. Conhecemos seus pensamentos mais íntimos e suas taras mais secretas. Pudemos também acompanhar o arrogante Stephen Dédalus, com sua retórica empolada e seu caminhar da praia em direção ao álcool, à zona e enfim ao braço paterno de Leopold. Em *Finnegans Wake* é a narrativa que ficará comprometida pois o dia é desbancado pela noite e, nela, o mundo onírico vem à tona. Foi isso que Jimmy (10) pôs no papel pois nos sonhos estamos libertos das limitações do mundo espaço-temporal. Esse mundo insiste que um evento siga o outro e que as identidades sejam distintas, de modo que A não ocupe o mesmo trecho de espaço-tempo de B; nem A se torne B. Mas um sonho permite que Jonatham Swift seja também Tristram que se apaixonou por Iseult e, a um e mesmo tempo, Parnell. (BURGESS, 1994, p. 203)

E foi isso que Joyce quis fazer, sua “imitação do estado onírico” (ELLMANN, s/d p. 883). Em conversa com Wilian Bird Joyce diz, rebatendo as críticas de, entre eles, Ezra Pound: “Eles dizem que é obscura. Naturalmente comparam-na ao Ulisses. Mas a ação do Ulisses ocorria principalmente durante o dia, e a ação do meu novo livro se desenrola à noite. É natural que as coisas não fossem tão claras à noite, não é assim?” (Idem, p. 729). E antes: “Botei a linguagem para dormir” (Idem p. 673). E, mais eloquentemente: “Escrevendo sobre a noite eu realmente não pude, senti que não podia, usar as palavras em suas ligações habituais. Usadas dessa maneira elas não expressam como são as coisas à noite” (...) E continua: “Achei que isso não pode ser feito com palavras em suas relações e conexões comuns. Quando a manhã chegar naturalmente tudo ficará claro outra vez. (...) Eu lhes devolvarei sua língua inglesa. Não a estou destruindo em definitivo”. (Idem, p. 673)

Falamos em destruição da narrativa mas, como vimos, é todo o mundo desperto, todo estado de vigília e até o que supomos ser a língua que rui junto. Apresentemos, neste momento, alguns momentos desse tecido que, ao que tudo indica “não pára de se inscrever” (LACAN, 1985, p. 127). O livro começa assim:

riverrun, past Eve and Adam's from swerve of shore to bend
of bay, brings us by a commodius vicus of recirculation back to
Howth Castle and Environs.
Sir Tristram, violer d'amores, fr'over the short sea, had passen-
core rearrived from North Armorica on this side the scraggy
isthmuss of Europe Minor to wielderfight his penisolate war: nor
had topsawyer's rock by the stream Oconeexaggerated themselfe
to Laurens County's gorgios while they wente doublin their mumper
all the time: nor avoice from afire bellowsed mishe mishe to
tauftauf thuartpeatrick not yet, though venissoon after, had a
kidscad buttendes a bland old Isaac: not yet, though all's fair in
vanessy, were sosie sesthers wroth with twone nathandjoe. Rot a
Peck of pa's malt hada Jhem or Shen brewed by arclight and rory
End to the reggibrow was to be seen ringsome on the aquaface (11).

The fall (bababadalghraghtakamminarronnkonnbronntonner-
Ronntuonnthunntrovarrhounawnskawnskawntoohooordenenthur-

nuk!) of a once wallstrait oldparr is retaled early in bed na later
on life down tought all Christian minstrelsy. The great fall of the
offwall entailed a t such short notice the pftjschute of Finnegan,
erse solid man, that the humptyhillhead of humself promptly sends
an unquiring one well to the West in quest of his tumptytumtoes:
and their upturnpikepointandplace is at the knock out in the park
where oranges habe been laid to rust upon the Green since dev
linsfirst loved livvy .(JOYCE, 2012, p. 98)

Parece ininteligível, não é mesmo? Talvez uma passagem das 27 línguas (12) para, em teoria, uma só, clareie as coisas:

riocorrente, depois de Eva e Adão, do desvio da praia à dobra
da baía, devolve-nos por um commodius vicus de recirculação devol-
ta a Howth Castle Ecercanias.
Sir Tristrão, violista d'amôres, através o mar breve, não tinha
ainda revoltado de Norte Armórica a êste lado do áspero istmo da
Europa Menor para loucomover sua guerra penisolada: nem tinham os
calhões do altom sawyerrador pelo rio Oconne sexagerado aos gorgetos
de Laurens County enquanto eles iam dublando os bebêbados todo
o tempo: nem avoz de umachama bramugira mishe e um tau-
Tauf tuèspatruískuio: nem ainda embora logo mais veniesse, tinha
Um novelho esaùrido um velho e alquebrando Isaac: nem ainda, em-
Borá tudo seja feérico em Vanessidade, tinham as sesters de papamalte
Haviam Jhem ou Shen recevado à arcaluz e auroras antes o barcóiris
Fôra visto circularco sôbre a aquaface.
A queda (bababadalghraghtakamminarronnkonnbronntonner-
ronntuonnthunntrovarrhounawnskawntooohooordenenthurnuk!) de
um ex venerável negociante é recontada cedo na cama e logo na fama
por todos os recantores da cristã idade. A grande queda do ovalto do
muro acarretou em tão pouco lapso o pftjschute de Finnegan, outrora
sólido ovarão, que humptyhaltesta dêle prumptamente manda uma
testemunha para oeste à cata de suas tumptytumtunhas: e o retrospectico-
pontoeponto delas repausa em pés no parque onde oranjós mofam sôbre
o verde desde o que primoamor ao diablin levou Livia. (CAMPOS, 1971, p. 35).

Não?! Quem sabe esta outra versão seja mais compreensível:

rolarriuanna e passa por Nossenhora d'OOhmem's, roçando
a praia, beirando ABahia, reconduz-nos por commódios cominhos recorrentes
de Vico ao de Howth Castelo e Earredores.
Sir Tristrão, violeiro d'amôres, d'além mar encapelado, não tinha
passancorado reveniente de Norte Armórica a estas bandas do istmo escarpado da
Europa Menor para o virolento conflito de penisoldada guerra: nem
as pétreas bolotas de Sawyer ao longo do Oconee caudaloso se tinham
seggssagerado ao território laurenciano da Geórgia enquanto se dublinavam
em mamypapypares o tempo todo: nem avoz do fogo rebellava mim-She,
mim-She ao tauftauf do pautripedríciooquetués: ainda não, embora
em invernesses fantasvale tudo, as tristes esthernes tinham dilaceradoo duuno
nathadeãojo. Barrica nenhuma de maltescocês tinham Jhem ou Shem fermentado
à luz iriada darco e a chuvosa-pestana brilhava em anel à tona d'aquaface.
A queda (bababadalghraghtakamminarronnkonnbronntonner-
Ronntuonnthunntrovarrhounawnskawntooohooordenenthur
nuk!) dum dantanho walltreetado velhonário é recontada cedo no leito, depois
sabe viva o conceito ao longo de toda a cristã menestrelidade. A grande queda
desdeo altomuro recortou em curtolance a pftjqueda de Finneagn,
varão outrora mais q'estável, que a humptymontesta lá dele prumptamente
desvestiga quem lhe diga no Ocidente o acidente de seus tumptytum-
dedos: e seu parcoespaçoepouso é na porta do parque,

lugar de arranjos de laranjas mofadas sobre o verde desde que Dia-
Dublin um dia morreu Livvydinha.
(SCHULER, 2004, p. 03)

Ainda não? Pois bem, existem estudiosos que se debruçaram – o velho James queria “manter os críticos ocupados por trezentos anos” (ELLMANN, s/d, p. 865) – sobre esse mosaico em perpétuo movimento. Vejamos o que puderam dizer sobre esse trecho inicial. Primeiro Joseph Campbell, famoso simbologista e seu até agora insubstituível *A Sketeton Key To Finnegans Wake*: “The story of Finnegan, freed from the thematic entanglements of the first four paragraphs” (CAMPBELL, 2005, p. 37). E continua, dizendo-nos que o estilo da narrativa é aqui, comparado a outros trechos, fácil de acompanhar. Mas quem é Finnegan, já que é sua história (será?) que aí está? Dizem, entre eles Paulo Vizioli (1991) as más línguas que ele seria inspirado em Tim Finnegan, em sua morte e seu velório. Esta historietta é cantada de forma cômica no folclore irlandês. E começa assim:

Tim Finnegan morava na rua Walker,
Distrito Irlandês e muito curioso.
Tinha lá seus amigos, claro e agradável,
Pra subir no mundo carregava um cocho.
Só que Tim era chegado à bebida:
Com amor ao beberico ao mundo Tim veio,
E pra dar uma força ao dia-a-dia
Tomava a criatura logo cedo.

Segue um coro repleto de pantomina, hurras e vivas para continuar em:

Certa manhã Tim encheu a cara,
Sentia a cabeça pesar, um tremório.
Foi quebrar o crânio caindo da escada,
Pra casa o levaram, corpo pro velório.
Envolto em bonito lençol limpo,
Na cama logo estenderam,
Pondo os pés galão de uísque,
Barril de porter a cabeceira. (BURGESS, 1994, p. 210 e 211.)

Seus amigos ficam a velar o corpo, bebem, brigam e na confusão um deles derruba um galão de uísque sobre Tim que demonstra, ao final e para espanto de todos que, de morto, não tinha nada. E a festa continua!

O Finnegan de Joyce também cai – parece ser esse um sentido daquela enorme quantidade de letras – e também se levanta. Ainda nas palavras de Campbell: “The first twenty-five pages of Joyce’s narrative deal directly with the subject of the title theme: the fall, the wake, and the portended resurrection of the prehistoric head carrier Finnegan” (CAMPBELL, 2005, p. 37). Mas ele não seria apenas Timothy já que representa, também, o lendário Finn MacCool, que delinea a ilha inteira da Irlanda e que um dia se levantaria para a redenção dessa terra (13). Mas há quem diga, entre eles o escritor de *Laranja Mecânica*, que pela história narrada e pelo apodo Big Master o Finnegan de Joyce teria íntima relação com o construtor Solness, de Ibsen – a quem admirava – que cai de uma torre – “Entrevê-se indistintamente por entre as árvores a queda de um corpo humano, que cai entre as vigas e tábuas” (IBSEN, 1984, p. 283) depois de juras de amor a sua amante Hilda — “(...) só construirei uma coisa... a mais doce que há no mundo... E quero construí-la em companhia de uma princesa a quem amo” (Idem, p. 278) – e morre, definitivamente. Um bêbado, um país, um construtor, mas quem é esse tal de Finnegan, afinal de contas? E que relação tem ele com Adão e Eva? E com Tristão e Isolda? E com esse Jhem or Shen? E se ele representa a Irlanda porque se fala neste ponto com amor em América do Norte? Talvez a chave para compreender o texto não esteja aí. Talvez, se ela existe, esteja muito mais numa “série interminável de níveis que se encaixam em outros e assim sucessivamente” (AMARANTE, 2009, p. 46). Mas chamemos à discussão o corajoso tradutor do livro para o debate. O que nos diz ele sobre esse trecho do *Wake* e que ainda não abordamos?

Ele nos diz que há aí – e há – o filósofo Giambattista Vico e sua teoria sobre a circularidade do tempo. Que há também – e também há – uma luta entre Esaú e Jacó. Fica clara a referência ao famoso personagem Humpty Dumpty, de *Alice Através do Espelho*, entre outras coisas afirma: “Quando eu uso uma palavra (...) ela significa exatamente o que quero que signifique: nem mais nem menos” (CARROLL, 2002, p. 204). E assim continua, até dedicar-se a inacreditável composição
bababadalghraghtakamminarronnkonbronntonnerronnntuonnthunntrovarrhounawnskawnskawntoohoooor
denenthurnuk!

E escreve: “a primeira palavra do trovão” – há um consenso sobre isso entre os críticos e estudiosos, sobre ser um trovão – “abre com a sílaba ba, alma na mitologia egípcia” – Joyce também foi beber no Nilo para compor seu livro – “representada por uma ave de cabeça humana” (SCHULER, 2004, p. 96). Assim: Ba é também uma das primeiras sílabas articuladas pela criança. Do a passa-se ao colorido da consoantes nas palavras seguintes. (...) A queda, interiorizando o conflito, erotiza-se ao assinalar o início da sexualidade consciente. Entre palavras que significam trovão em outras línguas, ouve-se trovarr, nome derivado de “trovão” em português. (Idem, p. 97.)

Caro leitor, compreendeu agora? Mas convenhamos, será que isso que puderam dizer Donald, Anthony e Joseph é mesmo o que está no texto ou será que seus preciosos trabalhos fazem o mesmo que os intérpretes da bíblia hebraica ou seja, colocam sentido onde ele verdadeiramente insiste em escapar? Nossa ênfase lá, quando trabalhamos com parte do *Antigo Testamento*, recaiu sobre as lacunas entre os significantes mas agora, com esse percurso um pouco mais longo, com alguns passos dados, pensemos em termos de tradução em seu sentido mais geral, neste que frente a um texto, sentimos a eclosão imediata da pergunta: o que isso, aí, que dizer? Veremos que a ideia infantil e tantas vezes pedagógica de que a palavra designa a coisa escorre pelo ralo com uma velocidade estonteante. Peguemos algumas delas, só para esquentar.

Primeiro a versão de Adolpho Wasserman e Chaim Szwertszartf ao salmo 121-1, um dos salmos mais cantados na cultura judaica, conhecido como Shir la maalat ou Cântico das Ascensões ou, ainda, Cântico das Subidas que inicia assim: “Ergo meus olhos às montanhas; donde virá minha ajuda?” (SZWERTSZARTF, 1995, p. 192). Agora, recorramos a versão da *King James*, responsável pela passagem da latina Vulgata para o inglês em 1611 e daí para o mundo. O mesmo trecho está assim: “I WILL lift up mine eyes unto de hills, from whence cometh my help” (JAMES, 2010, p. 272.). Ambas se reportam a אֶשְׂאָה, עֵינַי אֶשְׂאָה --הַהָרִים--אֵל, mas o leitor terá notado que a primeira apõe uma interrogação enquanto a do rei James quase exclama a sentença e não é a mesma coisa, convenhamos, interrogar de onde virá o socorro e afirmar que ele virá das colinas onde Deus habita.

Mas isso ainda é pouco! Vejamos a confusão que se pode operar à partir de השמים את אלוהים ברא בראשית utilizando um quadro que procura traduzir o texto à partir de suas raízes e que nos foi oferecido pelo acadêmico e hebraísta Frederico Denez:

רָאָה cabeça, primeiro, topo, começo, início, chefe, superior, bater, banda, capitão, capítulo, excelente, primeiro, altura, parte mais alta, sacerdote, guia, principal, lei, fel, cicuta, veneno. Derivados: dividir, pedido, permissão, necessidade, posse, propriedade.

Criar, moldar, formar, dar forma a, criar novas circunstâncias ou coisas, referindo-se a transformações, ser criado, algo novo, cortar, recortar, engordar.

Plural. Poder, poderes. Qualidade divina. Governantes, juízes, seres divinos, anjos, deuses, deus, deusa, divino, obras ou possessões divinas, Deus. (outras pronúncias advindas dos massoréticos – jurar, amaldiçoar, colocar sob juramento; em aramaico, Deus – tanto uma divindade pagã, quanto o Deus de Israel)

Próximo, junto a, com, de...com; aramaico – sinal, sinal milagroso, maravilhas.

Céus, firmamento, morada das estrelas, universo visível, morada de D’us; raiz pode conter o significado de júbilo, regozijar, estar alegre, feliz resultado, assunto prazeroso.

Próximo, junto a, com, de... com; aramaico – sinal, sinal milagroso, maravilhas

Terra, firme, contrário de céu, habitantes da terra, país, território, distrito, região, porção de terra, Israel, subterrâneo, solo, superfície, chão, espaço, distância, planície, limites. (raiz - dominar)

ראש cabeça, primeiro, topo, começo, início, chefe, superior, bater, banda, capitão, capítulo, excelente, primeiro, altura, parte mais alta, sacerdote, guia, principal, lei, fel, cicuta, veneno. Derivados: dividir, pedido, permissão, necessidade, posse, propriedade.

בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ

Terra, firme, contrário de céu, habitantes da terra, país, território, distrito, região, porção de terra, Israel, subterrâneo, solo, superfície, chão, espaço, distância, planície, limites. (raiz - dominar)

Raiz do verbo “existir”; **היה** ser tornar-se, vir a ser, acontecer, erguer-se, aparecer, ser instituído, estabelecido, ficar, permanecer, continuar, acompanhar, ocorrer, ser feito,

Preencher o vazio; também derivam desta raiz os verbos ir e vir, implicando, assim, a ideia de movimento em certa direção.

Escuridão, obscuro, baixo, lugar secreto, oculto, obscurecer, insignificante. Sua raiz sugere a tradução (possível) silêncio e seus derivados, bem como, no aramaico, prontidão, necessidade, necessário.

Altura, acima, alto, sobre, por causa de, em favor de, por, próximo. Derivados: trazer para cima, ascender, ser exaltado, jugo.

Face, presença, superfície, rosto, em frente, antes de, na presença de,

Profundidade, profundezas, abismo, oceano, águas subterrâneas, fundura

Terra, firme, contrário de céu, habitantes da terra, país, território, distrito, região, porção de terra, Israel, subterrâneo, solo, superfície, chão, espaço, distância, planície, limites. (raiz - dominar)

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום

Devastado, informe, confusão, irrealidade, vazio, nada, desolação, estar deserto, lugar de caos,

O que nos impediria de verter, utilizando esse quadro semântico, **בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ** não no canônico “No princípio criou Deus os céus e a terra. E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo” (ALMEIDA, 1981, p. 03) mas em “No veneno moldou Deus em júbilo a planície habitada continuando a vaidade e preenchendo a obscura altura na presença das profundezas”? Ou “O chefe deu forma a Deus junto ao céu e próximo a terra subterrânea que viria a ser confusa com o preenchimento da obscura altura da face do oceano”?

E façamos o mesmo com o texto de Joyce perguntando-nos: a que corresponde “Jungfraud's”? Ou “Amain”? Ou “Adew”? Ou “Sthruck”? Seria mesmo “jungfreudiano” (SCHULLER, 2003, p. 139), “amém” (p. 165) e “Vale! Orvalha!”? (CAMPOS, 1971, p. 66) Haroldo de Campos nem se arrisca com a quarta composição, que está na página 189 do original! Peguemos o título do livro: *Finnegans* – já vimos a quem ele pode representar. Não há nele “fin, fine, finn” e “egan ou again”? (BURGESS, 1994, p. 210). E Wake não acaba por dizer tanto acordar como pesadelo? Teríamos então O fim de Finn e seu início ao acordar (mos) de um pesadelo? Mas assim o nome se perde. Para manter um nome Schuller opta por *Finnicius* mantendo o fim e latinizando o início mas lá se vai o senhor *Finnegan*. Traduttore é traditore (14) não apenas na passagem de um idioma a outro mas em toda e qualquer busca de significação, já que o significante, esperamos ter demonstrado com o antigo testamento e com James Joyce, só se cola a um significado a muito custo e, quando o faz, exclui todas as outras possibilidades que estavam em si. E mais,

quando as encontramos, essas polissemias em explosão, elas não indicam que, no infinito, de fato nada significam? “Entramos num encadeamento de palavras em que o sentido gradativamente empalidece” (SCHULLER, 2000, p.154) até, acrescentamos, se dissolver no ar.

Mais exemplos? Vejamos o que nos sussurra o capítulo VIII de *Finnegans Wake*, capítulo dedicado enfim a ALP (15) , entre outras possibilidades, Anna Livia Plurabelle:

O
tell me all about
Anna Livia! I want to hear all (16)
about Anna Livia. Well, you know Anna Livia? Yes, of course, we all know
Anna Livia. Tell me all. Tell me now. You'll die when you hear. Well, you
know, when the old cheb went futt aan did what you know. Yes, I know, go
on. Wash quit and don't butt me – hike! – when you bend. Or wahtever it
was they threed to make out He thried to two in the Fiendish park. He's
an awful od reppe. Look at the shirt of him! Look at the dirt of it! He has
all my water black on me. And it steeping and stuppung since this time last
wik. How many goes is it I Wonder I wash it? I know by heart the places he
like to saale, duddurty devil! Scorching my hand and starving my famine to
make his private linen public. (JOYCE, 2012, p. 196)

A tradução que nos oferece Dirce Waltrick do Amarante, depois de deixar bem claro que sua versão é uma “versão feminina” (AMARANTE, 2009, p.111) em consonância com as lavadeiras que margeiam o rio Liffey, é a seguinte:

O
Me conta tudo sobre
Anna Livia! Quero saber tudo
sobre Anna Livia. Bem, conheces Anna Livia? Claro que sim, todo mundo conhece
Anna Livia. Me conta tudo. Me conta já. Cais dura se ouvires. Bem, sabres, quando
o velho foolgado fallou e fez o que sabes. Sei, sim, anda logo. Lava aí não enroles.
Arregaça as mangas e solta a língua. E não me baitas – ei! – quando te apaixas.
Seja lá o que quer que tenha sido eles teentaram doiscifrar o que ele trestou fazer
no parque Fiendish. É um grandessíssimo velhaco. Olha a camisa dele! Olha que
suja questá! Ele deixou toda minh'água escura. E estão embebidas, emergidas
tolduma ceumana. Quanto tanto já lavei isso? Sei décor os lugares que ele gosta
de manchar, suujeito suujo. Esfolando minha mão e esfomeando minha fome pra
lavar a roupa suja em púlpito. (Idem, p. 115)

Mas, o que nos impediria de apresentar esse trecho da maneira que se segue já que, como escreve Haroldo de Campos;

Traduzir James Joyce (...) é uma ginástica com a palavra. (...) Algo nunca assume o aparato estático e definitivo, mas que permanece em movimento, tentativa aberta e constante, trazendo sempre em gestação novas soluções, “pistas” novas, que imantam o tradutor, obrigando-o a um retorno periódico ao texto e seus labirintos. (CAMPOS, 1971, p. 21)

O
me conte tudo sobre
Anna Livia! Eu quero ouvir tudo
sobre Anna Livia. Bem, você sabe sobre Anna Livia? Sim, claro, todos nós
sabemos Anna Livia. Conte-me tudo. Me diga já. Você vai morrer quando
você ouvir. Bem, você sabe, quando o velho Cheb foi trep e fez o que você
ouviu. Sim, eu sei, continue. Lave a roupa e saia sem nos sujar. Dobre as
mangas se perca nesta fita. E não se abunde em mim – aaaiii! – quando
você se dobrar. Ou tantágua trêstaram fazer para fora dele o que a dois
tentaram no parque Fudêncio. Se trata de um horrível réptil
Olhe para a camisa dele! Olhe para a poeira nela! Ele fez toda a minha

água preta em mim. E macera e mete desde essa sétpoca passada
 A quantas vai é que eu quero saber seeu lavá-lo? Eu sei de coração os
 lugares que ele gostaria de veender-se, diabo de carasujo! Escaldo minha
 mão e passo fome desta outra em fazer do seu público a linha do privado (17) .

Absolutamente nada, não é mesmo?

Portanto, os textos base que usamos até o presente momento, demonstram não tanto o algoritmo saussureano, invertido (18) por Lacan em *A Instância da Letra*, S/s (a ser lido significante sobre significado) mas um infinito de SSSSSSSSSSS.... (significante SSSSSSSS) que, às vezes e por nosso esforço, se coagulam num s (significado). E isso é absolutamente freudiano quando ele faz suas considerações em, por exemplo, 1915, dizendo-nos que no inconsciente a lei que impera é a do processo primário – “mobilidade das cargas de investimento” (FREUD, 2006, p. 38) – enquanto no sistema seguinte a ordem é a da colabação, da junção, do agregamento.

Uma vez mais: tanto o texto hebraico quanto o de *Finnegans Wake*, com suas lacunas, suas não conexões lineares e sua multiplicidade de sentidos evocam o funcionamento ponto a ponto de nosso inconsciente. Para sermos mais objetivos: o inconsciente nada mais é que puro ciframento, pura consequência da linguagem e que, à vezes por proximidade e outras por causalidade produz conexões e, seguindo a letra freudiana, pedem passagem (19). Mas como para a consciência resultam incoerentes e insuportáveis, ela lhes impõe uma ordem – “esse gênero de restrições só se instala à partir do trabalho de censura” e de cesura “que ocorre entre o lcs e o pcs”. (Idem, p. 37). E os poetas, no sentido daqueles que fazem, podem nos demonstrar isso de forma brilhante. Freud estava absolutamente certo ao escrever que

Os escritores (...) costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais a nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar. Estão bem adiante de nós, gente comum, no conhecimento da mente, já que se nutrem em fontes que ainda não tornamos acessíveis à ciência (FREUD, 1987, p. 18)

Pois bem, são eles, mesmo, que abrem a porta para aquilo que a tanto custo tentamos teorizar. Desde o *Pentateuco* essas fontes estão a nossa disposição bastando lê-las como convém. Devemos seguir o conselho de Joyce: “Here Comes Everybody”, não “homem comum enfim” (BURGESS, 1994, p. 224) nem o Homem a Caminho Está (SCHULLER,) mas algo como que todos venham aí a participar já que esse é o nosso funcionamento que a muito custo procuramos esconder. Eis o que os sonhos, a bíblia e a literatura podem nos fazer ver!

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. F. (1981). *A Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira.
- AMARANTE, D. W. (2009). *Para Ler Finnegans Wake de James Joyce*. São Paulo: Iluminuras.
- BASTOS, C. L., KELLER, V. (2001). *Aprendendo Lógica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- BAUMAN, Z. (2001). *A Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BURGESS, A. (1994). *Homem Comum Enfim, Uma Introdução a James Joyce para o Leitor Comum*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMPBELL, J., MORTON, H. (2005). *A Skeleton Key to Finnegans Wake, Unlocking James Joyce's Masterwork*. Califórnia: New World Library.
- CAMPOS, A. de, CAMPOS, H. de. (1971). *Panorama do Finnegans Wake*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. (2005). *O Afreudisíaco Lacan na Galáxia de Lalingua (Freud, Lacan a Escritura)*, in [Afreudite : Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada nº 01 \(2005\)](#). Rio de Janeiro: Edições Universitárias Lusófonas.
- CARROLL, L. (2002). *Alice*, Edição Comentada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ELLMANN, R. (s/d). *James Joyce*. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- EY, H. (1969). *O Inconsciente, VI Colóquio de Bonneval*, vol 1. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- FRANCISCO, E. F. (2012). *O Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português – Volume 1 – Pentateuco*. São Paulo: Editora SBB.
- FOUCAULT, M. (1993). *A História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.
- FREUD, S. (2009). *Cartas Entre Freud e Pfister – Um Diálogo entre a Psicanálise e a Fé Cristã*. Viçosa: Editora Ultimato, 2009.
- _____. (1987). *A Interpretação dos Sonhos*, in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago Editora.

- _____. (1987). *Estudos Sobre a Histeria*, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. II. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- _____. (1987). *A Significação Antitética das Palavras Primitivas*, in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol. XI. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- _____. (1987). *Delírios e Sonhos na Gradiva de Jensen*, in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol. IX. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- _____. (1987). *Discurso Perante a Sociedade dos B'Nais B'Rith*, in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol. XX. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- _____. (1987). *Cinco Lições de Psicanálise*, in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud vol. XI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987.
- _____. (2006). *O Inconsciente*, in *Escritos Sobre a Psicologia do Inconsciente*, vol. 2. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- HADDAD, G. (2012). *O Pecado Original da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HESÍODO. (1995). *Teogonia*. São Paulo: Editora Iluminuras.
- IBSEN, H. (1984). *Solness, o Construtor*. Rio de Janeiro: Editora Globo.
- JOYCE, J. (2012). *Ulisses*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- _____. (2007). *Ulisses*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- _____. (2012). *Finnegans Wake*. USA: Penguin.
- _____. (2004). *Finnegans Wake / Finnicus Revém*, Livro I, cap. 1. Cotia: Ateliê Editorial.
- _____. (2004). *Finnegans Wake / Finnicus Revém*, Livro I, cap. 2, 3, e 4. Cotia: Ateliê Editorial.
- _____. (2003). *Finnegans Wake / Finnicus Revém*, Livro III e IV, cap. 13, 14, 15, 16 e 17. Cotia: Ateliê Editorial.
- LACAN, J. (1998). *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud*, in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1998). *O Seminário Sobre "A Carta Roubada"*, in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1993). *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1986). *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Livro 11. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1992) *O Averso da Psicanálise*, Livro 17. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (2009). *De um Discurso que não Fosse Semblante*, Livro 18. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (2012). *... ou pior*, Livro 19. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MAGNO, M. D. (1977). *Senso e Contra Censo da Obra-de-Arte, Etc.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MARINI, M. (1990) *Lacan, a Trajetória do seu Ensino*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- MEZAN, R. (1995). *Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- POE, E. A. (1996). *A Carta Roubada*. São Paulo: Editora Paz e Terra S.A.
- RODRIGUE, E. (1995). *Sigmund Freud, O Século da Psicanálise*, vol 2. São Paulo: Editora Escuta.
- SAUSSURE, F. de. (1972). *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Editôra Cultrix.
- STERN, D. H. (2010). *Bíblia Judaica Completa – O Tanakh [AT] e a B'rit Hadashah [NT]*. São Paulo: Editora Vida.
- SZERTSZARTF, C., WASSERMAN, A. (1995). *O Livro dos Salmos/ Rei Davi Bem Ishai*. São Paulo: Editora Maayanot.
- THE HOLY BIBLE. (2010). Conformable to the Edition of 1611, commonly knows as the authorized King James Version. Printed in the United States of America.
- ZAMAGNA, D. (2010). *Gênesis, in Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Editora Paulus.

NOTAS

(1) A referência aí é a história dos filhos de Hipodamia, Atreu e Tieste, que cheios de ardis para com os outros e entre si apresentam a “vendetta como lei fundamental” (MÉNARD, 1991, p. 149)

(2) Em início era o inconsciente.

(3) Esse trecho está no poema Teogonia, de Hesíodo, p. 111.

(4) Em seu discurso a Sociedade dos B'Nai B'rith, em 1926, Freud enfatizará aspecto semelhante: “Por ser judeu encontrei-me livre de muitos dos preconceitos que restringiam outros no uso de seu intelecto, e como Judeu estava preparado para aliar-me a Oposição e passar sem consenso à 'maioria compacta' ”.

(FREUD, 1987, p. 316). E claro que se pode ler aí, assim como acima, a idéia de raça e mesmo a idéia de povo escolhido, como parece ser a vertente interpretativa de, por exemplo, Renato Mezan em seu *Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias*, p. 45. Mas nada impede que nos afastemos dessa tradição ao propormos uma outra forma de leitura a que o leitor terá acesso nas páginas seguintes.

(5) É assim que Freud se refere aos sonhos valendo o lembrete real aí significa *“via ampla, larga, pela qual o rei passava, fazia seus desfiles. É a via mais reta, a menos impedida”* (SAFOUAN, 1987, p. 11)

(6) “Aqui, no dia 24 de julho de 1895, o segredo do sonho se revelou ao Dr. Sigm. Freud” (FREUD, 1986, p. 418), sonhava Freud, em carta a Wilhelm Fliess em 12 de Junho de 1900.

(7) Imagée, em francês, que desde o Seminário de M. D. Magno, *Senso Contra Censo: Da Obra de Arte*, foi traduzido para o português como imajar. Escreve ele em nota: “Dizemos imajar, forçando um verbo, para diferenciar a construção de imagem (imajar) da atividade imaginativa (imaginar)” (MAGNO, 1977, p. 57). Assim aparecerá em *Os Escritos Técnicos de Freud e nos Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*.

(8) Jean Laplanche e Serge Leclaire, no VI Colóquio de Bonneval, apresentaram um trabalho intitulado *O Inconsciente: Um Estado Psicanalítico* e afirmaram que “O Inconsciente é a condição da linguagem” (EY, 1969, p. 136)

(9) Beatriz foi o grande amor de Dante Alighieri que, se na vida tornou-se impossível, na morte, ou quase, lhe conduz ao céu. No inferno e no purgatório seu guia é outro, o poeta Virgílio.

(10) Retirado de *A Modernidade Líquida*, p. 07.

(11) Forma como James Joyce era, por vezes, chamado entre os seus. Seu pai, também à vezes, o chamava de “Jim Solar” (ROSE, 2014, p. 17)

(12) O texto não está devidamente justificado porque, como no excerto da Bíblia hebraica, fomos fiéis a estrutura original.

(13) Os críticos da obra de Joyce afirmam que eles escreveu *Finnegans Wake* em 27 línguas.

(14) Mas se se levanta, sendo toda a ilha, automaticamente não a destruiria?

(15) Na ordem correta: “traditore, tradutores” (CAMPOS, 1971, p. 127).

(16) Evocaremos, daqui a pouco, HCE, “Here Comes Everybody”, iniciais de um nome sempre mutável e que rasga todo o texto com suas variantes, tipo “Howth Castle and Environs” (JOYCE, p. 03), “Howke Cotchame Eyes” (p. 106) e “H2CE3” (p. 95). O mesmo acontece com ALP, que ora é “annie lawrie promises” (p. 38) ora “ALPlappin” (p. 57).

(17) O texto tem essa diagramação no original.

(18) Tradução feita pelo autor desse trabalho.

(19) Invertido porque em Saussure temos, numa relação biunívoca, significado sobre o significante. Lacan opta por dar primazia ao significante até, com o passar do tempo, romper com essa estruturação onde esses dois elementos estariam “intimamente unidos e um reclama (ria) o outro” (SAUSSURE, 1972, p. 80)

(20) É o que depreende do famoso esquema do telescópio que Freud lança na *Interpretação dos Sonhos*

Psicoses e literatura: de Schreber a Joyce com Lacan

Rogério Paes Henriques

Resumo

Pretende-se examinar a escansão promovida por Lacan quanto ao estatuto da psicose tomando-se dois tempos do seu ensino. Recorre-se às análises empreendidas por Lacan sobre Schreber e Joyce. Lacan recusou o estatuto de literariedade à autobiografia de Schreber, em função da exclusão do seu autor literário, que, sendo psicótico e, portanto, foracluído da linguagem, não teria advindo enquanto “ser falante” (S barrado). Lacan reconheceu no conjunto da obra do escritor irlandês James Joyce uma suplência que lhe permitiu compensar sua estrutura psicótica, evitar o desencadeamento da psicose clínica e se constituir enquanto autor literário e, por conseguinte, enquanto “falasser” (*parlêtre*). Se, em Schreber, psicose e literatura são inconciliáveis, em Joyce, é sua construção como autor literário que permite a sua consistência subjetiva.

Palavras-chave: psicanálise; literatura; psicose; sujeito; *sinthome*; Lacan; Schreber; Joyce.

Abstract

It examines the scansion provided by Lacan as to the status of psychosis, considering two periods of his teachings. Lacan's readings of Schreber and Joyce are taken into account. Lacan refused to give the status of literality to Schreber's autobiography, because of the exclusion of a literary author who, being a psychotic, therefore speechless, would not have appeared as “a speaking being” (the barred S). However, in the whole of the Irish writer James Joyce's works, Lacan recognized a suplency, which allowed him to compensate for his psychotic structure, to avoid the clinical psychosis outbreak and to constitute himself as a literary author, and, therefore, as a *parlêtre*. While psychosis and literature are not reconcilable in Schreber, it is Joyce's construction as a literary author that allows for his subjective consistency.

Key words: psychoanalysis; literature; psychosis; subject; *sinthome*; Lacan; Schreber; Joyce.

Psicose e literatura: de Schreber a Joyce com Lacan **[Psychosis and literature: from Schreber to Joyce with Lacan]**

O primeiro tempo no ensino de Lacan sobre as psicoses: o caso Schreber

Um dos primeiros comentadores a discutir o estatuto literário de Daniel Paul Schreber, o louco célebre, foi Jacques Lacan, em seu seminário de 1955-56 sobre as psicoses. Lacan negou esse estatuto às *Memórias de um doente dos nervos* em função de sua teoria da psicose então vigente. Vejamos a sua argumentação:

[...] Digamos que o longo discurso pelo qual Schreber nos dá testemunho do que ele se decidiu afinal a admitir como solução de sua problemática, não nos dá em parte alguma o sentimento de uma experiência original na qual o próprio sujeito está incluído — é um testemunho, pode-se dizê-lo, verdadeiramente objetivado.

Nós poderíamos resumir a posição em que estamos em relação ao seu discurso quando tomamos conhecimento disso, dizendo que, se ele é com toda a certeza um escritor, não é um poeta. Schreber não nos introduz numa dimensão nova da experiência. Há poesia toda vez que um escrito nos introduz num mundo diferente do nosso, e, ao nos dar a presença de um ser, de uma certa relação fundamental, faz com que ela se torne também nossa. A poesia faz com que não possamos duvidar da autenticidade da experiência de San Juan de la Cruz, nem da de Proust ou da de Gérard de Nerval. A poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo. Não há absolutamente nada disso nas *Memórias* de Schreber.

[...] ele [Schreber] é habitado certamente por todas as espécies de existências improváveis, mas cujo caráter significativo é certo, é um dado primeiro, e cuja articulação se torna cada vez mais elaborada à medida que avança o delírio. Ele é violado, manipulado, transformado, falado de todas as maneiras, é, eu diria, tagarelado. [...] ele é a sede de todo um viveiro de fenômenos, e é esse fato que lhe inspirou essa imensa comunicação que é a sua, esse livro de algumas quinhentas páginas [...] (Lacan, 2002, p. 93-94).

Se o neurótico habita a linguagem, o psicótico é habitado, possuído, pela linguagem (*Ibid.*, p. 284).

Indubitavelmente, Schreber nos legou uma “obra tão surpreendente por seu caráter completo, fechado, pleno, acabado”, como assinalou Lacan (*Ibid.*, p. 93). Todavia, tal obra teria o estatuto de sintoma patológico, na medida em que ela seria um produto da psicose, desmerecendo, portanto, a adjetivação “poética”. Diferentemente do poeta, que manipula a linguagem criando novas significações, Schreber, na condição de psicótico, seria manipulado pela linguagem, tornando-se mero fantoche, marionete de um Outro que o invade e que fala por intermédio dele. Grosso modo, pode-se dizer que faltaria a Schreber a condição de possibilidade de ser senhor de seu próprio discurso: “[...] tudo o que ele [Schreber] faz existir nessas significações [nas *Memórias*] é de alguma maneira vazio dele próprio” (*Ibid.*, p. 95). Lacan associa explicitamente o estilo poético à capacidade de metaforizar: “[...] poderia ser uma definição do estilo poético dizer que ele começa na metáfora, e que ali onde a metáfora cessa, a poesia também”. Referindo-se às *Memórias* de Schreber, esse autor afirma: “[...] mesmo quando as frases podem ter um sentido, nunca se encontra nada que se pareça a uma metáfora” (*Ibid.*, p. 248). Daí sua afirmação de que, muito embora Schreber possa ser considerado um escritor, ele não pode, ainda assim, ser considerado um poeta.

Mannoni (1969) radicaliza essa concepção lacaniana em seu escrito *Schreber als Schreiber*, cujo título alemão, que equivoca o nome próprio de Schreber com a função de escritor, resume sua tese central: Schreber, embora escrivão, não é um escritor.

Por sua vez, Melman (2006, p. 323) destaca o que parece constituir uma única metáfora nas *Memórias* de Schreber, que coincide com a narrativa schreberiana de sua reconciliação com seu destino de se tornar a “mulher de Deus” (Schreber, 1995, p. 147). Contudo, esse autor reforça a concepção lacaniana e, ao isolar esta única exceção, acaba por confirmar a regra, sem questionar o estatuto de literariedade proposto por Lacan, que associa a poesia à metáfora.

O paradigma do Complexo de Édipo ou paradigma do gozo fálico

Esse primeiro tempo do ensino de Lacan é marcado pelo que Gerbase (2008) denomina “paradigma do Complexo de Édipo” ou “paradigma do gozo fálico”, ilustrado pela fórmula da metáfora paterna do escrito de Lacan de 1959 sobre a psicose (Lacan, 1998, p. 563):

Nome-do-Pai	Desejo da Mãe		A
Desejo da Mãe	Significado para o sujeito	→	Falo

Nessa fórmula, supõe-se que o Nome-do-Pai pode barrar o Desejo-da-Mãe por intermédio da inscrição da significação fálica no Outro, hipótese da castração ideal, associada à neurose.

A psicose seria o emblema de tal impossibilidade resultante de uma falha estrutural na simbolização, cuja forclusão do Nome-do-Pai e elisão da significação fálica ($NP0 \rightarrow \Phi 0$) impediriam a assunção do ser falante (sujeito da linguagem), remetendo-se à não travessia edipiana. A forma final da psicose de Schreber é ilustrada nesse escrito de Lacan pelo Esquema I (*Ibid.*, p. 578), uma deformação assintótica do Esquema R, correlacionado à neurose. Apesar de avançar um bocado na teorização sobre a psicose, sobretudo se comparado ao que se produzia no campo psicanalítico da década de 1950, Lacan permanece ainda tributário de uma visão deficitária da psicose, herança da psiquiatria.

O paradigma do Complexo de Édipo é uma teoria restrita do sintoma, pois só dá conta da significação fálica, do gozo fálico, do qual Schreber, em função de sua psicose, encontra-se foracluído. Daí sua exclusão enquanto autor literário, haja vista a utilização do gozo fálico como critério de literariedade.

Schreber goza de outro modo e é a tentativa de circunscrição desse Outro gozo que caracterizará a escansão operada por Lacan, inaugurando o segundo tempo do seu ensino.

O segundo tempo no ensino de Lacan sobre as psicoses: o “caso” Joyce

Lacan não voltaria a comentar as *Memórias* de Schreber com densidade, porém, exatos vinte anos após o seu seminário sobre as psicoses, em seu seminário sobre o “sinthoma” de 1975-76 (Lacan, 2007), comentaria o escritor irlandês James Joyce, o que levaria a uma escansão em seu ensino. Se, num primeiro tempo, psicose e literatura são inconciliáveis em função da exclusão do psicótico enquanto sujeito da linguagem e autor literário, num segundo tempo de seu ensino, Lacan não somente assinalará que psicose e literatura não se excluem, como será a literatura de Joyce que fornecerá um modelo não só à psicose, mas à própria psicanálise.

Ao sustentar a hipótese de uma psicose em Joyce, Lacan assinala que este escritor seria um exemplo de suplência via obra e sua suposta psicose não teria sido desencadeada ao longo de toda uma vida. Lacan assinala a importância da literatura para Joyce e o fato de ele ter conseguido fazer enigmas e se tornado um nome público, alvo de comentários e assunto de debates (autor literário), conseguindo, dessa forma, “fazer entrar o [seu] nome próprio no âmbito do nome comum” (*Ibid.*, p. 86). Ao forjar um nome próprio, Joyce teria feito a compensação da carência paterna, resultante da forclusão do Nome-do-Pai. Isso teria sido um fator determinante para o não desencadeamento de sua suposta psicose (“sinthomatizada”), tendo o ego de Joyce feito função de “sinthoma”, isto é, de suplência, mantendo enodadas ou encadeadas as três dimensões psíquicas — real (R), simbólico (S) e imaginário (I).

A vontade expressa de Joyce de que sua obra passasse ao público — ocupando o ambiente acadêmico durante trezentos anos —, de constituir um nome para si por intermédio de sua arte, teria feito com que seu ego funcionasse como sinthoma fazendo suplência ao Nome-do-Pai ausente, permitindo-lhe se inscrever no laço social e localizar o gozo.

Na ocasião da redação de seu último romance, *Finnegans Wake*, não mais o ego de Joyce, mas sua própria escrita tomaria valor de sinthoma, ou seja, viria em suplência do erro do nó evitando desta maneira o desencadeamento, o que levaria Joyce a dissolver a linguagem nessa obra. Este romance da maturidade representa uma espécie de *lalangue* joyceana — ao privilegiar o uso assignificante da língua.

Se Lacan se apegou a um primeiro tempo de seu ensino para definir a pretensa não literariedade das *Memórias* de Schreber, e, por extensão, das demais “obras de loucura”, alegando que lá onde não há “sujeito da linguagem” também não haveria literatura, podemos nos basear, agora, em seu derradeiro ensino para ampliar seu critério de literariedade: assim, a literatura pode permitir ao psicótico criar sua própria consistência enquanto “falasser” (*parlêtre*) — conceito este que condensa o sujeito do significante e o corpo como substância gozante. Em outros termos, com a noção de falasser, Lacan amplia sua concepção de sujeito para além de sua circunscrição à linguagem e ao gozo fálico.

O paradigma da Impossibilidade da Relação Sexual ou paradigma do gozo do Outro

O “paradigma da Impossibilidade da Relação Sexual” ou “paradigma do gozo do Outro”, como o denomina Jairo Gerbase (2008), logifica o Complexo de Édipo. A lógica que tal paradigma introduz é a impossibilidade de escrever um dos gozos, pressuposto da forclusão generalizada, que, ao menos nesse quesito, iguala neurose e psicose. Nesse sentido, não há uma descontinuidade radical entre as “estruturas” neurose e psicose. Assinala-se certa continuidade entre ambas na medida em que elas representam duas saídas diferentes à mesma dificuldade do ser. “Tanto o francamente psicótico como o normal são variações [...] da situação humana, de nossa posição de falantes no ser, da existência do falasser”, assinala Jacques-Alain Miller (Miller, 2009, p. 202). A clínica borromeana promove uma espécie de igualdade de cada um tanto com relação ao gozo quanto com relação à morte, diluindo as fronteiras entre o normal e o patológico — daí a afirmação de Miller de que a $\Phi 0$ e a NP0 são os extremos da curva de Gauss, que apresenta o real das coisas humanas (*Ibid.*, p. 216).

Tal como a escrita de Joyce parece apresentar-se como a operação de suplência que evita o desencadeamento de sua psicose, a escrita de Schreber vincula-se ao trabalho delirante numa psicose já desencadeada, permitindo-lhe uma estabilização *a posteriori*. Enfim, a passagem ao público das

produções literárias, seja em Joyce seja em Schreber, parece contribuir com a consistência de ambos os autores, permitindo o enodamento psíquico e preservando-os do aniquilamento associado às vivências psicóticas mortíferas. Poder-se-ia concluir, portanto, que as *Memórias* de Schreber se incluem no escopo literário, dada sua dimensão “poiética” de invenção de si.

Não propomos aqui uma comparação estilístico-literária entre os escritos de Joyce e Schreber. Enquanto, para este último, a escrita funciona como uma bengala imaginária que compensa uma psicose desencadeada, para aquele a escrita tem função de letra, compensando não propriamente uma psicose, mas uma estrutura psicótica. Não nos interessamos aqui pela diferença de eficácia entre tais suplências (via delírio, em Schreber, e via obra, em Joyce) nem, por conseguinte, pelo estatuto literário que diferenciaria uma escrita associada ao imaginário de outra ligada ao real. Antes, pretendemos assinalar o que elas têm em comum na sua dimensão de *poiesis* que, tendo passado ao público, permite a compensação da psicose, por mais precária que seja.

Ao enfatizar o que se pode chamar de “empuxo-ao-público” das produções dos psicóticos, está-se reafirmando o princípio freudiano (Freud, 1911/2010, p. 94) de se levar a sério o delírio, encarando-o como uma tentativa de cura e de restabelecimento. Dar vazão ao delírio por intermédio de sua “publicação” (*poubellication*) é temperar o gozo na psicose, elevando o objeto (a) ao estatuto de Coisa. Isso significa testemunhar as produções dos psicóticos, quer sejam orais quer sejam escritas (ou ainda plásticas), desde as extraordinárias às ordinárias, no infindável trabalho de enlaçar essas produções no registro público do laço social.

Referências Bibliográficas

Freud, S. (1911) *Observações Psicanalíticas sobre um Caso de Paranoia (Dementia Paranoides) Relatado em Autobiografia (“O Caso Schreber”)*. In: _____. *Obras Completas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, vol. 10.

GERBASE, Jairo. *Os Paradigmas da Psicanálise*. Salvador: Campo Psicanalítico, 2008.

LACAN, Jacques. (1955-56) *O Seminário, Livro 3: as psicoses*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. (1959) De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

_____. (1975-76) *O Seminário, Livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MANNONI, Octave. Schreber als Schreiber. In: _____. *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*. Paris: Seuil, 1969.

MELMAN, Charles. *Retorno a Schreber: Seminário 1994-95*. Hospital Henri Rousselle – Paris. Porto Alegre: CMC, 2006.

MILLER, Jacques-Alain et. al. *La psicosis ordinaria: la convención de Antibes*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

SCHREBER, Daniel P. (1903) *Memórias de um doente dos nervos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995

Psicoanálisis y sociedad

Presentación sección "Psicoanálisis y sociedad" Consejo de Redacción de Acheronta

En esta sección hemos reunido una serie de artículos que abordan la relación del psicoanálisis, o los psicoanalistas, con lo social.

► "[Crítica e clínica](#)", de **Christian Ingo Lenz Dunker**, es el capítulo 6 de su libro "*Malestar, sofrimento e sintoma*", (en portugués), Boitempo Editorial, San Pablo, 2015. Empezando por el "diagnóstico", como marco de la recepción del psicoanálisis en Brasil, y como foco, esta vez en femenino, "la dignóstica", a partir de elementos provenientes de la teoría social crítica y de la concepción filosófica de malestar. "*Buena clínica es crítica social hecha por otros medios*", expresa. El autor sostiene que el psicoanálisis ya no puede mantener su estatuto subversivo sin justificar la incorporación de sus argumentos. Es en este sentido que, apoyándose en referencias de la teoría crítica social va retomando y sacando conclusiones sobre los principios ejes desarrollados a lo largo del libro

Christian Ingo Lenz Dunker

Psicanalista e professor do Instituto de Psicologia da USP. Realizou seu Pós-Doutorado na Universidade Metropolitana de Manchester sobre as relações entre *Psicanálise e Patologias de Linguagem* (2004). Realizou sua Livre-Docência sobre *A Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica* (2007). É autor de *Lacan e a Clínica da Interpretação* (Hacker, 1996) e *O Cálculo Neurótico do Gozo* (Escuta, 2002), *Costitution of the Psychoanalytical Clinic* (Karnac, 2010), *Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, tratamento e psicoterapia* (AnnaBlume, 2011), além de dezenas de artigos científicos e capítulos de livros, atuando ainda como articulista de revistas de grande circulação. É Analista Membro (AE) da *Escola dos Fóruns do Campo Lacaniano* e membro da *Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental*. Junto com Vladimir Safatle e Nelson da Silva Jr. coordena o Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip) da USP.
Email: chrisdunker@usp.br
(Brasil)

► [Malestar, sufrimiento y síntoma. De la logica del condominio al encuentro en campo abierto](#) es la reseña realizada por Sara Hassan del libro "*Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma - Uma Psicopatologia do Brasil entre Muros*", São Paulo, BOITEMPO Editorial, Coleção Estado de Sítio, de Christian Ingo Lenz Dunker.

Sara Elena Hassan

Psicanalista e Psiquiatra. Miembro del Consejo de Redacción de la revista Acheronta.
Email: saraelenahassan@hotmail.com
(Brasil)

► En "[La masa y su erotismo](#)" **David Pavón-Cuéllar** se pregunta "¿qué hay antes de nuestra sociedad política, civil y civilizada, ordenada y regulada por leyes y convenciones, ensamblada y determinada por la cultura y el lenguaje?". Su análisis abordará a la masa como organización social en la que se podrían pesquisar atisbos de la mítica horda primordial, horda que parece subyacer como sustrato y materia prima de las formaciones sociales, dando cuerpo de fantasma a "*la imposible relación sexual que subyace a las relaciones significantes inherentes a la sociedad humana*". En esta dirección el autor se ocupa de la masa en tanto el erotismo de dicha formación alojará lo imposible real de lo simbólico social."

David Pavón-Cuellar

Profesor Investigador Titular en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Autor de 4 libros y de unos 50 artículos y capítulos en el campo de la teoría marxista, el psicoanálisis lacaniano, la psicología crítica y el análisis de discurso. Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen (Francia). Doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela (España). Maestro en Filosofía por la Universidad de Oporto (Portugal). DEA en Psicoanálisis por la Universidad de París 8 (Francia). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México.

Email: pavoncuellardavid@yahoo.fr
(México)

Crítica e clínica *Christian Ingo Lenz Dunker*

Christian Ingo Lenz Dunker,
Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma
- Uma Psicopatologia do Brasil entre Muros,
São Paulo, BOITEMPO Editorial, Coleção Estado de Sítio

Capítulo 6: Crítica e clínica

E aí um analista amigo meu disse que desse jeito
eu não vou ser feliz direito.
Porque o amor é uma coisa mais profunda
que um encontro casual
Belquior
Divina Comédia

Na primeira parte deste livro tentei mostrar como a recepção da psicanálise no Brasil pode ser pensada no quadro de uma problemática sobre o diagnóstico que já vinham se desenvolvendo em torno de nossos impasses identitários e institucionais. Parti de um sintoma contemporâneo, que chamei de forma de vida em estado de condomínio, para mostrar como a psicanálise, não deve realizar apenas reaplicações de como ela entende a gênese e estrutura dos sintomas. É preciso reconhecer a existência de outras diagnósticas críticas, provindas da teoria social sobre o sofrimento e da concepção filosófica de mal-estar. Sem estas mediações não se consegue encontrar a separação e a distância necessária para distinguir, no interior de nossa própria condição de sintoma cultural da modernidade, o ponto em que nossa diagnóstica é no fundo uma auto-diagnóstica involuntária. Boa clínica é crítica social feita por outros meios. Isso não tem a mínima e parca relação com sugerir pacientes, fornecer demandas doutrinárias e criar visões de mundo alternativas. Pelo contrário, a crítica social em matéria de diagnóstico é extremamente necessária *para evitar isso*.

Vimos como certos sintomas da recepção e da institucionalização a psicanálise no Brasil apoiam-se senão mimetizam interpretações sociais sobre o sofrimento. A hipótese do sincretismo, como discurso universitário associado com o discurso sobre nosso déficit de individualização, bem apoiado no discurso do mestre, desdobram e antecipam a tensão entre fatos de estrutura e fatos de constituição, que mais tarde encontraremos no interior da teoria clínica. Concepções de desenvolvimento e progresso, teorias sobre regressão, inibição ou fixação em certos estádios são ao mesmo tempo discursos sobre a economia e as formas sociais e teses sobre o desenvolvimento da criança ou sobre a constituição do sujeito.

Estas formações discursivas, estreitamente ligadas às transformações das problemáticas clínicas, das hegemonias teóricas, das alianças e das reformulações de esquemas diagnósticos exprimem no fundo o campo político no qual a saúde e o bem estar estão frequentemente infiltrados no ideário político de redução do sofrimento e do mal-estar. Os próximos passos sempre dependerão de nossa sensibilidade e esforço crítico em perceber como as modalidades de sofrimento sobre-determinam nossas preocupações com os sintomas. Entender concorrências explicativas, inerentes à emergência de uma narrativa de sofrimento, de forma disciplinar ou territorial, é entrar na retórica da purificação dos métodos, dos conceitos, das legitimidades e dos condomínios psicanalíticos. O tão afamado real retornará nas mais diferentes modalidades de mal estar. Entender o sucesso e o fracasso das práticas psicanalíticas no Brasil é uma tarefa para historiadores e epistemólogos, e também uma fonte importante para renovar o pensamento clínico, ele mesmo tendencialmente centrípedo.

Nosso ensaio de anamnese histórica, desdobrada de nosso sintoma social do condomínio, não é estranho ao exame formal da arqueologia da razão diagnóstica. A função defensiva e segregatória dos muros, a dimensão ideológica dos síndicos, as correções regulativas, entranham a própria constituição do problema, em variantes de sintomas que se reapresentam de modo modificado: o alienista como administrador de asilos, a psicologia como parte do complexo individualista, a formação de quadros clínicos definidos como segregação de experiências socialmente insuportáveis, compulsão descritiva e o espírito de exclusão. É

deste emaranhado de mitos, discursos e narrativas que se precipitam os mitemas fundamentais desta forma de pensamento que é o diagnóstico: perda e retorno, falta e excesso, determinação e indeterminação, produtividade e improdutividade. Banhados no cobre puro da ideologia elas explicam porque Marx é o inventor do sintoma, tese para a qual os lacanianos ainda não se entenderam para interpretar.

O atual debate brasileiro, versão inédita de um movimento mundial de exclusão e veto da psicanálise como abordagem terapêutica para quadros como autismo, exclusão de sua presença em concursos públicos exige uma nova leitura de nossa posição no momento atual do capitalismo. A saúde mental organizada ao modo de condomínios discursivos, orientada exclusivamente por práticas de gestão, sustentada em fundamentações normativas como a Medicina Baseada em Evidências e seus corolários exigem uma crítica e uma autocrítica psicanalítica.

Não é mais de forma automática que a psicanálise advogará seu estatuto revolucionário e extra-territorial sem justificar e pensar a incorporação de seus argumentos. Muito menos será por decreto que um capítulo do progresso científico ou da acumulação e refinamento de sua experiência clínica será aceita no debate público. Ledo engano dos que pensam que a diagnóstica psicanalítica é assunto para a classe média que tem acesso e demanda por complexidade, enquanto para as pessoas pobres deveríamos pensar nas “primeiras necessidades de sobrevivência subjetiva”. Contra o luxo, representado pela hermenêutica, política e clínica, do sofrimento seria preciso pensar outras estratégias “substitutivas”, vale dizer, mais “baratas, rápidas ou acessíveis”.

A multiplicidade de entradas clínicas não é uma questão de soma de argumentos e práticas, ao gosto do caldeirão bio-psico-social, porque isso nossos pacientes já trazem no mal estar de seus discursos. Uma crítica das práticas diagnósticas deve ser feita desde o início de forma articulada como um a história das práticas clínicas. A crítica de suas categorias deve se articular com uma interpretação social da produção de sintomas. Não é possível partir apenas dos resultados finais, feitos de temporadas, aliás, previstas, de renomeações.

O ponto que reúne os dois movimentos deste livro é justamente a hipótese de que sintomas de tipo “condomínial” são sintomas transversais, ou seja, eles se mostram em modalidades de sofrimento tais como o isolamento, solidão, esvaziamento e exclusão, mas também em formas de mal-estar como o sentimento paranoico de “rapto do gozo pelo vizinho”, de angústia transformada em compulsão legislativa, em sentimentos permanentes de estranhamento, conversões articuladas entre insegurança e violência. Os sintomas, propriamente ditos, como o pânico, a anorexia, o narcisismo próprio de um eu “sitiado” e a depressão, fazem a função “ideológica” de desarticular estas duas dimensões.

Se Honneth falava em patologias da razão, como formas de patologia do social, tentei mostrar neste livro como há patologias da razão diagnóstica, que são a um tempo patologias clínicas e sociais. O fosso que ainda hoje separa estas duas dimensões, tanto no terreno da pesquisa clínica psicanalítica, quando no da pesquisa social está formado por dois pares de oposições: natureza e cultura de um lado e indivíduo e sociedade de outro. Examinando as duas principais séries de questões que atravessaram a implantação da psicanálise no Brasil, vimos como o tema do sincretismo cultural e do fracasso de implantação de modos de individualização apontam para a justificação da precariedade de nossas instituições liberais. Agora que esta precariedade de mundializou e que o Brasil torna-se cada vez mais um modelo de capitalismo avançado, em matéria de instrumentalização da anomia, talvez tenha chegado o momento de avaliar as condições de nossa contribuição, particular ao concerto das nações.

Mais que isso, os próprios sintomas nacionais, como a preocupação com a identidade, a sutura da contradição social durante os tempos de ditadura, a individualização patológica das minorias, responde a esta dupla série, de temas e de estratégias para unificar ou desunir mal-estar, sintoma e sofrimento. Outra maneira de dizer, para despolitizar o sofrimento, para medicalizar o mal estar, para condicionar o sintoma.

Entre nossas questões locais, nossas mazelas colonizatórias e nossas aspirações de progresso havia algo que também perturbava a marcha da modernidade, atravessando transversalmente o campo de constituição do alienismo, da psicopatologia, da psiquiatria e da psicanálise. O alienismo era antes de tudo um movimento emancipatório, envolto na mítica da liberdade. Enquanto ele se disseminava pela Europa nós ainda vivíamos nossa não dialética entre senhores e escravos, antes da lei Áurea. Este capítulo raptado da história da colonização brasileira talvez tenha sido vivido sob forma de suplemento

psicanalítico. Chegado em atraso com relação à república e em vanguarda com nosso modernismo afluente, a psicanálise cumpriu as vezes de um discurso de natureza política e liberal, ali onde em outros países ela se restringiu a incorporar-se à ordem médica e disciplinar.

Assim como certo discurso interpretava o Brasil sob o signo do déficit civilizatório, um discurso ascendente interpretava a alienação e a doença mental como déficit de determinação. Assim como se perseguia certas experiências improdutivas de indeterminação, aqui marcadas com o sinal do sincretismo, o discurso diagnóstico da modernidade desenvolvia uma patologia naturalizada das formas do desvio, da anormalidade e da desrazão. O discurso da privação cultural, da pobreza como fonte e origem a loucura, da solução material como uma anterioridade lógica em relação ao “luxo psicológico” é uma das peças retóricas mais curiosas de nossa auto-colonização.

Sem isso a teoria social, a crítica filosófica e a clínica psicanalítica só contribuirão ainda mais para a judicialização das formas de vida, sintoma colateral da lógica do condomínio. Nesta direção poderíamos hipotetizar que nosso tipo ascendente de violência não é derivado apenas da desigualdade social, mas principalmente da sua administração que faz equivaler o sintoma social ao déficit de consumo. O diagnóstico não é só uma decisão clínica, científica ou técnica, ele é, e sempre foi um tema político. É por isso que ela exige meios públicos de justificação como a ciência, a universidade, as políticas de saúde e, por que não, a responsabilidade pública das instituições de psicanálise.

Há então um horizonte de expansão da meta-diagnóstica baseada no excesso de experiências improdutivas de determinação. Era este o motor, tanto do imperativo de progresso como sinônimo de produtividade, como da lei maior da determinação como emancipação, autonomia e soberania. A recuperação da experiência como projeto moderno de constituição de indivíduos encontrou sua própria expressão aqui mesmo nos trópicos. Tinha razão tanto Mário quanto Caetano: *o universal eu encontro aqui em meu quintal*. O que não se sabia ainda, mesmo que Raul nos tivesse alertado, é que *a Amazônia é o jardim do quintal*.

A revisão da concepção de antropofagia, e com ela de certo modelo de entendimento da colonização e de fundamento antropológico da identificação, tornou-se assim a chave para repensar o diagnóstico psicanalítico. Junto com uma renovação da tradição dialética, na qual Lacan se inspirou para introduzir uma chave social em suas considerações clínicas, o perspectivismo ameríndio, nos conduziram a consolidar que uma teoria psicanalítica do diagnóstico e da patologia do social fundamenta-se em uma concepção do reconhecimento. Uma concepção de reconhecimento que não se reduza à incluir espécimes em suas classes e a ordenar os grupos segundo seus traços salientes. É preciso estabelecer uma concepção de reconhecimento que leve em conta tanto a contingência do encontro quanto a impossibilidade da unidade dos sexos como limite. Uma psicopatologia não-toda seria assim uma psicopatologia capaz de se colocar criticamente diante dos diagnósticos concentracionários.

Curiosa coincidência fez com que os indígenas brasileiros tenham servido de inspiração tanto para o estruturalismo seminal de Lévi-Strauss, no quadro da soberania do totemismo, mas também a sua revisão por Viveiros de Castro e sua concepção de animismo perspectivista. Não foi, como esperava Oswald de Andrade, pela reversão ao matriarcado, nem como intuíram os lacanianos dos anos 1970, pela carnavalização da cultura, mas de alguma forma encontramos nossa própria anomalia criativa. Também o diagnóstico de déficit paterno estava certo, mas pelas razões erradas. O déficit paterno é na verdade um déficit do totemismo, como esquema explicativo. Mesmo assim o perspectivismo animista dos povos amazônicos e principalmente o método pós-estruturalista que permite visualizar a diferença antropológica que estes representam, constitui exatamente o tipo de anomalia que explica e se ajusta à anomalia representada, no interior da razão diagnóstica moderna, pelo diagnóstico que aponta para o déficit de experiências produtivas de indeterminação.

Onde a diagnóstica clássica percebe anomia e reza a construção de muros e condomínios é preciso reconhecer apenas outra modalidade experiência. Justamente a experiência na qual tanto Lacan quanto Adorno tanto insistiram da não-identidade. Onde a diagnóstica clássica quer chamar o síndico para suplementar o declínio da imago paterna é preciso reconhecer a universalidade do xamanismo transversal. Não precisamos só de mais determinação, muito menos de mais articulações ideológicas que geram indeterminações para agregar valor a novas práticas de subjetivação, ao modo deste capitalismo *brasilianizado*. É necessário encontrar os limites da metafísica do bem-estar, da administração cínica da droga-dependência como procedimentos de aumento de desempenho, da muragem como ideal de realização de uma forma de vida.

Vê-se assim como esta dupla anomalia, estrutural e ontológica, exige urgentemente uma reconstrução da teoria do reconhecimento. Ela deveria se articular, como um suplemento, com os resultados obtidos em torno dos povos amazônicos. Ela deve empreender ainda a recuperação a categoria de sofrimento em sua conexão com o plano narrativo da linguagem, abandonado e reduzido pela tradição lacaniana ao nível do imaginário, do romance familiar, do mito individual, da teoria sexual infantil. Mais do que nunca é aqui que a própria psicanálise partilha do dispositivo de afastamento da experiência e da disseminação da razão sistêmica, que afinal concorrem para a modulação do sofrimento de nossos analisantes.

A releitura, que propus na segunda parte deste livro, tanto da diagnóstica lacaniana quanto da razão diagnóstica da modernidade é uma espécie de experimento teórico do que poderia ser uma teoria do patológico, clinicamente útil, capaz de levar em conta a crítica histórica de si mesma. Parafraseando o velho problema colocado por Espinoza: quando diagnosticamos o outro é sempre a nós mesmo que diagnosticamos, mesmo sem saber. Nada a declarar completaria Simão Bacamarte.

Em vez de dois sintomas que se apoiam mutuamente em uma série, e dois diagnósticos que se complementam em outra, reputamos uma mesma anomalia, baseada na dificuldade de integrar teoricamente o valor produtivo das experiências de indeterminação. O encontro na mata, o xamanismo transversal, o multinaturalismo, o perspectivismo nos dão, em chave antropológica, o que o sofrimento de indeterminação, o mal-estar que ainda não tem nome e as patologias do gozo, problematizam em chave sociológica. Uma privilegia o método estrutural e nos leva a confrontar a oposição entre natureza e cultura. A outra enfatiza o método dialético e nos convida a rever a oposição entre indivíduo e sociedade. Vê-se assim que o debate lacaniano brasileiro, que opõe estrutura ou desenvolvimento, clínica do simbólico ou clínica do real, nome do pai (estruturas) ou primazia dos registros (Real Simbólico e Imaginário), teoria dos quatro discursos ou problemas da sexualização, capta desavisadamente o mesmo problema, mas sem imaginar qualquer relação entre ele e a história da racionalidade diagnóstica que o tornou possível. A história cultural da absorção discursiva da prática psicanalítica deve sair de seu lugar adjuvante de formadora de contextos e mapas “compreensivos”, que ajudam a “entender quem somos” e ser vista como método capaz de iluminar melhor nossos problemas clínicos reais. É preciso deixar de imaginar que a hermenêutica do texto de Lacan ou de Freud é o único método para pensar transformações clínicas que variam conforme a realidade social e cultural na qual paciente e analistas criam, reconhecem e tratam de sintomas, de sofrimentos e de formas de mal-estar

.

Malestar, sufrimiento y síntoma. De la lógica del condominio al encuentro en campo abierto

Sara Elena Hassan

Esta reseña del libro, en portugués, "[*Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma – Uma Psicopatologia do Brasil entre Muros*](#)", de Christian Ingo Lenz Dunker (Colección Estado de Sítio. BOITEMPO Editorial, São Paulo, Brasil, 416 páginas), está dirigida, principalmente, al lector de habla hispana de Acheronta (1).

De las redes conceptuales entretejidas en varias direcciones voy a tomar apenas algunos aspectos mas novedosos y creativos de este libro que, se me ocurre, podría desdoblarse en cinco volúmenes, dado el alcance y las ramificaciones de los temas contemplados: "La lógica del condominio"; "Psicoanálisis y modernidad brasileira"; "Malestar, sufrimiento y síntoma", "Diagnóstico de la modernidad y perspectivismo amerindio", y "Re-lectura de la diagnóstica lacaniana".

Un llamado de atención se impone, desde el título mismo: cada uno de sus términos va a adquirir alcance y dimensiones propias, en su articulación recíproca con los otros.

El autor va construyendo un trípode entre "malestar", "sufrimiento" y "síntoma", entrelazados por un cuarto término, "la diagnóstica" que, en esta articulación, no queda reducida a una función nominativa del lenguaje, y no por desmerecer esta última, sino por resultar tomada en sus alcances operativos y en su dimensión de acto.

La noción freudiana de malestar es trabajada a partir de lo Real lacaniano. A su vez, "sufrimiento" (*Leiden*, considerado sin desarrollo conceptual y metapsicológico en Freud), va a adquirir mas realce que el de promover algún síntoma específico. Lo que le interesa es la narrativa, o narrativas del sufrimiento, ya que mas de una seria posible, decurrentes a su vez de las vertientes sociales y discursivas. Según Dunker, el "tan famoso Real" (lacaniano), que "va a retornar en las mas diferentes modalidades de malestar, pero no sin interligarse al síntoma por vía de las narrativas de sufrimiento", puede ser considerado como la principal tesis clínica de este libro (pag. 398).

A propósito del psicoanálisis, en el capítulo 2 el autor trabaja la recepción e inserción del psicoanálisis en Brasil, que va siendo enfocada, a través de las circunstancias particulares y específicas en que llega y se desarrolla, en su condición de síntoma-respuesta a las vicisitudes de lo social local, particularmente durante la década del 20 (con la llegada del freudismo), e la post-guerra, y en 1970, con la llegada del lacanismo. En doble mano, indisociable, lo social aparece en las narrativas del sufrimiento. Aquí se trabajan elementos donde se juegan aspectos relacionados a la identidad nacional brasileira.

El libro toma como referencia la antropología post estructuralista y la renovación del pensamiento dialéctico, que atraviesan las páginas y van explicitando la posición de Dunker de fertilizar el psicoanálisis a partir de estas y otras disciplinas. En este cuadro, se destacan las contribuciones del perspectivismo animista amerindio, descuidado por Ley Strauss, cuya mirada estuvo dirigida, en su momento, hacia otras etnias brasileiras organizadas en torno al totemismo, mas congruente con la mirada europea, por decirlo de alguna manera. Así, afirma Dunker, "...Tal vez haya llegado el momento de evaluar las condiciones de nuestra contribución particular al concierto de las naciones, quizás por la exportación de nuestra forma idiosincrásica de sufrir" (pag. 401, en mi traducción).

O sea, es posible leer un movimiento que va desde lo particular brasileiro, para el mundo, reivindicando la actualidad y la importancia decisiva del aporte de los estudios antropológicos de Eduardo Viveiros de Castro acerca de las culturas indígenas del alto Xingú, como los Tupinambás y los Arawaté, no organizados por el totemismo sino por el perspectivismo.

Más vinculado a las culturas urbanas, aunque en una acepción más amplia, Dunker detecta una figura prevalente del imaginario brasileiro a la que llama "forma de vida en condominio" (Capítulo 2), como un síntoma social a ser analizado, y del que propone, a su vez, una visión crítica. Pero no se trata de condominio como vivienda o viviendas con un área común de entretenimientos compartida, servicios y descanso, que seria una acepción habitual, sino de una metáfora y una lógica de ocupación de espacios cerrados, extensible a otras formas de organización, normativizantes y de identidades consideradas "congeladas". Estas "identidades excesivas", fruto de una estrategia basada en barreras, figuradas aquí

como muros operarían como defensa frente al exterior hostil y diferente. Ni siquiera algunos "condominios psicoanalíticos", como otras tantas formaciones institucionales, escaparían a esta modalidad local de colocar fronteras en relación al otro diferente, desconociendo así la rivalidad latente entre iguales en busca de una hipotética paz artificial. En última instancia se trata, para el autor, del "condominio" como "una experiencia de sí".

Como contrapartida al condominio, propone el "encuentro en campo abierto", expresión con la que intento aquí una traducción aproximada, aunque algo limitada en relación al original em portugués, de la expresión "*encontro no mato*"*, inspirado por la antropología post-estructuralista, que valoriza un modo de relación amerindio perspectivista, que no presupone identidades pré-formadas, ya que estas se constituyen en el encuentro, espontáneamente a partir del juego recíproco de atribuciones, de un modo abierto, como en una amplia escena amazónica.

¿En que el perspectivismo amerindio podría incidir en el psicoanálisis?. Esta es la pregunta a la que responden los capítulos 4 y 5. Aquí el autor discurre sobre la limitación de las premisas del totemismo que atraviesan, con algunas excepciones, las contribuciones de Freud y Lacan. Este último no habría considerado la existencia de una sociedad en la que, más allá de aquellas premisas, pudiese incluir la modalidad relacional del "encuentro en campo abierto". Aquí surgen algunas características del perspectivismo amerindio, y su xamanismo transversal, diferente de otras modalidades de xamanismo, que le permiten renovar la fórmula de Levi-Strauss acerca del psicoanalista como um xaman moderno. Dunker se manifiesta a favor de la aceptación, y reconstrucción, por parte del psicoanálisis, de la teoría hegeliana del reconocimiento articulada al perspectivismo, postulando que la narrativa social, y por lo tanto la forma de sufrimiento de los pueblos del alto Xingú, se prestan a formar una especie de fundamento antropológico para los últimos desarrollos de Lacan tales como las fórmulas de la sexuación. El autor argumenta que "Diagnóstico" y "Psicopatología", en su relación con el psicoanálisis, y con la teoría social crítica van a adquirir perspectivas renovadas, más compatibles con la lógica psicoanalítica.

Sara Elena Hassan – saraelenahassan@hotmail.com
San Pablo, 18 de julio 2015

Notas

*Nota de traducción: la palabra "mato", en portugués, acepta un abanico de traducciones, que van desde "matoral", "follaje", "vegetación", y varias otras que no se superponen exactamente al portugués. La opción de traducción quiere rescatar la dimensión no cerrada de las identidades.

(1) Christian I.L. Dunker es psicoanalista, profesor en la Universidad de San Pablo, autor de numerosos artículos y varios libros sobre temas psicoanalíticos. Uno de ellos, "*Estrutura e Constituição da Clínica Psicoanalítica*", ganador del Premio Jabutí de literatura en las áreas de Psicología y Psicoanálisis, en 2013. Y *last but not least*, ciudadano brasileiro comprometido con la crítica social

La masa y su erotismo

David Pavón-Cuellar

¿Qué hay antes de nuestra sociedad política, civil y civilizada, ordenada y regulada por leyes y convenciones, ensamblada y determinada por la cultura y el lenguaje? Antes de esta sociedad humana que nos representamos, en el psicoanálisis, como una sociedad basada en la inhibición y sublimación de la sexualidad, lo que hay, según Freud, es la “horda primordial” (1), así como “el amor”, el “erotismo”, la “sexualidad” que será después “inhibida” y “sublimada” (2). Esta idea no contradice necesariamente la visión clásica según la cual nuestra sociedad política sería precedida por algo semejante a las colectividades naturales de abejas y hormigas. Como Lacan lo ha observado, colectividades tales como “la colmena o el hormiguero” están “enteramente centradas en la realización de la relación sexual” (3).

Antes de la sociedad política humana basada en la inhibición y sublimación de la sexualidad, la realización de la relación sexual habría sido aquello en lo que estuvo centrada la colectividad natural prehumana. Lo central en esta colectividad organizada como una horda, por lo tanto, habría sido el erotismo y no el gregarismo que suele atribuirse a nuestra especie. Tenemos aquí un postulado esencial del psicoanálisis. Para examinarlo, nos ocuparemos de las masas que brotan por las grietas de la sociedad y en la que adivinamos asomos de la mítica horda primordial. Veremos que esta horda parece perdurar por debajo de la sociedad, como sustrato de ficción, legendaria materia prima de toda formación social, esbozo fantasmático de la imposible relación sexual que subyace a las relaciones significantes inherentes a la sociedad humana. Desde este punto de vista, las relaciones significantes desplegarán el sistema simbólico de una sociedad humana esencialmente política, mientras que “las masas” revelarán la causa mítica de este sistema, una “causa política”, entendida como “lo real, abolido y fulgurante” (4). Lo imposible real de lo simbólico social estará en las masas y en su erotismo. Será en este erotismo en el que deberá buscarse la causa del animal político y de su instinto gregario.

El animal político y su instinto gregario

Bien conocido es el pasaje en el que Aristóteles nos dice que “el hombre es por naturaleza un animal político” (5). Aunque este animal naturalmente político pueda ser más que un simple animal gregario, no deja por ello de ser también un animal gregario. Si el hombre no estuviera dispuesto a vivir en rebaño o en sociedad, entonces tampoco estaría dispuesto a vivir en una sociedad política. Es claro que al definir al hombre como un animal naturalmente político, el estagirita sobreentendía la definición del hombre como un animal instintivamente gregario.

La definición del hombre como animal instintivamente gregario fue primero admitida por las doctrinas políticas naturalistas de la Edad Media, luego negada por el contractualismo inglés de los siglos XVII y XVIII, y finalmente replanteada en diversas filosofías del siglo XIX. De estas filosofías, la más conocida es la nietzscheana, que reduce “la moral” al “instinto del rebaño” (6). Para Nietzsche, este “instinto gregario” habría “tomado la palabra” en cierto contexto histórico, el de “la decadencia de los juicios de valor aristocráticos”, en el momento en el que se contraponen “lo egoísta y lo inegoísta” (7). Semejante contraposición burguesa evidenciaría el gregarismo de un hombre que no se ha elevado a la condición del superhombre nietzscheano.

En contraste con el “superhombre” que Freud asimiló al “padre de la horda primordial” con su “psicología individual”, el hombre ordinario de Nietzsche actuará por “instinto gregario” y en función de una “psicología de masa” (8). Esta psicología de masa recibirá una elaboración teórica exhaustiva, ya bien entrado el siglo XX, en la teoría de Trotter, centrada en un “instinto gregario” tan “primitivo y fundamental” como “el sexo y la autoconservación” (9). Finalmente, pocos años después de Trotter, pero en oposición diametral a su teoría, Freud propondrá su propia elaboración teórica de la psicología de las masas, en la que “el instinto gregario”, como “espíritu comunitario”, no será primitivo y fundamental como “las pulsiones de autoconservación y sexual” (10).

La pulsión sexual y el alma erótica de las masas

Las dos pulsiones sexual y de conservación del yo, de la especie y del individuo, fueron las únicas admitidas en la esfera dualista freudiana de las pulsiones primitivas y fundamentales, y esto únicamente en

cierto momento de la evolución de la teoría de Freud. En esta evolución, como bien sabemos, las dos pulsiones de “conservación de la especie” y de “conservación de sí mismo”, tras haber sido las únicas pulsiones primitivas y fundamentales, terminan siendo “situadas en el interior de Eros”, como variantes de una misma pulsión de vida que se opone a la pulsión de muerte y que así configura la última versión de la esfera dualista de las “pulsiones básicas” (11). En las versiones sucesivas de esta esfera, no habrá nunca lugar para la “pulsión gregaria”, la cual, según Freud, no podrá ser básica, no siendo “indescomponible” ni “primaria en el sentido en que lo son las pulsiones de auto-conservación y sexual” (12).

En la teoría freudiana, la pulsión sexual, de vida o de conservación de la especie, es la pulsión básica de la que deriva el instinto gregario, social o político, reconocido por Aristóteles, Nietzsche y Trotter. Este instinto no es para Freud más que “otra expresión de la tendencia de todos los seres vivos de la misma especie, tendencia que arranca de la libido, a formar unidades cada vez más amplias” (13). En las masas y en las demás unidades sociales que se amplían al absorber y agrupar a los individuos, contemplamos la obra de “la libido de nuestras pulsiones sexuales”, que “coincide” con “el Eros que cohesiona todo lo viviente” (14). Para Freud, en efecto, el “Eros” y el “erotismo”, simples “expresiones encumbradas” para designar la “pulsión sexual”, constituyen “la esencia del alma de las masas” (15), la cual, a su vez, constituye la esencia de la sociedad y el objeto de la “psicología social o de las masas” (16). Podemos decir entonces que la psicología social, tal como la concibe Freud, tendrá por objeto un psiquismo social cuya verdadera esencia no será sino sexual, amorosa o erótica.

Para llegar a la esencia sexual del psiquismo social, Freud parte de la convicción de que el instinto gregario, social o político, no es un instinto innato ni originario en el ser humano. Esta convicción está basada en múltiples evidencias, entre ellas la “angustia” que pueden sentir los niños pequeños, no sólo al estar solos, sino también ante gente desconocida que intenta cargarlos o acercarse a ellos y tocarlos (17). Es claro que el contacto de la gente desconocida no debería ser angustiosa para niños que fueran, como pretende Trotter, “animales gregarios” en el “pleno sentido de la palabra” (18).

El temor y su inversión

Si nuestros niños fueran de verdad animales gregarios, entonces no se angustiarían por el contacto con desconocidos. Este contacto sería deseado en lugar de ser temido, como lo es en realidad, pues lo cierto es que sí detectamos en los niños el “temor a ser tocado” con el que Elias Canetti abre su monumental obra *Masa y poder* (19). Si esta obra se abre por donde se abre, esto es porque su autor considera que todo empieza por el temor a ser tocado. Para Canetti, es el miedo al contacto con el otro, y no el deseo del contacto, el que parece caracterizar la naturaleza humana. El hombre de Canetti no es un animal político ni gregario, sino solitario y antigregario. Su instinto es antisocial y no social. No hay aquí ningún instinto social primitivo y fundamental. Si hay algo primitivo y fundamental, esto es el temor a ser tocado que se manifiesta en “todas las distancias que los hombres han ido creando a su alrededor”, así como en la costumbre de “encerrarse en casas a las que nadie le está permitido entrar” y en “la rapidez con la que nos disculpamos cuando se produce un contacto físico involuntario con alguien” (20).

En diversas situaciones sociales, descubrimos indicios de la existencia de un instinto antisocial. Nuestro miedo al otro impregna toda relación con el otro. Y además de impregnarla, parece precederla. Es como si el hombre no se relacionara con el otro sino al dejar de temerlo. Si así fuera, el temor sería lo primero que sentiríamos ante el otro. Ante el otro, nuestra naturaleza nos haría temerosos, y el temor nos haría huir, alejarnos, evitar el contacto. Esta idea no es nueva. La encontramos, por ejemplo, en Montesquieu, en su crítica de Hobbes y en su representación de unos hombres, “en estado natural”, cuyo “temor los haría huir los unos de los otros” (21). Curiosamente, para Montesquieu, será este “miedo recíproco”, por el que nos alejaríamos primero unos de otros, el que “nos llevaría muy pronto a aproximarnos” (22). De modo que aquello que nos aproxima, nuestro mal llamado *instinto social*, derivaría del temor que sentiríamos espontáneamente el uno hacia al otro. Es como si el temor que nos aleja terminara invirtiéndose y tornándose algo que nos aproxima.

En Montesquieu, nos acercamos los unos a los otros por una especie de inversión del mismo temor por el que nos alejamos. De igual manera, en Canetti, hay una “inversión del temor a ser tocado” que será “característica de la masa” (23). En la masa, “cuanto más estrechamente se estrechen entre sí, más seguros estarán los hombres de no temerse los unos a los otros” (24). Los hombres empezarán aquí por temerse los unos a los otros, y para no temerse, terminarán estrechándose entre sí.

La enemistad y la hostilidad

Tanto en Canetti como en Montesquieu, el impulso a unirnos deriva de un miedo interhumano instintivo, primitivo y fundamental. Este miedo es un principio explicativo que no puede ser explicado. Para explicarlo, deberíamos atribuir a los hombres una innata vinculación recíproca de enemistad, agresividad y peligrosidad, que Montesquieu y Canetti no quieren atribuirles. Diríamos entonces que los hombres temen a los hombres porque los hombres son dignos de temor. Los hombres serían temibles y no sólo temerosos. El temor sería siempre un temor a los enemigos. La enemistad explicaría el mismo temor por el que se explica la amistad. Esto podría verificarse de manera concreta en todas aquellas intrigas personales, políticas o empresariales, en las que el temor a los enemigos, rivales o competidores, es lo que nos hace buscarnos a nuestros amigos, aliados o socios. En este caso, la sociedad, alianza o amistad, se basaría en el temor suscitado por la enemistad. La enemistad sería lo que precedería el temor que desembocaría en la amistad. Generalizando esta explicación al origen de toda sociedad, alianza o amistad, nos alejamos de Montesquieu y Canetti, que parten del temor como principio explicativo, y nos acercaremos a Hobbes y a Freud, que van más allá del temor como principio explicativo, pues lo explican al remontar a la "hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos" (25), que provocaría el "miedo que se dan los unos a los otros" (26). En esta perspectiva, nos asociamos por temor a los enemigos. Como lo dirá sin ambages Francisco Javier Alegre, "por temor a los enemigos, uniéronse los hombres en una ciudad, y después en una comunidad de muchas ciudades" (27).

Hay que distinguir dos formas diferentes en las que la ciudad, la comunidad, la sociedad o la amistad, pueden surgir de la enemistad y del temor causado por la enemistad. Por un lado, podemos convertir en amigos a nuestros enemigos. Por otro lado, podemos unirnos entre nosotros, como amigos, contra nuestros enemigos. Ambas posibilidades fueron contempladas por Freud. La posibilidad de que el enemigo se convierta en amigo es la que se realiza en una "formación reactiva" por la que el "instinto gregario" surge de la "hostilidad" entre los "rivales" (28). En cuanto a la posibilidad de que la enemistad con alguien motive la amistad con alguien más, la vemos consumarse cuando la "inclinación agresiva" hacia otro "facilita la cohesión de los miembros de la comunidad" (29). En ambos casos, la comunidad se funda en la agresividad. La enemistad precede la amistad. La fraternidad se explica por la rivalidad. La disociación entre los rivales desemboca en la cohesión de la sociedad. La sociedad humana parte de la hostilidad interhumana.

Como la hostilidad es pulsional en la perspectiva freudiana, podemos decir, en esta perspectiva, que nuestra pulsión hostil, agresiva o antigregaria, explica nuestra pulsión gregaria. Por lo tanto, este instinto social de Trotter será secundario y derivado, pues derivará de la pulsión de muerte de Freud, la cual será primitiva y fundamental.

La pulsión de vida y la pulsión de muerte

Aunque Freud no haya recurrido explícitamente a la pulsión de muerte para explicar la pulsión gregaria, sí nos ofrece todos los eslabones lógicos necesarios para deducir esta explicación y admitirla como una idea implícita en la teoría freudiana. ¿Pero cómo admitir al mismo tiempo esta idea implícita, la de una pulsión gregaria que deriva de la pulsión de muerte, y la otra idea explícita que abordamos anteriormente, la de una pulsión gregaria que deriva de la pulsión de vida? Sabiendo que ambas pulsiones, la de vida y la de muerte, son pulsiones opuestas e irreductibles la una a la otra, ¿cómo admitir que ambas expliquen la misma pulsión gregaria sin reconocer también aquí una flagrante contradicción explicativa? Tan sólo al detenernos un momento en esta contradicción, caemos en la cuenta de que no es más que una de las tantas expresiones de la contradicción pulsional que Freud encuentra en todo el mundo animado.

Como bien sabemos, en todo el mundo animado, Freud encuentra la misma contradicción entre las "pulsiones de muerte", que buscan "regresar a lo inanimado", y las "pulsiones de vida", que no dejan de "contrariar el propósito" de las pulsiones de muerte, pero que sólo pueden retrasar el regreso a lo inanimado, "prolongar el camino hacia la muerte" o "conservar la vida por lapsos más largos" (30). Esta contradicción pulsional se manifiesta biológica y fisiológicamente, pero también psicológica y sociológicamente. La pulsión gregaria, por ejemplo, habrá de operar al mismo tiempo mediante la pulsión de vida, que nos atrae unos a otros para formar unidades cada vez más grandes, y mediante la pulsión de muerte, que no sólo nos hace unirnos contra otros, sino que nos ofrece la hostilidad que podemos invertir y transmutar en fraternidad.

Aunque las pulsiones de vida y de muerte intervengan en toda pulsión gregaria, es evidente que no intervienen de la misma forma. Como ya lo hemos visto, la pulsión de muerte nos uniría desde el pasado y desde el exterior de nuestro grupo, desde el precedente de nuestro vínculo amistoso y desde nuestro vínculo agresivo con los enemigos. En cambio, la pulsión de vida nos uniría en el presente y en el interior de nuestro grupo, a través de todo lo que nos atrae unos a otros y así hace que nos agrupemos o vinculemos amistosamente. Ahora bien, como este impulso de atracción, agrupación y vinculación, corresponde a la pulsión gregaria en el sentido estricto del término, podemos decir que la pulsión gregaria es una manifestación de la pulsión de vida en la que se manifiesta igualmente la pulsión de muerte. Podemos decir también que la pulsión destructiva conforma extrínsecamente una pulsión gregaria que tan sólo se ve intrínsecamente constituida por la pulsión libidinal. Esta pulsión libidinal, en efecto, es la pulsión gregaria que nos enlaza en la masa, mientras que la pulsión destructiva *es aquello a partir de lo cual y a través de lo cual puede operar* la pulsión libidinal que nos enlaza en la masa. De modo que será el amor el que nos junte aun cuando nos juntemos por odio. En otras palabras, Tánatos puede hacer que nos unamos, pero lo que nos una será Eros. La unidad será erótica. Su origen podrá ser tanático, pero ella será erótica. Será el erotismo el que nos congregate y nos masifique. Nuestra masa caerá en la esfera del erotismo. El erotismo será lo característico de la masa.

La masa y el erotismo

Para Freud, “lo característico de la masa” es lo que “une” a “los individuos dentro de la masa” (31). Este “medio de unión” es el “poder” que “mantiene cohesionada a la masa”, el cual, según Freud, no puede ser otro que el poder de “Eros, que lo cohesionan todo en el mundo” (32). Así como Eros lo cohesionan todo en el mundo, así también cohesionan a los individuos en la masa. De modo que la masa es una entidad eróticamente constituida. La masificación es erótica, sexual o amorosa. Por eso es que Freud sostiene que lo característico de la masa es el amor, la sexualidad o el erotismo.

El erotismo característico de la masa es una idea central de la psicología social elaborada por Freud. Esta idea es coherente con la perspectiva psicoanalítica y con el conjunto de la teoría freudiana. Sin embargo, para admitir el carácter erótico, sexual o amoroso de la masa, no es necesario ni adoptar la perspectiva psicoanalítica ni partir de la teoría freudiana. En México, por ejemplo, un psicólogo social como Pablo Fernández Christlieb, aunque tome sus distancias con respecto a Freud y el psicoanálisis, reconoce la importancia del “enamoramiento” en la masa, identifica el fenómeno de masa con “el amor”, lo describe como un “suceso de sentimientos”, e insiste en que no se trata de un asunto de “mentalidad”, sino más bien de un asunto del “corazón” (33).

¿Cómo no ver que *el corazón* juega un papel decisivo en la masa? ¿Cómo negar el parentesco entre la masa y el amor? Este parentesco puede saltar a la vista de cualquiera y no sólo de Freud. El mérito de Freud no es la revelación del parentesco, sino su particular elucidación en el marco de una teoría general del psiquismo humano.

El amor y la familia

En el marco de la teoría freudiana, el parentesco entre la masa y el amor es también un parentesco entre la masa y la familia. Es a partir de la familia y del amor en el seno de la familia, en efecto, que surgiría la masa y la pulsión gregaria o social en el seno de la masa. Esta idea es el núcleo de las dos conjeturas que abren y guían la investigación freudiana sobre las masas, a saber, “que la pulsión social acaso no sea originaria e irreducible, y que los comienzos de su formación puedan hallarse en un círculo estrecho como el de la familia” (34). Para verificar o al menos justificar estas conjeturas, Freud se detiene en el comportamiento infantil al que ya nos hemos referido.

Recordemos que el niño puede angustiarse espontáneamente ante la cercanía de extraños, lo cual refuta la tesis de una pulsión social originaria, pues si esta pulsión existiera, entonces el niño, en lugar de angustiarse, debería calmarse ante la cercanía de sus semejantes, aun cuando éstos fueran extraños. Lo cierto es que “la angustia del niño pequeño que está solo no se calma a la vista de otro cualquiera *del rebaño*; al contrario: es provocada únicamente por la llegada de uno de estos *extraños*” (35). Los extraños pueden angustiar más de lo que pueden calmar al niño. Para que el niño se calme, se requiere significativamente “a la madre” y “después” a “otras personas familiares” (36). Hay aquí evidentemente un vínculo familiar más antiguo que todo vínculo social. Podemos aceptar entonces la tesis freudiana según la

cual no habría ningún vínculo social existente de entrada y de manera instintiva, sino que todos los vínculos sociales se establecerían más tarde y de manera derivada, a partir de vínculos familiares.

Freud nos enseña que la familia es la matriz en la que se gesta la sociedad. Esto es válido filogenéticamente y no sólo ontogenéticamente. Si la sociedad se conforma para cada sujeto en el interior y en función de su propia familia y de su relación con padres y hermanos, la sociedad se configura en sí misma, o para la humanidad entera, en el interior y en función de aquella primera familia que fue la mítica horda primitiva con el padre primordial que privaba de todas las mujeres a los demás hombres, hijos y hermanos, que habrían terminado matándolo y devorándolo. Esta muerte de un padre primordial convertido en Dios o en Patria o en cualquier otro ideal colectivo, muerte que se reproduciría para cada sujeto con la muerte de su padre transmutado en ideal simbólico, será el acto inaugural por el que se constituya nuestra sociedad en los planos filogenético y ontogenético. En ambos planos, la sociedad humana es algo que no se forma naturalmente como una colmena o un hormiguero, una manada o un rebaño. A diferencia de estas sociedades animales, nuestra sociedad surge de un crimen, de una ruptura, de una destrucción de la familia o de la horda, es decir, de una transgresión de la naturaleza. La naturaleza debió ser forzada para socializar al hombre. Para llegar a vivir en sociedad, el hombre debió desnaturalizarse y destruir el medio natural de su familia y de su horda.

La naturaleza y la cultura

El hombre freudiano es por naturaleza un animal de familia o “de horda” (37). Si este animal se transforma en el animal gregario, social y político, de Aristóteles, Nietzsche y Trotter, esto no es por su propia naturaleza, ni gregaria ni social ni política, sino por una cultura que opera como principio constitutivo del gregarismo propiamente humano y de su concretización en una sociedad política distinta de cualquier sociedad animal.

Cabe concebir la “cultura”, en una perspectiva lacaniana, como la “constitución significativa” (38) de un “lenguaje” por el que se “distinguen esencialmente las sociedades humanas de las sociedades animales” (39). ¿No es algo que ya reconocía el mismo Aristóteles cuando subrayaba que el hombre, como “animal político”, se distingue de “todo otro animal gregario” por ser “el único que tiene la palabra” (40)? La palabra se refiere aquí al sistema simbólico de la cultura por el que somos animales políticos. Podemos decir entonces que nuestra animalidad política, o nuestro gregarismo propiamente humano, es una pulsión determinada por el lenguaje de una “cultura” cuya función principal es “justamente” la de “mantenernos unidos” (41).

Lo que nos mantiene unidos no es un instinto natural, sino una pulsión inherente al sistema simbólico de la cultura, como estructura significativa del lenguaje en la que se establecen todos los vínculos sociales. Por esto es que nuestros vínculos, para Lacan, son vínculos “intersignificantes” y no “intersubjetivos” (42). Cuando creemos vincularnos entre nosotros como sujetos, son los significantes que encarnamos, y que nos representan, los que se vinculan unos con otros. Y si los significantes se vinculan, esto no es por nuestro instinto gregario, sino por la estructura significativa del lenguaje que transforma nuestra sexualidad en sociabilidad.

Para Freud, nuestra sociabilidad no es natural, pero deriva de una sexualidad que nos hace ver natural la sociabilidad que deriva de ella. Desde este punto de vista, si Trotter acepta nuestro gregarismo como un instinto primitivo y originario, esto es porque presiente el erotismo primitivo y originario del que deriva nuestro gregarismo. Sin embargo, para llegar a manifestarse como pulsión gregaria, la pulsión erótica o sexual ha debido extraerse de su medio natural, el de la horda y la familia, y ha debido cultivarse en el medio artificial del sistema simbólico de la cultura, siendo ahí desnaturalizada, simbolizada o desrealizada, y deserotizada o desexualizada.

El resultado último de la desexualización cultural es una pulsión social en la que ya no subsiste casi ningún rastro visible de la pulsión sexual de la que deriva. La sexualidad se disipa en una sociedad que parece consistir exclusivamente en la estructura significativa de un lenguaje. Aquí hay relaciones entre significantes que representan a sujetos en el “lenguaje”, pero “no hay relación sexual” (43). No hay ninguna relación real, sino solamente relaciones simbólicas, significantes, en las que estriban los vínculos sociales. Sin embargo, como ya lo hemos visto, los vínculos sociales derivan de relaciones sexuales que no dejan de operar en el *fundamento inconsciente* de las relaciones significantes. Este “fundamento inconsciente”

sexual es lo que se “pone al desnudo”, en la masa, una vez que la “superestructura” social es “desmontada” (44).

La masa y la sociedad

Una vez en la masa, el ser humano, según Le Bon, deja de ser un “individuo cultivado”, recupera su “espontaneidad” y se torna “un instintivo” y “un esclavo de sus actividades inconscientes” (45). Puede ocurrir entonces que las relaciones significantes de la sociedad se desgaren y muestren las relaciones sexuales que subyacen a ellas. No es casualidad que veamos aparecer en ese momento, como lo ha observado Fernández Christlieb, una “comunidad” de “naturaleza afectiva intersubjetiva”, “prelingüística” y “paleosimbólica”, inexistente en “la comunicación” entablada mediante relaciones *intersignificantes* del sistema simbólico de “la sociedad” (46). Hay que salir de esta sociedad para entrar en una masa en la que subsiste una cierta intimidad sexual, erótica y amorosa, propia de la horda y de la familia, pero impedida en la sociedad.

Aquí, en la sociedad, podemos olvidar que somos animales de horda. Pero esto no lo olvidaremos en la masa. La masa nos muestra la configuración “familiar”, propia de la “horda primordial”, centrada en “un individuo hiperfuerte en medio de una cuadrilla de compañeros iguales” (47). Cada compañero, en este “renacimiento de la horda primordial”, mantiene una “doble ligazón libidinosa” o “erótica”: por un lado, con “los otros individuos de la masa”, como “hermanos” de la horda; por otro lado, “con el conductor de la masa”, que “sigue siendo el padre primordial” (48). Para Freud, como bien sabemos, esta “ligazón con el conductor” es la “más influyente” (49). Es ella la que desencadena el proceso de masificación.

La masa y el conductor

Cuando hay una masa, es porque hay cierta ligazón con su conductor. Esta ligazón es erótica y parece establecerse a través de la mirada y de la voz del conductor, las cuales, de hecho, suscitarían el fenómeno de masa. Luego, una vez que ya tuviéramos el fenómeno, sus “límites” habrían de ser nuevamente los de “la voz y la mirada” (50).

¿Por qué la mirada y la voz del conductor llegarían a tener poder para suscitar y limitar la masa? ¿Cómo es que la masa podría ser arrastrada y subyugada por una voz y por una mirada? ¿Qué hay en esta voz y esta mirada? Lo que hay aquí, en una perspectiva psicoanalítica, es el erotismo de “una voz y una mirada” que tendrán sobre la masa el poder inmenso de “objetos de deseo” (51). En el caso de la “mirada como objeto”, hay una “mirada erótica” que “deja huella allí donde se inscribe” (52). Es así como “la masa” en la que se inscribe la mirada puede “pasar a la función de una mirada unívoca” (53). El carácter unívoco de la mirada se manifiesta en el carácter unitario y uniforme de la masa. La masa existe al reflejar la mirada de su líder. Esta mirada ilumina la masa, y así la provoca, recordándonos el “brillo” en el que estriba todo el liderazgo del “líder” en el que Flores Magón sitúa “el espíritu de la masa” (54).

El *espíritu de la masa* es el conductor cuya mirada erótica brilla sobre la masa y así establece un vínculo sexual con la masa. Este vínculo establece a su vez otro vínculo sexual entre los miembros de la masa. En ambos casos, los vínculos van a ser sexuales y no sólo sociales, eróticos y no sólo políticos, amorosos y no sólo significantes, reales y no sólo simbólicos. A diferencia de una prosaica sociedad que no consiste sino en relaciones puramente simbólicas, la masa deja lugar para lo real, para la “relación sexual”, y es por esto que puede ser descrita como “poética” (55). Su poesía radica en su erotismo, en su vibración amorosa, en su confesión de la pulsión libidinal bajo la forma de la pulsión gregaria, social o política, de Aristóteles, Nietzsche y Trotter.

Significativamente, ahí donde mejor se expresa nuestra pulsión gregaria, social y política, es en una masa en la que esta pulsión derivada no disimula su causa y su esencia libidinal, amorosa y erótica. Nuestro erotismo es así lo que se revela cuando mejor se expresa nuestro gregarismo. Resulta evidente, pues, que el secreto de lo social está en lo sexual. De ahí la importancia de la masa, la cual, tan superficialmente social como profundamente sexual, nos descubre la sexualidad que late en el seno de toda sociabilidad.

Con su promiscua intimidad y su obscena excitación, la masa nos confirma que la pulsión gregaria es esencialmente una pulsión libidinal. Sin embargo, al mismo tiempo, con sus crímenes horrendos y sus destrozados injustificados, la masa nos confirma también que la pulsión gregaria que obra en ella no sólo supone una pulsión libidinal, sino que presupone una pulsión destructiva. No hay que olvidar que lo

tanático es aquí anterior a lo erótico, tal como el temor a ser tocado preexiste a su inversión, y la rivalidad precede a la formación reactiva de la fraternidad.

Notas

- (1) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Amorrortu, Buenos Aires, 1997, pp. 116-121.
- (2) *Ibid.*, pp. 86-88, 131.
- (3) J. Lacan, *Le séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*, París, Seuil, 2006, 05.03.69, p. 215.
- (4) A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, pp. 153-154.
- (5) Aristóteles, *Política*, Porrúa, México D.F., 1989, I, 2, 1252, p. 158.
- (6) F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia* (1882), Akal, Madrid, 2006, aforismo 117, p. 155.
- (7) F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (1887), EDAF, México D.F., 2000, p. 55.
- (8) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, pp. 117-118.
- (9) W. Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War* (1917), Cosimo, Nueva York, 2007, pp. 20-22.
- (10) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, pp. 113-115.
- (11) S. Freud, *Esquema del psicoanálisis* (1938), Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 146.
- (12) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, p. 113.
- (13) *Ibid.*, p. 112.
- (14) S. Freud, *Más allá del principio de placer* (1920), Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 49.
- (15) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, pp. 86-87.
- (16) *Ibid.*, pp. 67-68.
- (17) *Ibid.*, p. 113.
- (18) W. Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War* (1917), *Op. cit.*, p. 20.
- (19) E. Canetti, *Masa y poder* (1960), Círculo de lectores, Barcelona, 2009, pp. 69-71.
- (20) *Ibid.*, p. 69.
- (21) Montesquieu, *L'esprit des lois* (1748), París, Garnier Flammarion, 1979, I, II, p. 126.
- (22) *Ibid.*
- (23) E. Canetti, *Masa y poder* (1960), *Op. cit.*, p. 70.
- (24) *Ibid.*
- (25) S. Freud, *El malestar en la cultura* (1929), *Op. cit.*, p. 109.

(26) T. Hobbes, *On the citizen* (1642), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, I, II, pp. 21-25.

(27) F. J. Alegre, "Origen de la autoridad" (1788), en A. Ibargüengoitia, *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*. México D.F., Porrúa, 2004, p. 95.

(28) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, pp. 113-114.

(29) S. Freud, *El malestar en la cultura* (1929), Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 111.

(30) S. Freud, *Más allá del principio de placer* (1920), *Op. cit.*, pp. 38-40.

(31) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, p. 70.

(32) *Ibid.*, pp. 70, 88.

(33) P. Fernández Christlieb, "Masas y afectividad colectiva", en G. Mota (coord.), *Cuestiones de psicología política*, México D.F., UNAM, 1994, p. 47-48. Véase también: "Crónica sentimental de la sociedad", en <http://www.box.net/shared/mdjri3hxm> (consultado el 22 de agosto 2010).

(34) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, p. 68.

(35) *Ibid.*, p. 113. Cursiva en el original.

(36) *Ibid.*

(37) *Ibid.*, pp. 114-115.

(38) J. Lacan, Sesión del 20.06.62, en *Le séminaire, livre IX, L'identification* (1961-1962). Inédito.

(39) J. Lacan, "L'instance de la lettre" (1957), en *Écrits I*, París, Seuil (poche), 1999, p. 493.

(40) Aristóteles, *Política*, *Op. cit.*, I, 2, 1252, p. 159.

(41) J. Lacan, "Conférence au Musée de la science et de la technique de Milan" (1973), en *Lacan in Italia 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 70.

(42) J. Lacan, Sesión del 13.01.71, en *Le séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), París, Seuil, 2006, p. 10.

(43) J. Lacan, Sesión del 16.01.73, en *Le séminaire, livre XX, Encore* (1972-1973), París, Seuil (poche), 2002, p. 62.

(44) Cf. S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, p. 71.

(45) Cf. G. Le Bon, *Psicología de las masas* (1895), Madrid, Morata, 2005, p. 32.

(46) Cf. P. Fernández Christlieb, "Masas y afectividad colectiva", *Op. cit.*, pp. 51-52.

(47) S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Op. cit.*, p. 116.

(48) *Ibid.*, pp. 91, 117, 121.

(49) *Ibid.*, p. 95.

(50) G. Tarde, *La opinión y la multitud* (1901), Madrid, Taurus, 1986, p. 48.

(51) J. Lacan, Sesión del 14.05.69, en *Le séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre, Op. cit.*, p. 316-317.

(52) *Ibid.*, p. 315.

(53) *Ibid.*, p. 318.

(54) R. Flores Magón, "El espíritu de las masas" (1910), *Regeneración*, 26 de noviembre de 1910. En: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1910/28.html (consultado el 20 de agosto 2010).

(55) J. Lacan, Sesión del 20.12.77, en *Le séminaire, livre 25, Le moment de conclure* (1977-1978). Inédito

Psicoanálisis y cine

Presentación sección "Psicoanálisis y cine" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En esta sección hemos reunido una serie de artículos que abordan la relación del psicoanálisis y el cine.

▶ En "[F for fake](#)", **Mariela López Ayala** reflexiona, a partir de un film de Orson Welles sobre el falsificador Elmyr de Hory, sobre las relaciones entre realidad/ficción y entre sujeto/identidad, a la vez que retoma algunos desarrollos de Lacan en los seminarios *El deseo y su interpretación* y *La Ética del psicoanálisis*. Así, el eje realidad/ficción es abordado no como una oposición inconciliable, sino desde la idea (que el film de Welles demostraría) de que la realidad es siempre un montaje, un artificio, ya que la sujeción del hombre al deseo imposibilita cualquier mirada contemplativa y directa del mundo. Por otra parte, el análisis del film también nos lleva al problema de la identidad: la posibilidad de una reconstrucción biográfica sin inconsistencias es puesta en cuestión. En palabras de la autora: *"Así, el cuento que contamos (o no contamos, es lo mismo) sobre nuestra identidad forma parte de un montaje que no puede dejar de mostrar su carácter de inconcluso, de inacabado y hasta contradictorio de aquellos fragmentos que sin embargo nos empeñamos en aunar. Pueden ser según el caso, más o menos coherentes, más o menos inconexos. Pero no llegan nunca a cuajar en la supuesta identidad"*.

Mariela López Ayala

Trabaja como psicoanalista en consultorio. Ex Residente del Hospital General J. M. Ramos Mejía (Buenos Aires). Docente de la Universidad de Buenos Aires, Cátedra Psicoanálisis: Freud. Psicóloga suplente de Guardia en Hospital General J. M. Ramos Mejía. Miembro del Consejo de Redacción de la revista Acheronta
Email: marielalopezayala@gmail.com
(Argentina)

▶ En "[Elementos psicoanalíticos en la crítica de Benjamin al cine](#)", **Raquel Aguilar García** parte de la premisa del cine como la modalidad de arte más propio del capitalismo. La autora se propone rastrear, en la obra de Walter Benjamin, de preferencia la referida al cine, entre otras manifestaciones de la cultura, lo que denomina "*elementos psicoanalíticos*". Identidades imaginarias impuestas por el capitalismo, a través del cine, son colocadas en cuestión. Aparece explícita, en algún sentido, e implícita en otros, la propuesta de una posición crítica de los aspectos mas consagrados de la cultura, en la medida que esquivan o ahogan las voces de los sectores mas al margen del capital (los " vencidos").

Raquel Aguilar García

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestría en Clínica y Psicoterapia Psicoanalítica. Formación como psicoanalista en el Círculo Psicoanalítico Mexicano. Ha participado en diversas revistas de Psicología, Literatura y Filosofía.
Email: raquel_lia84@hotmail.com
(México)

F for fake

Mariela López Ayala

“Sí: quiero la palabra última que también es tan primera que se confunde con la parte inalcanzable de lo real.”

Clarice Linspector

La película

Orson Welles nos engaña para hablarnos de la verdad. Su película “F for fake” (1974) nos atrapa inmediatamente. Con maestría y contundencia somos llevados, cuadro a cuadro, por lo que desde el vamos aparece como algo misterioso y confuso. Sin embargo -y aquí comienza a fraguarse el artificio- el film se presenta como si se tratase de un documental.

La película comienza con un pedido explícito por parte de Welles (quien actúa y dirige); pedido que en sí mismo -hay que admitir- ya siembra nuestras sospechas. Se trata de un voto de confianza que los espectadores debemos concederle. Nos dice que todo lo que se verá, lo que él nos mostrará en la hora siguiente, es absolutamente cierto, verídico.

Así, la cuestión de *la verdad* es puesta sobre el tapete desde el comienzo del film tanto a través de su extraña demanda como de su formato de pseudodocumental.

Dicho “documental” -especie de película dentro de la película- trata sobre dos falsificadores, dos estafadores, que se entrecruzaron en una historia que salió a la luz escandalosamente en los Estados Unidos y sobre cuyas *identidades* la película comenzará a girar.

El primero -y sobre el cual se centra la historia- es Elmyr de Hory, un pintor húngaro que impulsado por la necesidad de sobrevivir comienza a falsificar el estilo de grandes maestros de la pintura (entre otros Picasso, Matisse, Modigliani) y a vender esas obras como perteneciendo a dichos autores. De Hory - personaje huidizo y misterioso de quien se afirma que ha dado más de una decena de apellidos diversos y se lo sospecha de falsificar incluso hasta sus propias marcas y orígenes familiares y sociales- se convertirá en uno de los mayores falsificadores de arte plástico del siglo XX. Cosa curiosa, cuenta la historia que la actividad de falsificación tuvo su origen en un *malentendido*. Una amiga de de Hory confunde un dibujo de él con uno de Picasso y se lo compra. El pintor sin apurarse a disipar el malentendido, lo acompaña y le encuentra provecho. A partir de allí viaja por Europa vendiendo sus falsos Picassos.

El otro personaje es Clifford Irving, escritor de poca monta que se convierte en *biógrafo* de de Hory y saca a la luz pública no sólo la figura del impostor Elmyr sino la impostura de la cual el arte puede ser víctima. Los “expertos” y críticos son derribados de un hondazo en este libro y el arte mostrado en su costado más feroz de mercado. Irving a su vez escribe una *autobiografía* del multimillonario Howard Hughes (el mismo que interpretará Leonardo Di Caprio en la película *El aviador*, de Martin Scorsese) autobiografía basada en supuestas notas y relatos que el propio Hughes habría proporcionado a Clifford. Esta autobiografía, sorprendentemente, resulta ser completamente inventada, falsa.

¿Qué problemáticas plantea la película de Wells y cómo puede interesarnos a los psicoanalistas?

Encontramos dos grandes ejes que organizan el film y se articulan entre sí. Estos parecen ser las partículas más elementales de la *investigación* que lleva adelante el film.

PRIMER EJE: REALIDAD Y FICCIÓN

“Quiero simplemente plantear la cuestión de lo que quiero decir concretamente. ¿Qué es el mundo para nosotros vivientes?” (1)

El primer eje se introduce por la vía del supuesto “documental” y el ya mencionado pedido de credulidad a la audiencia. Se trata de la relación entre realidad y ficción. Pero haríamos mal en comprender rápidamente que lo que plantea el director es una supuesta relación entre ambos términos, del estilo realidad vs ficción. El asunto de lo “fake”, de lo falso y las falsificaciones, no cobra su interés por “no

verdadero”, como si se tratara de mostrar cómo se puede embaucar a un público x (sea la audiencia haciéndole creer que determinado evento relatado es históricamente cierto cuando es pura invención, a los “expertos” en arte que toman un cuadro falsificado por un auténtico, o incluso al pueblo -recuérdese el episodio que hizo saltar a la fama a Welles mismo cuando transmitió la adaptación radiofónica de la obra de H.G. Wells, *The war of the worlds*, sembrando el pánico bajo la supuesta invasión extraterrestre). No se trata del engaño o la ficción en tanto sería la ilusión versus la verdad (como si Welles nos mostrara al artista como artífice del engaño, como un hacedor de ilusiones que faltan a la verdad) sino la demostración, maestra, de que la realidad es montaje, construcción, artificio.

Así, si bien el film se presenta con estructura o pretensión de documental, su “realidad” está constituida en sus fundamentos mismos por materiales de distinta textura. Digamos que su estofa es heterogénea. En la factura de su película Orson Welles echa mano a diversos materiales y recursos cinematográficos: residuos de un documental inconcluso sobre estafadores de donde toma fragmentos ya rodados por Francois Reichenbach que captan en diálogo tanto a Irving como a de Hory; entrevistas actuales realizadas expresamente para el film con ambos personajes; material de época, noticias, etc., así como escenas completamente guionadas, rodadas para narrar este tan peculiar film; especie de pastiche con el cual Welles hará su propio montaje, desmantelando una ingenua noción de “objetividad” en la cual la falsedad deja de ser la villana siempre denunciada, el reverso de la verdad. Así, nos muestra a la realidad en su estructura de ficción en tanto patentiza con su película la dimensión de puesta en escena de toda historia.

La estructura de montaje de la realidad está aludida con diversos recursos a lo largo de todo el film. Por ejemplo: Welles aparece en algunas escenas hablando a cámara, relatando el desarrollo del film sentado sugerentemente en su mesa de montaje/edición. Asimismo, en el comienzo de la película deleita a unos niños con trucos de magia, al tiempo que se nos muestra cómo un equipo de cineastas filma dicha escena. Vemos entonces cómo dentro del marco mismo de la película, se monta una Otra escena.

Tanto Freud como después Lacan se han interrogado respecto de la realidad propiamente humana. En el seminario seis: *El deseo y su interpretación*, Lacan se propone reubicar el deseo, lo que llama la cosa *freudiana*, en las vías que denuncia han sido descarriladas por analistas preocupados en hacerlo coincidir con una especie de armonía con el mundo, fruto de una maduración acabada que sería paralela de una cierta maduración del objeto y que va de la mano con una supuesta adaptación a la realidad. Avanza intentando precisar el estatuto de la realidad humana, en tanto esta se encuentra fundamentalmente sujeta al deseo. Se trata de incluir en la concepción de la realidad a la posición de deseo, inclusión que desajusta cualquier idea contemplativa del hombre hacia el mundo, en el sentido de la posibilidad de un conocimiento y acceso directo del mismo.

El deseo que Lacan intenta reubicar, no podría prescindir de su referencia al principio del placer, principio regulador de un aparato psíquico que Freud construyó justamente en la *Traumdeutung*, o sea, en el libro donde se trataba de dar cuenta del funcionamiento de la máquina deseante que los sueños le dejaban espiar.

En el camino de la articulación de dicho principio con su acompañante “secundario”, el principio de realidad, nos encontramos con una posible forma de leer a Freud que nos guía en el sentido de una oposición entre las ficciones del deseo por un lado y las exigencias de la realidad por otro. Entendiendo a las primeras como “internas” y a la realidad como algo físico dado, situado “por fuera” de aquellas, realidad a la cual, en última instancia, habría que saber o poder adaptarse.

Desviándose de esta orientación y complejizándola, en el seminario siete: *La Ética del Psicoanálisis*, Lacan propone tratar de aportar una resolución a las paradojas que nos lleva el pensamiento freudiano respecto de la realidad humana, acentuando algo que, en sus palabras, está poco articulado en la concepción freudiana, a saber: que la realidad no aparece sólo como algo con lo cual nos chocamos en las vías falsas, engañosas en las cual nos orienta el principio del placer, sino que “*con placer hacemos realidad*” (2). De este modo reorienta la lectura de la articulación entre los dos principios, haciendo eje en la noción de *Das Ding* como aquello que **gobierna nuestra relación con el mundo**. Y busca apoyo en el *Entwurf* para situar la dimensión de lo Real como lo exterior, no meramente del mundo externo, sino lo que existe al campo de lo simbólico, y cómo respecto de eso que permanece por fuera, el sistema psíquico regula vía lo simbólico su relación y distancia. Se trata de la ubicación de una función primordial alrededor del cual se organiza y gravita el mundo de las representaciones, función que complejiza y resitúa la relación entre interior/ exterior, cumpliendo con la particularidad topológica de ser al mismo tiempo que centro de la subjetividad, centro excluido.

SEGUNDO EJE – REALIDAD, SUJETO E IDENTIDAD

“...pero hay algo en él, de real, algo real que es necesario y que basta para asegurar en la experiencia esa dimensión... esa profundidad del más allá que hace que el ser no sea identificable a ninguno de los roles, como se dice actualmente, que él asume.” (3)

La confección artificiosa, imaginaria y simbólica de la realidad se liga y entrecruza en ella con lo que designamos como segundo eje de la película, la cuestión de la identidad.

Si la realidad es imaginaria y simbólica y -como desarrollamos en el eje anterior- se organiza en torno a un centro vacío, un fuera-de-significado que funciona haciendo perder toda referencia unívoca e inequívoca; si esta referencia que nos permitiría construir un relato sin ningún tipo de pliegue ni fisuras es un imposible que una vez inscripto como tal funciona posibilitando las vestiduras de la ilusión que lo simbólico comanda, entonces la noción de identidad es inevitablemente puesta en jaque. O bien, el campo de lo Simbólico y lo Imaginario se despliega en el hiato abierto por la imposible identidad.

Que no haya una palabra última así como una verdad última, irá de la mano con que el ser no pueda reencontrarse en ninguna identidad. Así es en el mismo movimiento de imposibilidad de cierre sobre sí misma (como unidad completa y acabada) que la identidad deviene abierta al engaño, a la falsificación. Pero falsificación de ningún original.

En la película, el problema de la identidad se aborda al menos por dos vías: a través de la falsificación, que polemizando la noción de autor deja entredicho que se pueda decir completamente, sin ambigüedades, quién es aquel que narra o firma una obra. Pero sobre todo vía la intervención del relato biográfico o autobiográfico. Recordemos que Welles luego de sostener que lo que veremos en la siguiente hora es completamente cierto, acto seguido se dispone a desmenuzar las **identidades** de los dos estafadores en cuestión. Es el intento de reconstrucción de la vida de los personajes que emprende la película -y la evidente dificultad de dicha empresa- la que nos lleva hacia el problema de la identidad. No sólo la película trata de descifrar a estos dos personajes, volviéndose ambos paradójicamente a medida que avanza el film más oscuros en vez de más claros, más impenetrables, sino que -como ya lo mencionamos- Irving mismo escribe una biografía sobre de Hory y una autobiografía de Howard Hughes que -hecho curioso si los hay- se descubre durante el rodaje de *F for fake* su carácter de completo fraude. La temática de la reconstrucción biográfica no es menor en Orson Wells, recuérdese que lo aborda genialmente también en la célebre película *Citizen Kane*. La historia examina la vida y el legado de Charles Foster Kane, un personaje interpretado por Welles y basado en el magnate de la prensa William Randolph Hearst. El intento de **reconstrucción** de la vida de Kane se cuenta a través de la **investigación** de un periodista que quiere conocer el significado de la **última palabra** que dijo el magnate antes de morir: Rosebud. A partir del enigma de dicha postrera palabra se entabla una investigación que tratará de resolver el misterio de la vida del carismático Kane, su sentido más auténtico: significado o verdad última que la clave Rosebud permitiría develar.

La película es narrada principalmente a través de flashbacks en los que se nos muestran escenas disgregadas, diseminadas como las piezas sueltas de un rompecabezas en el piso cuando han sido esparcidas y mezcladas antes de comenzar a armar. Si bien el investigador no consigue develar el significado de Rosebud, al espectador sí se le permite ver el objeto que sería su **referente**: un trineo con el que el futuro millonario jugaba en su casa de la infancia, cuando era todavía un niño humilde.

En un artículo publicado en la revista *sur* en el año 1941 Borges escribe una breve y agudísima crítica sobre dicha película. Nos advierte sobre dos argumentos posibles para la misma. El primero, de una *“imbecilidad casi banal”* (4) rezaría así: *“Un vano millonario acumula estatuas, huertos, palacios, piletas de natación, diamantes, vehículos, bibliotecas, hombres y mujeres; a semejanza de un coleccionista anterior (cuyas observaciones es tradicional atribuir al Espíritu Santo) descubre que esas misceláneas y pléoras son vanidad de vanidades y todo vanidad, en el instante de la muerte, anhela un solo objeto del universo ¡un trineo debidamente pobre con el que en su niñez ha jugado!”*

En cambio el segundo argumento esgrimido por Borges se encamina en la misma línea que lo que hemos ubicado como segundo eje de la película *F for fake*: una reconstrucción biográfica imposible; o en los términos de Borges: el horror de un laberinto **sin centro**. Sobre este segundo argumento dice *“Al final*

*comprendemos que los fragmentos no están regidos por una secreta unidad: el aborrecido Charles Foster Kane es un **simulacro**, un caos de apariencias”.*

No puede dejar de resonarnos aquí, a los que nos dedicamos al psicoanálisis, lo que serían dos vías claramente distintas, sino opuestas, de un cierto proceso de *investigación* que implica una necesaria “revisión” biográfica, en lo tocante a la idea de poder ubicar un referente último. Resonancias que se expanden hasta la ubicua y tan popularmente banalizada idea del trauma como acontecimiento acaecido en la “realidad”.

En ambas películas Welles nos enseña que la identidad, así como la realidad, también es artificiosa y que de ningún modo hay un acceso directo a aquel otro a quien se tiene delante, como tampoco a su correlato en el espejo: uno mismo. No hay transparencia, hay opacidad.

Últimas palabras – una verdad sin verdad

Respecto de la palabra y el referente último, aquellos que podrían acompañar al ser en un cierre logrado sobre sí mismo, Lacan propondrá la notación signifiante del Otro barrado, del cual derivará su conocido sintagma *no hay Otro del Otro*. Al respecto dice que no hay ninguna garantía que aquel Otro pueda “devolverme, si puedo expresarme así, lo que yo le he dado: su ser y su esencia de verdad... No hay en el Otro ningún signifiante que pueda responder de eso que yo soy”. Y Esta verdad que nos encontramos a nivel del inconsciente, es una verdad sin esperanza, “es una verdad sin verdad” (5). La cuestión entonces es reubicada por la teoría lacaniana en torno a la relación del sujeto al Otro. Sólo al interior del deseo del Otro, en el encuentro del sujeto con aquello opaco, aquello que despunta más allá de la demanda, sólo allí podrá y deberá el sujeto situar su deseo. Es ahí que podrá realizar la pregunta que Lacan toma de *El diablo enamorado* de Cazotte, el famoso *Che vuoi? ¿Qué quieres? “...es el punto donde el sujeto está en la búsqueda de su última palabra...”*(6)

Es a partir del llamado al Otro que la estructura de la cadena signifiante se distingue en enunciado y enunciación y se introduce el campo original que descubre Freud, el de lo inconsciente. Se trata justamente de aquello que mantiene al sujeto a cierta distancia de su ser y hace que este no se le pueda juntar jamás.

Frente al encuentro con el deseo del Otro el sujeto se encuentra indefenso. La experiencia imaginaria, la relación del sujeto al semejante constitutiva del yo y el fantasma vendrán como respuestas en dicho lugar. Escena ficcional que a la vez que intenta remedar aquella falta en ser no puede dejar de señalar sin embargo a esta como la verdad en torno a la cual gira. La escena de repetición apunta en su horizonte a este más allá.

Entonces, en la dialéctica del ser este no se encuentra nunca consigo mismo, no hay posibilidad de acceder para él a una experiencia de totalidad, esta está perdida y nada puede ya restituirla. Así, el cuento que contamos (o nos contamos, es lo mismo) sobre nuestra identidad forma parte de un montaje que no puede dejar de mostrar su carácter de inconcluso, de inacabado y hasta contradictorio de aquellos fragmentos que sin embargo nos empeñamos en aunar. Pueden ser según el caso, más o menos coherentes, más o menos inconexos. Pero no llegan nunca a cuajar en la supuesta identidad.

Y Wells se divierte mostrándonos esta verdad del engaño: en *Citizen Kane* representa él mismo el papel, el personaje de Kane, del cual se sabe no sólo estaría basado en el magnate norteamericano sino en el mismo Orson Welles. En *F for fake* es él mismo también quien narra la historia frente a la cámara jugando incluso con su propia identidad, dando pistas biográficas falsas, pistas que podrían quizás guiarnos -de ser ciertas- a conocer su persona, a aproximarnos y revelar quién es Orson Wells (así como a de Hory, a Irving o a Kane). Pero este juego que juega, como el niño a las escondidas, es sólo para recordarnos su misma imposibilidad -que no por ello nos deja más lejos del juego, la ilusión y la creación.

Notas

(1) Lacan, J: sesión 13.5.59, Seminario 6: El deseo y su interpretación, p. 264. (versión Escuela Freudiana de Buenos Aires)

(2) Lacan, L: sesión 11.5.1960, seminario 7: La Ética del psicoanálisis, p. 279. Editorial Paidós.

(3) Lacan, J: sesión 27.5.59, Seminario 6: El deseo y su interpretación, p. 288. (versión Escuela Freudiana

de Buenos Aires)

(4) Jorge Luis Borges: Revista Sur número 83, 1941. Encontrado

en <http://www.canaltrans.com/lalinternamagica/005.html>

(5) Lacan, J: sesión 25.3.59, Seminario 6: El deseo y su interpretación, p. 214. (versión Escuela Freudiana de Buenos Aires)

(6) Lacan, J: sesión 22.4.59, Seminario 6: El deseo y su interpretación, p. 235. (versión Escuela Freudiana de Buenos Aires)

.

Elementos psicoanalíticos en la crítica de Benjamin al cine

Raquel Aguilar García

La cámara se vuelve cada vez más pequeña, y cada vez se encuentra más dispuesta a atrapar en su seno esas imágenes ocultas y fugaces cuyo *shock* en el observador detiene el mecanismo de asociación. (1)

La mirada de Benjamin es siempre penetrante, capta en lo aparentemente sin importancia el centro de la existencia. Una mirada crítica que lo abarca casi todo: lenguaje, religión, juguetes, historia, literatura, arte, filosofía, etcétera. En sus reflexiones así como en su crítica a la sociedad moderna se vale de elementos de distinta índole entre ellos, algunos pertenecientes a la teoría psicoanalítica. Por ejemplo, en sus *Relatos radiofónicos* (2) se dirige a un sector humano por el que no había entonces mucho interés filosófico, los niños. (3) En su autobiografía *Infancia berlinesa*, caracteriza la infancia como una etapa privilegiada desde donde ya se encuentra presente en el imaginario, el potencial y la inteligencia. Lo que podría levantar la sospecha de que Benjamin compartía con Freud, la idea de que los primeros años de la vida del ser humano son decisivos para su constitución. de igual manera reflexiona sobre el juego. (4) Por ejemplo, reflexiona sobre esa dialéctica de la experiencia de la infancia a la adultez:

La máscara del adulto se llama "experiencia". Es inexpresiva, impenetrable, siempre igual; ese adulto ya lo ha experimentado todo: la juventud, los ideales, las esperanzas, la mujer. Todo era una ilusión. A menudo nos sentimos intimidados o amargados. Quizá ese adulto tenga razón. ¿Qué podemos contestarle? Nosotros aún no hemos experimentado nada. [...] Todo lo que tiene sentido, lo que es verdadero, lo que es bello, lo que es bueno, está fundado en sí mismo. ¿Para qué nos sirve allí la experiencia? (5)

Esbozando un paralelo entre la vida del hombre y el decurso de la sociedad podríamos relacionar lo anterior con lo planteado en las *Tesis sobre el concepto de historia*: entre más se avanza más barbarie se hace patente, principalmente si se avanza segregando al otro; trátase del niño, del judío, del obrero o de cualquier otro ser humano. Y no es que Benjamin hable a favor de las minorías, más bien, me parece que promueve la eliminación de aquello que marque una minoría (o una mayoría): los caracteres identitarios, puesto que asumir una "identidad" quiere decir demarcar lo que me es propio, aquello con lo que me identifico y al mismo tiempo, señalar aquello que me es ajeno, apartarlo y de esto a la exclusión sólo hay un corto paso.

En este sentido, Benjamin pareciera ser un hombre empeñado en tender puentes entre ámbitos aparentemente incompatibles: entre la infancia y la vida adulta; entre la filosofía y la religión; entre el arte y la política, entre el ciudadano y el paria. Tales puentes son a menudo plasmados en sus textos por medio de alegorías, la cuales encuentran en el terreno de lo simbólico, punto de coincidencia con la teoría psicoanalítica. Otras convergencias se dan en el tema de los sueños, la alienación, el fetichismo de las mercancías así como en algunas referencias y empleo de la jerga psicoanalítica: 'lapsus' e 'inconsciente'. Despuntar en su crítica a la obra de arte cinematográfica algunos de estos elementos es el objetivo del presente trabajo. (6) Básicamente en los textos: *Breve historia de la fotografía*, *El capitalismo como religión*, *Tesis sobre el concepto de historia* y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Es en este último que Benjamin señala al cine como el arte más propio del capitalismo. (7)

¿Qué elemento psicoanalítico podría rastrearse en relación con el capital?

1 - FANTASMAGORÍA DEL CAPITAL

Benjamin afirma que el capitalismo puede fungir como religión (8), [fungir o *fingir*, no hay mucha diferencia en este caso]. El capitalismo adopta el mecanismo religioso de dar respuestas fáciles a las interrogantes del sujeto, le calma su angustia, le propone "DARLE LO QUE LE FALTA" o sea objetos útiles; obturarlo la falta mediante la adquisición de mercancía. Resulta así, el eterno deseo incolmable de un producto, incolmable porque siempre habrá otro novedoso producto que desear. (9) De esta manera el capitalismo coloca a sus fieles en una culpa permanente; no hay posibilidad de expiación puesto que siempre estaremos en "falta". Por el lado del psicoanálisis, el concepto de "falta" va ligado al de "falo".

Freud sostuvo que el pene tiene connotaciones simbólicas, el falo vendría a ser el valor simbólico del órgano masculino, una representación figurada:

El carácter principal de esta «organización genital infantil» es, al mismo tiempo, su diferencia respecto de la organización genital definitiva del adulto. Reside en que, para ambos sexos sólo desempeña un papel *un genital*, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino el primado del *falo*. (10)

Por ejemplo, en culturas antiguas el falo en erección simbolizaba el poder, la virilidad trascendente, mágica, sobrenatural, que mantenía la unidad que manaba del ser. Cabe decir que esta diferencia anatómica puede ser [lo ha sido de manera dramática] un criterio para la clasificación de los seres humanos. Así mismo aunque la significación alegórica del falo es muy amplia, baste para nosotros señalar que el falo tiene el valor de algo que es “separable del sujeto”, transformable, un objeto capaz de ser exhibido, de circular, de ser dado y recibido. Nociones que se ajustan muy bien al dinero, a los regalos y a la infinidad de artículos; dándose lugar al fetichismo de las mercancías. (11)

Operando bajo esta postura fálica del capitalismo se encuentra la fantasmagoría, (12) término que aparece en *El capital* de Marx y que es usado por Benjamin para referirse a ese espejismo o engaño que es la mercancía misma. En el caso del cine, la fantasmagoría se aplica a la ilusión de los sentidos, al percibir formas sin fundamento o realidad [amedrentando la inteligencia] ;(13) a la representación del sujeto tanto en su historia o la historia de sus orígenes. Desde una mirada psicoanalítica cabe considerar que en el cine la fantasmagoría o fantasma se expresa en lo que Freud llamó “novela familiar”(14): la identificación del espectador con los personajes del filme. El hallazgo del sentido de la vida a través de un inesperado giro de las cosas. Frecuentes tramas en las que el protagonista es un hijo adoptado o bastardo, o cualquier cosa que le permita acceder de inmediato a un status social más elevado. El obrero que acude a una sala de cine, fácilmente puede caer en la alienación: se identifica con los vencedores y se olvida por unos instantes de su condición de oprimido, lleva a cabo una satisfacción simbólica. Así podríamos suponer que el proletario ve en cierto tipo de películas la oportunidad de reivindicar su condición, Benjamin sugiere que en ese ir y venir de las imágenes presentadas acontece un *lapsus* en el psiquismo del espectador.

2 - LAPSUS

Benjamin sostiene que pese a que la película exige atención del espectador, existe a la vez un distraimiento. El cuerpo del público se encuentra situado en determinado lugar, casi sin moverse, pero algo sucede, el sujeto aunque percibe un contenido visual y auditivo no está del todo ahí. Atiende a lo presentado en la pantalla pero no reflexiona: (15) surgen sensaciones que parecieran estar al servicio de la suspensión de la autoconciencia. Benjamin propone que eso que sucede es un “lapsus”: una forma inconsciente de representarnos el mundo y de representarnos *en* el mundo. El padre del psicoanálisis ubica el *lapsus* entre los llamados ‘actos fallidos’ (16) cuyo mecanismo conocido mediante análisis exhibe, en los puntos más esenciales, “condensaciones y formaciones de compromiso (contaminaciones); la situación, a saber: unos pensamientos inconscientes logran expresarse por caminos insólitos, a través de asociaciones extrínsecas como modificación de otros pensamientos” (17) El *lapsus* traduce la realización de un deseo inconsciente, el contenido inconsciente deviene consciente pero desfigurado o transformado por mecanismos de censura: hay algo que el espectador no sospecha pero que evita a toda costa, salga a la luz, una formación de compromiso entre el síntoma y lo reprimido.

Una de las maneras de concebir al inconsciente es como lenguaje (18). Traducir las manifestaciones del inconsciente pudiese ser de utilidad según Freud, para descubrir las intenciones inconscientes de los actos que ponen en peligro al sujeto. Benjamin por su parte hablaba de un lenguaje “puro” que era posible alcanzar mediante la traducción.

Una mirada a la psicología del desempeño ilustra la capacidad de someter a examen que tiene el sistema de aparatos. Una mirada al psicoanálisis ilustra esa capacidad desde otro lado. En efecto, el cine ha enriquecido nuestro mundo lo significativo con métodos que pueden ilustrarse con los de la teoría freudiana. Un lapsus en una conversación pasaba más o menos inadvertido hace cincuenta años. Que abriera de pronto una perspectiva de profundidad en una conversación que parecía desenvolverse superficialmente, era algo excepcional. [...] El cine ha tenido como consecuencia una profundización parecida de la percepción en toda la amplitud del mundo de lo significativo, primero en lo que respecta a lo visual y últimamente y últimamente también a lo sonoro. (19)

En términos generales, una película se compone de imágenes en movimiento, es decir, de fotografías. Benjamin señala que así como la revista ilustrada se encontraba presente en la litografía; de la misma manera, el cine se hallaba presente en la fotografía. Atender las repercusiones de la técnica fotográfica a nivel psíquico puede ser un ejercicio provechoso para acercarnos al fenómeno cinematográfico. De hecho, algunas tesis de *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* se encuentran esbozadas en un texto previo de Benjamin, *Pequeña Historia de la Fotografía*, texto en el cual afirma que la diferencia entre la técnica y la imagen no es sino una variable histórica: la imagen que ha pasado por la técnica (fotografía) puede dar a sus productos aquel valor mágico que la otra imagen ya no puede. Así, las imágenes proporcionadas nos envuelven con un halo mágico y como pueden ocasionar nuestra risa también pueden provocar nuestro llanto.

Son dos naturalezas diferentes las que le hablan a la cámara y al ojo; pues en vez de un espacio conscientemente creado por un hombre hay un espacio creado inconscientemente[...] Más la fotografía le presenta dicha postura con sus herramientas: con el ralenti y la ampliación. Esto inconsciente óptico lo conocerá por medio de ella, y ello del mismo modo que lo inconsciente instintivo se conoce por medio del psicoanálisis. (20)

El autor de *Pequeña Historia de la Fotografía* apunta que en un principio la imagen que proporcionaba la fotografía no era fácilmente tolerada. La nitidez y fidelidad de los primeros daguerrotipos causaba una extrañeza inusitada; un temor a la mirada de los rostros paralizados pero sumamente expresivos. Las cosas cambiaron con la llegada del cine, la población rápidamente se vacunó psíquicamente: un tren que avanzaba en dirección a la cámara pronto dejó de impresionar.

Otro concepto benjaminiano que puede ser clave en la crítica al cine es el de 'aura': "Aparecimiento único de una lejanía, por cercana que pueda estar". El aura en la obra de arte le otorga el carácter de unicidad: aura y rito van de la mano. A partir de la reproducibilidad técnica de la obra de arte el aura se disuelve. (21) Comienza la época del arte pos aurático o sin aura (22) en la que predomina el "valor para la experiencia" o el "valor para la exposición" es decir, la experiencia estética sin más. El valor de exhibición comienza a vencer al valor ritual, aquella lejanía queda al margen: dándose entonces lo que podría llamarse "profanación del arte". El aura es el alejamiento de las cosas para que acontezca la epifanía y se relaciona al contacto con la divinidad.

Podría sospecharse que el hombre actual tiene la sensación de enajenación no sólo antes sí mismo sino ante las cosas en general, lo que despierta a su vez una insistencia "apasionada" de acercarse a las cosas, de intentar penetrarlas. Es aquí donde aparece la "distracción", un intento por apartar la atención del objeto al que originalmente iba dirigida. No se trata simplemente de una actividad de esparcimiento y/o diversión, se busca atrapar la atención para luego desviarla. El cine se los proporciona mediante el choque de imágenes. El público es un examinador pero un *examinador distraído*.

Desde esta lectura, el arte aparece como una tabla de salvación para la humanidad pues genera una demanda, reclama recogimiento (hundirse en la obra de arte); las masas buscan entretenimiento (que la obra se hunda en ellas); sin embargo "la satisfacción plena no ha llegado todavía". (23)

"El nuevo arte crea una demanda que se adelanta al tiempo de su satisfacción posible; ejercita a las masas en el uso democrático del "sistema de aparatos" —el nuevo medio de producción— y las prepara así para su función recobrada de sujetos de su propia vida social y de su historia."(24)

Así, la profanación del arte de la que hablábamos tiene dos posibles caminos: la completa enajenación o la posibilidad de emancipación. Esta última consistiría en tomar la decadencia del aura en la obra de arte como un recurso para lograr una sociedad más libre e incluso una reelaboración del concepto de lo estético. No parece que en Benjamin haya una puesta de regreso al arte aurático más bien consideramos, se trata de implementar nuevas formas artísticas, pues para Benjamin, una obra de arte da cuenta de los problemas técnicos en la sociedad moderna, incluyendo así el carácter revolucionario. (25) La obra de arte se convierte así, en un proyectil que impacta en el espectador; alcanza una "cualidad táctil" que se basa en el cambio de escenarios y de enfoques que se introducen, golpe tras golpe en el espectador. Benjamin pone el ejemplo del dadaísmo como uno de los primeros en implementar nuevas formas artísticas (destrucción del aura incluida), intentando generar con los medios lo que el público encuentra en el cine: extravagancias y crudezas. El dadaísmo causó un shock físico pero le colocó una envoltura moral, del cual

el cine lo liberó. Si como dice Benjamin, la diferencia entre la técnica y la magia no es más que una variable histórica; el hombre cree que todo está (o pronto lo estará) al alcance de sus manos mediante el conjuro de la técnica, todo será moldeable, todo estará bajo nuestro control, incluso el tiempo.

3 - NOCIÓN DE TIEMPO

Benjamin revoluciona la intuición histórica echando mano de la interpretación freudiana de los sueños; propone pensar las expresiones históricas de la humanidad como “imágenes oníricas” a las cuales el historiador debe atender con el fin de localizar e interpretar los “desplazamientos” que se inscriben.

“Al historiador le tocaría pues la tarea, como el mesías al fin de los tiempos, de disponer correctamente las imágenes ‘desarregladas’ (locas) y de conferir así al mundo su verdadera significación”. (26)

Quizá el psicoanalista comparte con el historiador benjaminiano la forma de conocer el pasado... para ambos *articular el pasado* no significa conocerlo *tal como éste ha sido* sino adueñarse de un recuerdo, tal como relampaguea en un instante de peligro.

Para el autor de las *Tesis sobre el concepto de Historia* el tiempo no debe entenderse como un punto fijo al cual el presente puede remitirse para corroborar la versión oficial de los hechos. El tiempo como algo *lineal, homogéneo y vacío* ha servido al capitalismo para “medir” la fuerza del trabajo y ejercer la dominación, un tiempo que se impone a la sociedad.

Dicha concepción del tiempo es evidente en el cine: las imágenes ininterrumpidas que se procesan mediante la “adición”, llenando el tiempo homogéneo y vacío llevan una secuencia (linealidad) que apunta a despertar disposiciones afectivas en el espectador. El espectador es el que “espera” ¿qué espera? espera la “experiencia visual” a través de las imágenes que curiosamente han sido seleccionadas de entre centenares por un “experto” para presentarse ante un público también de “expertos”.

Sin embargo la imagen como tal no es la villana del asunto, puesto que es también a través de la imagen que podemos entablar un compromiso con lo no presente y rescatar el olvido mediante el “tiempo-ahora” que aparece en la obra de Benjamin. El “tiempo-ahora” es la dialéctica del pasado con el presente: el pasado está presente de una forma especial.

“El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación; hay un acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra; nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho”. (27)

4 - HAY INFINITA ESPERANZA... PERO NO PARA NOSOTROS

Benjamin *apud* Witte: “Marginado y fuera de su esfera, habiendo perdido la facultad de identificación con su clase de origen, el intelectual, puede asumir el papel de analista de la neurosis general.” Benjamin señala la barbarie que acompaña nuestra vanagloriada cultura, sus textos están empapados de simbolismos que nos muestran que la realidad, es una realidad circense: *La teología como el enano jorobado. La filosofía como un juego de ajedrez. El artista hollywoodense como bufón de la corte que reivindica el poder. El autor como “trapero” que hurta en los trapos del lenguaje.* Si los acontecimientos son prácticamente un espectáculo quizá sea momento de mirar tras bambalinas, de profanar esa realidad circense. El pensamiento de Benjamin gravita en la dialéctica de fuentes dispares de las que una vez que se ha nutrido, deben profanarse, profanándolas pueden recobrar sentido. Profanar la teología así como el materialismo histórico, desmantelando las ideologías. ¿Por qué no profanar el psiquismo? Hacer callar las sirenas y dar lugar al silencio. Mirar hacia atrás como el ángel de la historia. Percatarnos que las identidades impuestas por el capitalismo se basan en la desigualdad; identidades imaginarias muchas veces fomentadas muchas de las veces por el cine y claro por el resto de los medios de comunicación.

Así, el pensamiento de Walter Benjamin dirigido a la fotografía, al cine, al arte en general desemboca en una mirada crítica a la cultura en general; los llamados “bienes culturales” vienen acompañados de un dejo de violencia, desde su hasta su transmisión: todo lo que se afirma, una lengua, un tipo de arte, una conducta, se hace a partir de la negación en sus distintos mecanismos: hostilidad, indiferencia, olvido,

silencio a la voz de los vencidos. Esa voz se ha perdido, en parte, porque el historiador se identifica [como lo hacemos nosotros] con los vencedores. Cabría considerar las condiciones de posibilidad para recuperar esa voz de los vencidos. Un primer paso podría ser *el peinar la historia a contrapelo*, una especie de exhortación a revertir el proceso: recibir la cultura sin olvidar su carga adjunta de barbarie; deshacernos de la empatía con el vencedor buscando herramientas epistemológicas que lo permitan. Que la emancipación no sea una fantasía vivida a través de la pantalla; buscar reescribir la novela familiar, en lugar de ver en nuestros gobernantes, en aspirantes a serlo, o en augustas personalidades, a esa figura materna o paterna que vendrá a colmar toda necesidad. Combatir también las fantasmagorías del capitalismo, espectros que sin presencia física mueven al mundo con la promesa de colmar el deseo.

La realidad entera se cosifica y deviene en mercancía (seres humanos incluidos). Las relaciones humanas (28) y productivas cambian constantemente gracias a la tecnología. Pero Benjamin no parece proponer dar la espalda a la técnica. En el caso particular de la obra de arte, responder a la *estetización de la política* con la *politización del arte*. A través del empleo crítico del sistema de aparatos [sin excusas como que ya estamos demasiado viejos para emprender la tarea]. No olvidar la *débil fuerza mesiánica* que nos ha sido conferida.

NOTAS

(1) WALTER BENJAMIN, *Pequeña historia de la fotografía*. Originalmente publicado en tres partes, entre septiembre y octubre de 1931, en la revista *Die literarische Welt*; redactado unas semanas antes. Consultado en WALTER BENJAMIN, *Obras completas*, libro II/Vol., Madrid, Adaba Editores, 2006, pp. 402-403.

(2) WALTER BENJAMIN, *El Berlín demoníaco, relatos radiofónicos*, Tr. Joan Parra Contreras, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 157-158

(3) Receptores poco comunes de los mensajes de aquella época. Al margen de las circunstancias que lo llevarán a “hablarles a los niños” cierto es que Benjamin no realiza un trabajo anodino. Baste mencionar el cuento de La bella durmiente así como El Programa de un teatro infantil escrito por Benjamin para Asja Lacis. Y es que no cabe hablar de la búsqueda de las condiciones para una sociedad igualitaria y el bienestar de los individuos sino se muestra respeto (consideración) por cada uno de ellos de manera equitativa. Ya Freud hablará en Tótem y tabú de la idea de atribuir a la sociedad un principio de evolución biológica según el cual todas habrían pasado progresivamente desde un estado salvaje “infantil” a un estado “adulto” de civilización.

(4) WALTER BENJAMIN, *Cuadros de un pensamiento*, Tr. Susana Mayer, Argentina: Ediciones Imago Mundi, 1990, p. 78, 119, 142 y 143.

(5) WALTER BENJAMIN, *Reflexiones sobre juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, Buenos Aires, Nueva Visión, colección Fichas, No. 39, 1974, pp. 9-20

(6) Cabe destacar que el marco teórico conceptual del presente trabajo es el psicoanálisis; lo que deja al margen infinidad de enfoques hermenéuticos. Así mismo tomamos como punto de referencia las obras cinematográficas a las que Benjamin posiblemente tuvo acceso durante su vida: el cine europeo y estadounidense desde sus inicios hasta la fecha de muerte de Benjamin (1940). Criterio apoyado por las referencias textuales de Benjamin por ejemplo, al cine mudo (Chaplin) y al cine infantil (Walt Disney).

(7) Sin embargo no es el cine en cuanto tal a partir de lo cual Benjamin reflexiona, sino el cine como adelanto experimental, como esbozo quizá, de lo que podría ser esta nueva obra de arte

(8) WALTER BENJAMIN, *El capitalismo como religión*. [En línea] <http://catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html> [Consulta: 25 mayo 2010]x

(9) Se trata del deseo de tales zapatos, de un televisor de plasma, de un teléfono celular o de una computadora cuyas múltiples funciones permiten a su portador la inmediatez de la información pero cuyo manejo integral supone a un erudito en sistemas de informática en constante actualización; pues un novato con conocimientos básicos de computación resulta incompetente ante el uso de las nuevas tecnologías que surgen semana a semana.

(10) Sigmund Freud, *La organización genital infantil*. Tr. José L. Etcheverry. Buenos Aires – Madrid, 2008. P. 146. Las cursivas son del original.

(11) Debido a su amplia extensión tanto en psicoanálisis como en los textos marxistas, no tocaremos el tema del fetichismo. Baste mencionar que el fetiche representa según Freud, el “dios incorporado”.

(12) Usamos el término “fantasmagoría” en sentido lato; sin entrar en la discusión de las diferencias entre los términos aledaños como fantasía y fantasma; ni en las variantes o “grados” de actividad fantaseadora (consciente, inconsciente). Tomamos en cuenta el sentido que comparten y que tiene aquí pertinencia: la facultad de imaginar y los contenidos de este mundo imaginario sugieren inevitablemente la oposición con

el mundo real (material).

(13) Cabe señalar que los conceptos de fantasmagoría, fantasía, fantasma nos remiten al problema de imagen, el cual rebasa las intenciones del presente trabajo.

(14) SIGMUND FREUD, *La novela familiar de los neuróticos*. Obras completas, Vol. IX, (1906-1908), Tr. José L. Etcheverry, Madrid, Amorrortu editores, 2ª ed. 8ª reimp., 2006, pp. 215-220

(15) La reflexión podrá presentarse por supuesto al término de la proyección pero no durante; no al menos si se pretende seguir prestando atención a lo que acontece en la pantalla.

(16) Seguimos aquí la intención de Freud de una explicación psicológica de los actos fallidos la cual deja al margen la explicación de funciones cerebrales y trastornos orgánicos.

(17) SIGMUND FREUD, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Obras completas, Vol. VI, (1901), Tr. José L. Etcheverry, Madrid, Amorrortu editores, 2ª ed. 8ª reimp., 2006, p.269

(18) Exposición realizada por Lacan en 1958 en el Coloquio de Royaumont titulada "La dirección de la cura y los principios de su poder". Destaca también aquí su fórmula de que el "lenguaje es la condición del inconsciente".

(19) WALTER BENJAMIN, *La tarea del traductor*, Ensayos escogidos, Tr. H.A. Murena, México, D.F., Ediciones Coyoacán, 3ª ed, 2006, pp. 119-137.

(20) WALTER BENJAMIN, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Tr. Andrés E. Weikert, México, D.F., Editorial Itaca, 2003 p. 84-85

(21) WALTER BENJAMIN, *Pequeña historia de la fotografía...* p 382

(22) Resulta entonces que no tiene sentido hablar de autenticidad pues cada copia posee cierta independencia.

(23) En el arte aurático predomina el "valor de culto", el valor ritual, la repetición mediante la cual se actualiza esa lejanía, ese acontecimiento mágico o de lo sobrenatural, un posible contacto con la divinidad.

(24) WALTER BENJAMIN, *La obra de arte...* P. 89

(25) BOLÍVAR ECHEVERRÍA, *Introducción a "La obra de arte..."*, op. cit. p. 22

(26) WALTER BENJAMIN, *El autor como productor*, Tr. Bolívar Echeverría, México, D.F., Itaca, 2004

(27) WALTER BENJAMIN, *Sobre el concepto de historia*, op. cit., Tesis II.

(28) "Freud dio argumentos contundentes sobre la psicología de masas: la inserción del individuo en la masa potencia lo emocional en detrimento de la reflexión, la masa como tal carece de actitud crítica alguna y se entrega a meras ilusiones dándole preferencia a lo irreal sobre lo real; el comportamiento de las masas puede 'retrotraerse a sus orígenes en la horda primitiva' en donde quien dirige es todavía el temido padre primigenio". JUANES LÓPEZ, Jorge, Arte y redención, en BOLÍVAR ECHEVERRÍA (compilador), *La mirada del ángel*, México, D.F., Coedición: FFyL UNAM – Editorial Era, 2005, p. 248.

BIBLIOGRAFÍA

WALTER BENJAMIN, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Tr. de Andrés E. Weikert, México, D.F., Editorial Itaca, 2003.

_____, *Pequeña historia de la fotografía* en "Obras completas, libro II/Vol. 1., Madrid, Adaba Editores, 2006.

_____, *Tesis sobre el concepto de historia*, en "Ensayos escogidos", Tr. H.A. Murena, México, D.F., Ediciones Coyoacán, 3ª ed., 2006
Editorial Coyoacán, 2006.

_____, *El capitalismo como religión* [en línea] <http://catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html> [Consulta: 25 mayo 2010].

_____, *La tarea del traductor*, Ensayos escogidos, Tr. H.A. Murena, México, D.F., Ediciones Coyoacán, 3ª ed, 2006.

_____, *El autor como productor*, Tr. Bolívar Echeverría, México, D.F., Editorial Itaca, 2004.

_____ *El Berlín demónico*, relatos radiofónicos, Tr. Joan Parra Contreras, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 157-158.

_____ *Reflexiones sobre juguetes, libro infantiles, jóvenes y educación*, Buenos Aires, Nueva Visión, colección Fichas, No. 39, 1974.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA (compilador), *La mirada del ángel*, México, D.F., Coedición: FFyL UNAM – Editorial Era, 2005.

SIGMUND FREUD, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Obras completas, Vol. VI, (1901), Tr. José L. Etcheverry, Madrid, Amorrortu editores, 2ª ed. 8ª reimp., 2006.

_____ *La novela familiar* en "Obras completas", Vol. IX, (1906-1908), Tr. José L. Etcheverry, Madrid, Amorrortu editores, 2ª ed. 8ª reimp., 2006.

BERN WITTE, *Walter Benjamin: Una biografía* [Trad. Alberto I. Bixio], Barcelona, Gedisa, 1990

.