Virtualia

Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana

SUMARIO

#14 Enero / Febrero 2006

MESA DE PRESENTACIÓN DE VIRTUALIA EN EL PALAIS DE GLACE

Una paradoja de las sectas contemporáneas
Por **Romildo do Rêgo Barros**

N.P. U.S.
Por **Alicia Arenas**

Todos contra la pared
Por **Monica Torres**

MALESTAR EN LA CULTURA

Mesa redonda en la Biblioteca Nacional

Pensar la época
Por **Jorge Alemán, José Nun y Juan Carlos Indart**

ENCUENTRO AMERICANO

EOL: El control y la politica del psicoanálisis
Relator **Gustavo Stiglitz**

EOL: Equipos de Urgencias Subjetivas
Relator **Guillermo Belaga**

EBP: Sorpresa y vergüenza. Resultados terapéuticos de una presentación de enfermos.
Relator **Frederico Feu de Carvalho**

EBP: Programa Sentinela: de victima a una posible subjetividad. El tratamiento de la palabra
Relator **Maria Cristina Maia de Oliveira Fernandes**

NEL: El sujeto plusmoderno
Relator **Juan Carlos Ubiluz**

NEL: Las nuevas configuraciones familiares: estudio de la función simbólica en la estructura familiar del niño maltratado
Relator **Equipo de investigadores de AGALMA, Ronald Potillo, Luigi Longo, Aliana Santana, Sergio Garroni**

COMENTARIO DE LIBROS

Satne, Glenda. El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke. Grama ediciones, 2005.
Prólogo de **Alberto Moretti**

XV ENCUENTRO BRASILEÑO DEL CAMPO FREUDIANO

Reseña del Seminario de Graciela Brodsky en el XV Encontro Brasileiro do Campo Freudiano
Por **Sônia Vicente (EBP-AMP)**

Apertura del XV Encuentro Brasilero del Campo Freudiano
Por **Nora Gonçalves**

DOSSIER DEPRESIÓN

La depresión, ¿felicidad del sujeto?
Por **Pierre Skriabine (ECF)**

Hacia un afecto nuevo
Por **Éric Laurent (ECF)**

Adolescentes, depresión y modernidad
Por **Piedad Spurrier (NEL)**

"Depresión" y rectificación subjetiva: efectos terapéuticos, ¿rápidos o breves?
Por **Enric Berenguer (ELP)**

El espectro de la muerte sobre el sujeto
Por **Amanda Goya (ELP)**

Freud y la psiquiatría de los humores
Por **Marcelo Veras (EBP)**

Tristeza y depresión
Por **Claudio Godoy (EOL)**

Clínica psicoanalítica de la depresión y la melancolía
Por **Roberto Mazzuca (EOL)**

ENCUENTRO PIPOL II

Les effets thérapeutiques rapides en psychanalyse
Consulter la psychanalyse

Extractos de la intervención de Jean-Claude Milner en el Encuentro PIPOL 2
Por **Jean-Claude Milner**

¿Cómo definir una cura rápida?
Por **Vicente Palomera**

Encontrar la causa
Por **Miquel Bassols**

El acto, aún
Por **Pierre Malengreau**

La consulta psicoanalítica: cortocircuito
Por **La consulta psicoanalítica: cortocircuito**

La demanda de desagregación sintomática
Por **Dominique Laurent**

XIV JORNADAS ANUALES DE LA EOL

Reseña de las XIV Jornadas Anuales de la EOL
Por **María Inés Negri**

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Editorial

Mario Goldenberg

Las crónicas de Virtualia

Hemos recibido la *sorpresa* el día 5 de Enero con la publicación en el periódico de Buenos Aires Página 12, de un fragmento de "El niño entre la mujer y la madre" de Jacques-Alain Miller publicado en Virtualia 13, nos confirma que la revista digital de la EOL, tiene incursiones imprevistas ya que no fue enviado por nuestros colegas, sino que algún interesado periodista anduvo incursionando en la web.

El segundo libro de las crónicas de Narnia, llevado al cine, cuenta la historia de un ropero lleno de abrigos de piel,que comunica con otro mundo, "Narnia", de faunos, centauros, cíclopes, animales parlantes, brujas y leones, Internet tiene algo de ese ropero como puerta a otro mundo.

Virtualia ya se ha establecido en ese otro mundo, y el equipo que dirige María Inés Negri ha preparado para el verano austral y el invierno boreal, un suculento número.
Primeramente tendrán la mesa que organizamos para la muestra de Virtualia en agosto del pasado año, contamos con la presencia de Alicia Arenas de la NEL-Miami, Romildo do Rego Barros de la EBP-Río do Janeiro y Mónica Torres de la EOL- Buenos Aires sobre Virtualia y los nombres del padre; Alicia Arenas hablo de los nombres del padre en USA, Romildo do Rego Barros sobre las sectas en Brasil y Mónica Torres sobre la película turco-germana "Contra la pared" en el marco del bello museo Palais de Glace, con obras de León Ferrari, Luis Felipe Noé, Adolfo Nigro, Juan Labaké, Diana Chorne,José Antonnio Berni, Ana Casanova, Juan Doffo, Thereza Salazar(de Sao Paulo BR) Lorena Cabrera, Maria Graciela Trione, Pablo Garber y Julia Goldenberg, entre otros.

También una intensa mesa redonda con su consecuente debate, acerca del Malestar en la Cultura con la presencia del Dr. José Nun, politólogo, actual Secretario de Cultura de la Nación, Juan Carlos Indart psicoanalista, AME de la EOL y Jorge Alemán, psicoanalista, residente en Madrid, también miembro de la EOL y actual agregado cultural de la embajada argentina en España, en el marco del ciclo de Psicoanálisis 2005, que organizamos conjuntamente con Diana Chorne en la Biblioteca Nacional.
Un excelente dossier sobre la candente depresión, con textos de Eric Laurent, Pierre Skriabine, Enric Berenguer, Serge Cottet, Roberto Mazzuca y otros.
Trabajos seleccionados del Encuentro Americano del Campo Freudiano del 2005 en Baires, del Encuentro Pipol de Paris 2005, un reseña del seminario de Graciela Brodsky, actual delegada general de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, en el XV Encuentro Brasilero del Campo Freudiano realizado en Bahía el pasado octubre, entre otros.
También se agrega un comentario del excelente libro recientemente publicado "El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke" opera prima de la filósofa Glenda Satne.

Como ven un muy buen número para leer y consultar, no creo que las vacaciones australes alcancen ni el recluimiento del hemisferio norte, el apasionado lector no se va encontrar con el fantástico mundo de Narnia, sino más bien con lo que el psicoanálisis de la orientación lacaniana tiene para decir sobre las encrucijadas actuales.

Estamos en la antesala del próximo Congreso de la AMP en Julio del presente año en la ciudad de Roma, que lleva por título: "El Nombre del Padre, prescindir a condición de servirse de èl", que convocara a numerosos colegas de diversas latitudes, para debatir sobre una cuestión central de la enseñanza de Lacan y un problema para el psícoanálisis en la época, y seguramente será el tema de la próxima Virtualia.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

MESA DE PRESENTACIÓN DE VIRTUALIA EN EL PALAIS DE GLACE

Una paradoja de las sectas contemporáneas

Por Romildo do Rêgo Barros

"Las sectas contemporáneas, no necesitan ser religiosas en el sentido estricto", De este modo Romildo do Rêgo Barros propone al debate una paradoja que concierne a las sectas. No se trata de aquellas sectas de inspiración religiosa. Se trata del surgimiento de otras. El texto sorprende con la inclusión de los *reality shows* dentro de estas nuevas sectas. La paradoja que concierne a las mismas tiene como telón de fondo, el Nombre del Padre. Este operador, nos recuerda, ya no está asegurado. Sus fallas en el reaseguro impide las unidades imaginarias de los sujetos como así también las unidades colectivas. La debilidad de estas fronteras entre lo público y lo privado, avanzan y transforman la civilización.
Romildo do Rêgo Barros permite comprender uno de los índices de esta mutación.

Si estamos discutiendo hoy sobre el Nombre del Padre, es porque el Nombre del Padre ya no está muy seguro. Cuando está seguro, no hay discusión: el operador simbólico no aparece, casi como si hiciera parte del propio fenómeno.

No es muy fácil ubicar exactamente el comienzo de la crisis histórica que estamos viviendo, esta crisis que podemos entender como una crisis del pensamiento y de la práctica religiosa. De todas maneras, se puede decir que nuestra materia, el psicoanálisis, apareció como una respuesta para la crisis del padre: para salvarlo o para evitar un daño demasiado grande, pero seguramente como uno de sus síntomas.

Creo que podemos extraer un principio general: el Nombre del Padre, como operador simbólico, sirve de garantía para las unidades. La unidad imaginaria de cada sujeto - como cuerpo o identidad, como nos enseña nuestra clínica -, pero también las unidades colectivas de la cultura y de la sociedad. Sin el Nombre del Padre, como dijo Jacques-Alain Miller en una de sus clases, es el caos, quiere decir que es la disolución de lo que mantenía articulados a los elementos. Es la disolución del Uno.

El fenómeno de las sectas, tan importante actualmente, es uno de los ejemplos más significativos de nuestra crisis de civilización, y al mismo tiempo constituye una de las salidas que, de una cierta manera, se anticipa al caos.

Como manifestación o aspecto de la crisis, el avance de las sectas es una fragmentación, una tendencia al múltiplo. Como salida, es la búsqueda del Uno en unidades cada vez más pequeñas y con doctrinas cada vez más particulares. Dicho de otro modo: las sectas son una amenaza al Uno y al mismo tiempo un intento de recomponerlo.

Es justamente sobre este doble aspecto de la definición y de la actuación de las sectas que me gustaría discutir con ustedes esta noche.

Las sectas, como lo sabemos, no son un fenómeno nuevo, exclusivo de nuestra época. En muchas otras épocas hubo sectas, en general de inspiración religiosa, que intentaron, proponer un nuevo Uno, un Uno alternativo, o bien ubicarse fuera de las contradicciones y miserias del mundo; convencer a los infieles, o bien ignorarlos; hacer de su doctrina una anticipación de lo que la humanidad pensará en el futuro, o bien hacer de su vida una anticipación de la eternidad, sin pasar por el contacto nefasto con el mundo.

Las sectas son un síntoma social, y también una prueba de que una crisis de lo simbólico, que implica directamente las agencias de legitimación de la cultura, atraviesa todas las formaciones sociales, empezando por las que tienen una vocación a lo universal, como por ejemplo las iglesias, hasta las pequeñas unidades cuyo ejemplo más importante es seguramente la familia, que Hanna Arendt llamó, en su famoso artículo sobre la autoridad, de "prepolítica".

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

El psicoanálisis, como se creyó durante mucho tiempo, trataría de lo prepolítico, quiere decir, de todo aquello que no debe llegar al público. Esto corresponde exactamente a lo que escapa al poder de regulación del padre. En este sentido, el psicoanálisis opera en las fallas del padre.

El problema, como nos muestran perfectamente bien las sectas contemporáneas, es que la frontera entre lo privado y lo público, que el padre procuraba garantizar, se desplazó. No es que no haya más frontera, que se hayan borrado las diferencias entre lo privado y lo público. Lo que pasa es que se ha creado un pasaje de lo público a lo privado, e igualmente una salida de lo privado hacia lo público, lo que hace que ya no exista un privado puro ni tampoco un público puro: hay privado en lo público y hay público en lo privado, como nos enseñan todos los días los *reality shows*.

Las sectas contemporáneas, que no necesitan ser religiosas en el sentido estricto, son uno de los ejemplos más claros – y a veces más dramáticos – de esta transformación. Esto implica naturalmente un cambio en la propia definición de la secta: si en la época de Max Weber se podía decir que la secta es una parte extraída de un todo – una iglesia, por ejemplo -, debemos pensar ahora que una secta puede ser creada sin ninguna aspiración a tornarse universal. Ella puede estructurarse como una simple reunión de aquellos que se reconocen en el mismo significante amo. Pero no un significante amo ideal, como ocurre en los agrupamientos inspirados por el padre, sino más como un significante amo que incluye el propio modo de vivir.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

MESA DE PRESENTACIÓN DE VIRTUALIA EN EL PALAIS DE GLACE

N.P. U.S.

Por Alicia Arenas

En este trabajo, la sociedad norteamericana es sujeto de análisis para situar y pensar su relación a los discursos, los rasgos identificatorios que la definen y observar los objetos a los que se apega. Para ello, la autora se vale de la producción de autores de la literatura y el cine para destacar las contradicciones que presenta el sistema: Ray Carney, Arthur Miller y Clint Eastwood. Fundamentalmente a partir del análisis de las dos últimas películas de Eastwood se muestran las encrucijadas subjetivas de personajes que tambien existen a la par de los estereotipos del ciudadano norteamericano, y en oposición a los cuales adquieren su relieve dramático.

Si pudiéramos referirnos a los países tal como Jacques Alain Miller lo hizo en su intervención en Turín [1] refiriéndose a las escuelas de psicoanálisis como si se tratara de sujetos, podríamos hablar de un determinado sujeto-pais y referirnos a cómo éste se sitúa con relación a ciertos discursos, pensar los rasgos identificatorios que lo definen alimentando ciertos ideales o creencias, y finalmente observar los objetos a los que se apega.

Respecto a los EE.UU., lo cierto es que existen ciertos estereotipos conocidos que se le atribuyen y que en última instancia sirven también para velar o distorsionar otras cosas que también ocurren en el país, y que van más allá de posiciones ideológicas extremas, de la identificación a la potencia del amo tecnológico, o de los efectos sociales de la mercadotecnia.

Se trata de los diferentes ámbitos donde hay preocupaciones, preguntas, o angustia, donde no se hace tan claro el patrón de quién es o quién debe ser el estadounidense.

Existen autores, en la literatura y en el cine, que por años se han ocupado de denunciar las contradicciones que presenta un sistema tan vasto y complejo y que intentan dar cuenta, por ejemplo, de la coexistencia de la potencia y el sufrimiento, y también de la superficialidad para registrarlo.

Hace unos 20 años se inicia, por ejemplo, el movimiento de cine independiente, que tiene sus antecedentes en una larga lista de autores con posiciones críticas al sistema. A este movimiento le preocupa entre otras cosas, el destino de los principios de los padres fundadores de la República. Ideales nobles o heroicos en sí mismos, pero que han sido, penetrados por fines mercantilistas y progresivamente tornados en puro sentimentalismo, en última instancia banalizados.

Ray Carney, un intelectual estadounidense contemporáneo que respalda el movimiento de cine independiente, piensa que la tendencia de un porcentaje del pueblo americano a la ingenuidad y al facilismo lo hace manipulable. Explica en una entrevista [2] cómo la cultura de consumo se introduce a la vida desde el nacimiento. Dice: "Los estadounidenses queremos ser manipulados, queremos que se nos diga qué y cómo hacer en la vida, y esto lo encontramos ya hecho en los eslóganes del marketing, cuyos especialistas se han convertido en los nuevos ideólogos".

Carney señala además la dificultad que se le presenta al que quisiera salir del atolladero de esta oferta de bienestar organizado. Salir de allí, dice, no es fácil, exige de sensibilidad, inteligencia y alerta. Es más fácil simplemente tragarse lo que ofrecen. Lo que por cierto sitúa no sólo como objetos de consumo, sino también como "estados emocionales artificiales", alentados por una posición subjetiva que dice "dime que debo pensar", "dime que debo sentir", o "dime lo que debo comprar", en los que sin la menor consciencia se entrega cualquier cuota de libertad.
En los 40 y los 50, escritores como Arthur Miller ya condenaban el ideal estadounidense de prosperidad en tanto planteaba complicados problemas éticos.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

La muerte de un viajante, 1949, Panorama desde el Puente, 1955. Edward Albee, en Historia del Zoo, 1959, o El sueño americano 1969, ponía el dedo en la llaga de una sociedad que sustituía aceleradamente los valores más elementales por la vacuidad y los bienes de consumo.

Eran voces que intentaban desesperadamente alertar de lo que se hacia evidente como un empuje a la negación, insistiendo en señalar las consecuencias nefastas del deseo de olvidar las preocupaciones que habían provocado las guerras o la Gran Depresión.

Es la época de la industrialización del cine, Hollywood y el Star System irrumpen como una orgía de fuegos artificiales en la vida de los estadounidenses creando nuevas y refulgentes figuras identificatorias, e incorporando el cine a una maquinaria que todo lo convierte en producto apetecible.

Se generan nuevos estándares que llevan a los héroes de la pantalla al amor y el éxito por encima de muchas otras cosas. El "bien" triunfa sobre el mal, se olvidan las angustias y se cree en un mundo feliz
Es al lado de todo esto que surgen los movimientos independentistas alternativos que quieren un cine que no esté sola y necesariamente cortado por el patrón del show bussiness. Esos grupos y creadores van tomando distintas formas con los años.

No se trata en absoluto de realizadores que se encuentren fuera del sistema, eso es simplemente imposible pues lo que va quedando afuera es solo el desecho, y como desecho no hay movimiento posible. Se trata mas bien del intento de estar activo adentro, con una posición sin complacencia que intenta producir efectos dentro de la maquinaria.

Además de estos movimientos, que implican posiciones filosóficas combativas, están los realizadores más solitarios que quieren hacer una diferencia al expresar un punto de vista mostrando ángulos no acostumbrados.
En este espectro se encuentran directores como Clint Eastwood, un republicano declarado, con un cine hecho especialmente para mostrar contradicciones de la sociedad americana y que deja de lado los efectos especiales o la melosidad emocional.

Eastwood, una gran estrella que ha crecido dentro del Star System, cuya figura tuvo un tono particular desde sus inicios, cuando los spaghetti westerns lo popularizan como actor en Italia y el mundo, se ha caracterizado en un estilo propio como figura del antihéroe. Cuando ha encarnado algún paladín muestra también que no se trata de seres unidimensionales sino de personajes que no necesariamente funcionan del lado de la ley. No se trata de John Wayne.

Esto se hace más evidente en los últimos tiempos, en que como director y productor elige ciertas temáticas cuya dimensión trágica impacta.

En sus dos últimas películas, Mystic River y Million Dollar Baby, el personaje central es un padre. En la primera, Sean Penn es un padre-rey-del-gang, que viene sosteniéndose como líder de su grupo de pares en el margen de una legalidad que toma en sus manos allí donde no hay demasiada. Cuando matan a su hija adolescente, la paternidad irrumpe en su vida del modo en que puede hacerlo en este personaje, con la violencia con la que ha vivido, buscando venganza, hasta que termina matando a uno de sus amigos de toda la vida, creyendo erróneamente que es el culpable. Precisamente porque ambos son personajes trágicos se subraya la forma en que uno y otro son víctimas de su destino. Toda la película tiene ese tono, esa dimensión de lo que no tiene salida, en medio de un suburbio de la ciudad de Boston.

El personaje que Sean Penn interpreta no es un personaje fallido, está destruido pero se mantiene completo, y su venganza sigue esa misma línea de acción, no puede aceptar que no haya justicia respecto a la muerte de su hija, tal como no la ha habido en el pasado, tomarse la ley en sus manos es lo que ha aprendido a hacer, está congelado en una posición que lo hace ir directamente a cumplir lo que al fin y al cabo alguien escribió para él, con lo que finalmente queda doblemente destruido, porque su pensamiento funciona igual que el del sistema en el que no cree, El parlamento de su esposa confirma que "un rey tiene que hacer lo que corresponde…" hay que añadir: la ley.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Millon Dollar Baby, es su film más reciente, con el que además ganó cuatro óscares éste año. Es la historia de una chica para quien, como ella misma lo dice, la única salida es dedicarse al boxeo. Son pobres, su padre ha muerto, su hermano esta en la cárcel y su madre es una obesa que pesa 170 kilos. En ese contexto, Maggy, la protagonista, dice una frase que es suficiente para justificar el film. Dice que su destino sería encerrarse en su cuarto a ver televisión y a "atragantarse de galletas Oreo". Una imagen tan trágica como contemporánea, y absolutamente imaginable en una joven estadounidense cuya clase social y situación familiar parecería justificar la depresión y la asfixia.
Sin embargo, ante ese panorama ella elige, se permite elegir, lo que no es cualquier cosa. Carney diría que se permite atravesar los eslóganes que le prescriben lo que tiene que hacer, para encontrar una respuesta que ella se inventa: boxear. Y para eso necesita un entrenador. Es interesante que tampoco busca un padre, o un marido bajo quien cobijarse, busca un entrenador. No es una decisión material, es una decisión ética, En este film se esboza una salida subjetiva que no está presente en Mystic River.

Eastwood hace el personaje del entrenador, pero también el de un padre que ha perdido hace mucho tiempo el contacto con su única hija, de lo cual sufre. Este padre sin hija ("like a fatherless child"), escribe cartas que inexorablemente le devuelven con el sello "devuélvase al remitente", cartas que él guarda con sumo cuidado en una caja con orden de fecha, apuntando hacia un futuro posible.

El entrenador, si bien al principio se niega, termina adoptando a su aprendiz de boxeadora como hija mas que como aprendiz. Al contrario que ella, este hombre anhela una hija, y algo en esa función no ejercida cuya necesidad parece llegar tarde a su vida, adquiere súbitamente la pasión de ejercerla.

El final sigue siendo trágico, la joven gana todas las peleas y se convierte en una excelente boxeadora, hasta que un golpe traicionero de una sucia rival la deja paralizada de por vida. Ella escapa a su destino si bien no a la muerte, pero eso marca una diferencia.

En medio de esta densa atmósfera hay una escena completamente farsesca, donde aparecen la madre y los hermanos de Maggy a visitarla en el hospital, de paso, al regreso de Disney World, ornamentados con gorritas y remeras de Mickey Mouse. Figuras tan patéticas como realistas donde se ve a qué se refiere Carney cuando habla de la futilidad, a la vez que la ingenuidad, de aquellos que dejan transformar sus impulsos en artificio.
En esta escena es evidente el carácter de marionetas de estos personajes, movidos por algo de lo que ni saben nada ni tampoco quieren saber. Tal como llegan se van, sin sentido, sin destino, sin lazo. Sólo el dinero los ha movido a hacer un stop, al no conseguirlo, simplemente siguen su camino hacia ninguna parte.

Los personajes están situados en una dimensión brutal de la existencia, se salen del discurso mentiroso de la "appropriateness". Si bien no llegan a estar fuera de la ley social, no es a esa ley a la que obedecen, sino a otro tipo de llamado, un llamado subjetivo que les permite salvarse de la locura.

Maggy es un personaje cuya responsabilidad ética le permite ir más allá de una tragedia personal que pudiera justificar su sometimiento a los goces de la época. En especial cuando todo está organizado para que así ocurra, numerosos grupos de apoyo la esperan para instalarla en alguno de ellos, lo que la proveería enseguida de un lugar social, una ayuda económica y un nombre que justificaría para siempre su existencia ante el Otro social. Maggy escapa a esto no por seguir el "sueño americano", Maggy escapa porque no tolera la atmósfera de goce familiar.
Como dice Eric Laurent en una de las ultimas reuniones del curso de los miércoles de Jaques-Alain Miller en París: la diferencia entre identidad e identificación es precisamente que hay la fabricación de un semblante. El asunto es que hay que ir un paso más allá, hay que saberlo.

Lo que llamamos en psicoanálisis el significante del Nombre del Padre ofrece una consistencia identificatoria que hace creer que el Otro está allí realmente, por eso, para usarlo, es necesario sostener la increencia.

Así como hay un país que habla de sus preguntas, que plantea sus interrogantes respecto del status quo, hay tambien un país de los goces autistas que es curiosamente complementario con un moralismo en su estado más primitivo.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

La madre de Maggy, instalada en su obesidad, le dice que viva "apropiadamente" (live proper), que se busque un hombre, que tener una hija boxeadora es su vergüenza, que los vecinos se burlan de ella.

El personaje de Maggy tiene un saber sobre la vida, no está dispuesta a someterse a los eslóganes de lo "políticamente correcto" lo que la obligaría a intentar esconder su castración y su fallida existencia encerrándose en su habitación.

Pero hay otra cosa, Maggy tampoco se cree libre de hacer lo que se le ocurra, sabe que atravesar el discurso social moralista exige de una posición que le quita los sostenes. A ella sólo le queda aquello que hace que un sujeto no se conforme con el masoquismo para tener un lugar en el mundo. Ahora bien, eso exige ver que el Otro es la prueba viviente de la ausencia de proporción-relación sexual, tal como Lacan lo plantea.

¿Por qué Eastwood?. Porque no forma parte de los estereotipos de derecha o izquierda, porque es una voz que se expresa con nombre propio e intenta buscar las referencias en lo que él piensa que está ocurriendo a diario en la América profunda y de lo que nadie habla.
Un país/sujeto en su work on progress.

1- Intervención de Jacques Alain Miller en la Primera Conferencia Científica de la Scuola Lacaniana di Psicoanalisi, el 21 de Mayo del 2000. Texto publicado online en el site de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.
2- Entrevista publicada online en la página del Independent Films Mv.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

MESA DE PRESENTACIÓN DE VIRTUALIA EN EL PALAIS DE GLACE

Todos contra la pared en la civilización del trauma

Por Mónica Torres

Dos modos opuestos de narrar, uno de algunos films del cine norteamericano actual (como *Río Místico*), y otro propio de algunos autores contemporáneos que atraviesan la ficción y tocan lo real (como Fatih Atkin en Contra la Pared), muestran dos modos de entender la teoría del trauma. El primero, prefreudiano, muestra la reproducción idéntica, en la vida adulta de un sujeto de su trauma de infancia. Es prefreudiano porque ni siquiera se ocupa de los dos tiempos del trauma ubicados por Freud en momentos tempranos de su obra. El segundo modo muestra cómo se las arregla un sujeto con lo que Eric Laurent llama la civilización del trauma, una época donde no se trata ya del malestar en la civilización, sino que el trauma es la civilización. Fatih Atkin muestra a sus protagonistas confrontados a la violencia, la segregación y la miseria y cómo se las arreglan ellos para tramitar sintomáticamente la no relación sexual. Mónica Torres sitúa el modo de posicionamiento cercano y a la vez distinto del artista y el psicoanalista en relación a lo real, a partir del tratamiento poético del lenguaje que Lacan sitúa en L´Insu.

I) Freud y el cine norteamericano actual

Hay una primera teoría del trauma en Freud. Es la que esboza en el momento inaugural del psicoanálisis, cuando cree que las histéricas han atravesado un trauma como acontecimiento de su biografía. Han sido seducidas por un adulto enfermo, en general impotente. Es increíble que hoy día, después que Freud hace ya un siglo descubrió que sus histéricas lo habían engañado, una parte del cine norteamericano actual a través de películas como *Río místico* (Clint Eastwood, 2003) o *Monster* (Patty Jenkins, 2003), pretenda hacernos creer todavía en aquella primera teoría freudiana. En *Río místico*, tres niños han atravesado una experiencia traumática, uno de ellos ha sido violado y los otros dos han presenciado pasivamente parte de la escena. Cuando el *film* los vuelve a encontrar, ya adultos, la huella de aquella primera experiencia traumática habrá marcado para siempre sus destinos. Lo mismo ocurre con *Monster*, una mujer que ha sido abusada en la infancia deviene asesina serial. Es el trauma singular el que la ha condenado. Es una teoría política la de este cine norteamericano, trata de hacernos creer que el trauma es un acontecimiento aislado derivado de episodios concretos de la biografía de un sujeto.

Esta teoría, en verdad, es prefreudiana. Porque si bien Freud va a decir en su primer teoría del trauma, que el niño o la niña ha sido seducido en un acontecimiento de la biografía por un adulto enfermo, sin embargo desde el principio va a necesitar dos escenas para que el trauma se constituya. Es necesario que la segunda escena resignifique a la primera como traumática.

La teoría de las dos escenas en Freud es un antecedente de lo que Lacan va a demostrar en su escrito sobre el "Tiempo lógico….". Es decir, de los conceptos de tiempo de comprender y momento de concluir. El momento de concluir pone fin al tiempo de comprender y no a la inversa. Así como la segunda escena freudiana determina la primera.
Luego Freud pasa del concepto de trauma al concepto de fantasía, cuando le escribe a Fliess: "Todas mis histéricas me han engañado". Con lo que abandona en parte el concepto de trauma que va a retomar posteriormente y de otro modo en *El malestar en la cultura*.

En su artículo "El revés del trauma" [1] Éric Laurent nos relata que el sindicato de conductores de trenes alemanes pidió compensación por el estrés producido por el hecho de que Alemania es el país de Europa donde se producen más suicidios de gente que se tira bajo el tren (uno cada cinco minutos).

Es en este sentido que voy a contraponer las películas norteamericanas, ya comentadas, con su teoría del trauma prefreudiano a la película alemana *Contra la pared*, allí donde se nos habla del trauma generalizado, del trauma de la civilización.

Sabemos con Lacan que el sujeto está afectado a la vez por el trauma del lenguaje y por el de ser sexuado, que no son sino uno.

En la civilización del Otro que no existe el trauma se ha generalizado, lo que es el modo actual de no hay relación sexual.

¿Cómo inventar un nuevo Otro después del traumatismo? Creo que hay ciertos *films* que atraviesan la ficción y tocan lo real, como sólo algunas obras de arte pueden hacerlo.

II) Un hijo del trauma

Fatih Akin, el director de *Contra la pared*, nació en Alemania en 1973 [2]. Es hijo de inmigrantes turcos y estudio en la Escuela de Bellas Artes de Hamburgo. Con esta película ganó el *Oso de Oro* del Festival de Berlín de 2004. Akin es uno de los representantes del llamado "cine turco-alemán", constituido por directores pertenecientes a la primera y segunda generación de inmigrantes turcos, cuyos padres y abuelos fueron parte de la mano de obra masculina que para reemplazar a los hombres muertos en la Segunda Guerra Mundial, arribaron en masa a Alemania y formaron parte del llamado "milagro alemán". Esto hijos y nietos de inmigrantes hablan alemán pero permanecen en una frontera, en un borde, entre la nostalgia del objeto perdido, es decir el viejo terruño que no pueden abandonar aunque nunca lo hayan conocido, y la vida local de la Alemania actual. Por eso la cultura a la que se refiere Akin no es ni la turca de sus padres, ni la Alemania de su país natal. La vida de sus personajes suele transcurrir en la multicultural y abierta Hamburgo y algunos están orgullosos de vivir en esa ciudad aunque estén en general confinados a un barrio, *Altona*, en el que también habitan hijos de griegos, serbios y albanos.

Los personajes de Akin son frenéticos y excesivos, están dibujados en blanco y negro. En *Contra la pared*, Caith y Sibel, sus dos protagonistas se conocen en un centro de salud, al que han sido enviados después de sendos intentos de suicidio. Caith, el personaje masculino, drogadicto, borracho, y perdido, casi muerto, intenta suicidarse estrellando su auto contra la pared. Por otra parte su vida, sin futuro probable, ya lo había puesto contra las cuerdas.

Sibel hace un intento de suicidio más bien fingido, para intentar huir de la tutela de su familia turca, machista, conservadora y cruel. Sibel le propone a Caith un matrimonio blanco, un matrimonio por conveniencia, para poder huir de su familia. Caith finalmente acepta, ante la ferocidad de Sibel por conservar la vida aun a riesgo de jugar con la muerte. Quizás por compasión, quizás porque ya no tiene nada que perder. Sibel y Caith transitan por los bordes, se marcan los cuerpos con heridas y tatuajes. La sangre corre de una manera casi erótica en este frenesí de seres acorralados e imposibles de domesticar.
Sibel representa la luminosidad femenina, es su determinación la que va a ir salvando a Caith de su ruina. Sin embargo, la segregación que ambos sufren, el exilio de cualquier tierra posible, ya que no son ni turcos ni alemanes, y sobre todo el exilio de la relación sexual, terminará por separarlos.

III) Trauma y real

El trauma entonces es a la vez proceso y acontecimiento.
En la película mencionada los protagonistas sufren del trauma de ser sexuados y del agujero que el trauma produce en el interior de lo simbólico.

Si tomamos los dos sentidos del trauma que Éric Laurent refiere en "El revés del trauma" [3] Caith está abrumado por la angustia que produce el hecho de que lo real esté en exclusión interna respecto de lo simbólico. Este punto de real, que no puede ser reabsorbido por lo simbólico, es la angustia, que tiene un sentido generalizado pero que a la vez incluye la angustia traumática.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Por otro lado, a mi entender, Sibel nos demuestra que hay simbólico en lo real. Cuando por una contingencia fatal, pierde a Caith en el momento que descubre su amor por él, Sibel se queda realmente sin Otro. No hay lugar para ella, ni en Alemania donde habitan su padre y su hermano que la rechazan para siempre, porque ha mancillado el honor familiar, ni en Estambul, lugar al que vuelve, aunque nunca ha estado allí, para intentar nuevamente el suicidio, esta vez no fingido. Y trata de que al fin los turcos la asesinen y esa vida en la frontera, en el borde, entre la alegría de vivir, el gusto por el sexo y el oscuro yugo paternal, termine de una vez.

Se trata de la civilización del trauma. Cuando al fin Caith y Sibel se encuentren para volver a separarse, los dos habrán sobrevivido. Han vivido en el borde feroz que la segregación delimita para ellos. Él, condenado ya, sin ganas de vivir. Ella luchadora empecinada en una empresa difícil de inventar. Sibel inventa para Caith una nueva vida, aunque para eso él deba atravesar la cárcel. También para ellos el trauma finalmente, es el trauma sexual.

En un sentido que el trauma sea sexual lo hace generalizado. Pero hay otro sentido, vivimos en tiempos en que el sujeto acuciado por la violencia, la guerra, la pérdida de ideales, el terrorismo y la segregación, atraviesan la civilización del trauma. Ya no se trata del malestar en la civilización, sino de que el trauma *es* la civilización de nuestro tiempo [4]. Es decir, un fenómeno cultural que se sitúa a nivel del acontecimiento y que ningún discurso puede cubrir. Es la manera en que el sin-sentido se expresa en la época actual.

Hay una escena crucial en la película en la que Caith, internado en lo que parece ser un Centro de Atención al Suicida, lastimado, vendado y con su aspecto de vago, sucio y desesperado, se enfrenta con un psicoterapeuta alemán, que pretende reinsertar la vida del turco en un sentido. Cariñoso, afable, el terapeuta pretende encauzar a Caith por la buena senda. Si usted no quiere vivir más, le dice, no es necesario que se mate, puede ir a Africa a ayudar a los carenciados, por ejemplo. Caith lo mira atónito y le contesta, antes de abandonar el consultorio: "Usted está loco". Poder decir esto inicia su posible salida. Se trata de un terapeuta que pretende reparar el sentido que el sujeto ha perdido.

Un analista no puede restaurar el sentido en una vida atormentada, este terapeuta quiere incluso hacerse simpático a los ojos del pretendido paciente, recordando la música que él supone que ama el suicida en cuestión. Tratando de establecer entre ambos un sentido común, un mundo común.

Pero no vivimos en un mundo común, donde termine por unirnos la referencia al lenguaje. Antes bien, vivimos en un mundo que nos tiene a todos contra la pared del sin-sentido y lo que nos es común es la referencia al trauma de la lengua y a la no-existencia de la relación sexual. Lo real elude lo que puede comprenderse. Es por eso que Caith desprecia al terapeuta, y en especial a uno que desconoce los contragolpes agresivos de la caridad.

IV) Ojos bien abiertos

Jacques-Alain Miller, en su seminario de este año, nos recuerda al Kubrick de *Ojos bien cerrados*, subrayando que esos ojos bien cerrados ponen en evidencia los ojos bien abiertos. [5]

El terapeuta duerme, pero Caith y Sibel personajes y dobles del director Fatih Akin, están despiertos. Sibel, presencia femenina luminosa, despierta a Caith del vel alienante al que él se había sometido: o una vida miserable o una muerte digna. Sin embargo, los espectadores asistimos, atravesados por el genio del artista, al final de la trama, allí donde Sibel y Caith encuentran, separados, una vida de sobrevivientes. En este mundo de *todos contra la pared*, ¿no quedará sino la salida del sobreviviente?

Quizás si nuestro sujeto se hubiera encontrado con un analista, en vez que tener que vérselas con un representante de la OMS, un analista que hubiera podido encarnar el lugar de la pérdida esencial del objeto, es decir el lugar mismo del trauma, entonces, nuestro sujeto habría podido recobrar la palabra después del trauma.

Entre el turco y el alemán, en una secuencia insólita, que transcurre en un hotel internacional de Estambul, Caith habla en inglés. Caith ha olvidado el turco tratando vanamente de volverse alemán. Pero no se trata de hablar turco, alemán o inglés. En este mundo global y traumatizado el *parlêtre* tendrá que inventar la lengua que habla. Como los

exiliados de Joyce, Fatih Akin, más allá de sus propios personajes, produce la obra de arte para inventar su lengua. Este hijo del trauma realizó su primera película a los 22 años.

V) Efecto de agujero

Recordemos aquí las palabras de Lacan en su seminario *L'insu*…: "Felizmente hay un agujero. Entre el delirio social y la idea de Dios, no hay común medida. El sujeto se toma por Dios, pero es impotente para justificar que se produce de significante, del significante S1 […] La astucia del hombre es atiborrar todo eso, se los he dicho, con la poesía que es efecto de sentido, pero también efecto de agujero. No hay más que poesía que permita la interpretación."[6]
Frente a lo acuciante de lo que Éric Laurent ha llamado la civilización del trauma, queda la neutralidad del analista, la aspiración del analista por lo real [7].

El otro camino que hay, con relación a esa aspiración por lo real, es el camino del artista. [8] En el artículo de Éric Laurent titulado "El teatro de la crueldad" publicado en *Élucidation* nos dice: "Es necesario aceptar que la luz no está solamente en la razón. Ella surge del movimiento violento de lo real." [9]

Tendremos que ocuparnos, ahora más que nunca, del movimiento violento de lo real. Este mundo le pide al analista que invente una nueva práctica con relación al trauma. Será el único modo de que pueda estar a la altura del tiempo que le ha tocado vivir.

El primer Freud ya se había encontrado con lo que hoy podemos llamar el trauma de ser sexuados. Un trauma que no les ocurre a unos sí y a otros no. La sexualidad es traumática, y las diferentes neurosis expresan las respuestas que da el sujeto a ese trauma.

Sin embargo, en nuestra civilización, aparecen nuevos síntomas y nuevas angustias, lo que hace necesario nuevas respuestas del psicoanálisis.

La clínica contemporánea, que es la clínica del Otro que no existe, pone en evidencia nuevas modalidades de goce, síntomas que no se organizan alrededor del Nombre del Padre y que dejan al sujeto cada vez más desamarrado del lazo al Otro y librado a lo mortífero del goce pulsional.

¿Qué hará el analista, con estos hijos del trauma, qué lugar para el analista *Después de la masacre*? [10] El artista, nos lleva siempre la delantera, como Akin nos lo demuestra, él mismo un paradigma de lo que significa ser hijo del trauma de nuestro tiempo. El suyo es un tratamiento posible para el trauma. El psicoanálisis propone su respuesta: se trata de sintomatizar el goce para hacerlo compatible con la vida.

1- Laurent E., "El revés del trauma", Virtualia N° 6, Junio/Julio del 2006, Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana.
2- Campero A., "Cine con filo", Revista El Amante N° 155, abril de 2005.
3- Laurent E., op.cit.
4- Laurent E., "Hijos del trauma", en La urgencia generalizada, Buenos Aires, Editorial Gramma, 2004.
5- Miller J.-A., Pièces détachées, Curso 2004/2005. Inédito.
6- Lacan J., "L'insu que sait de l'une-bevue s'aile à mourre", Clase del 17 de mayo de 1977. Inédito.
7- Lacan J., "Palabras sobre la histeria", 26 de febrero de 1977. Inédito.
8- Torres M., "La neutralidad lacaniana", en Revista Enlaces N° 10. Publicación del Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la Familia.
9- Laurent E., "El teatro de la crueldad", en Élucidation, Buenos Aires, Editorial Atuel- Anáfora, 2003.
10- Milner J.-C., "Después de la masacre", en Élucidation, op.cit.

MALESTAR EN LA CULTURA

Malestar en la cultura

Pensar la época

Por Jorge Alemán, José Nun y Juan Carlos Indart

Ciclo de psicoanálisis en la Biblioteca Nacional "El malestar en la cultura" – Pensar la época –

Jorge Alemán, Juan Carlos Indart y José Nun, toman la palabra para "Pensar la Época". Época que se inscribe para el psicoanálisis en el malestar propio de la cultura.

Son tres exposiciones que transmiten de diferente modo lo que de la época es impensable.
Jorge Alemán toma la noción de período y su condición de posibilidad a partir de algo que no se inscribe en él, aquello que es siempre un elemento heterogéneo. De este modo, el período se resume como el intento de construir un relato en relación a un evento, que puede calificarse por ser heterogéneo, como traumático.

Propone entonces pensar la época en el marco de una paradoja que consiste en que todo período está en relación a algo ahistórico. El trauma que ha dado lugar al período, es siempre la emergencia de algo ahistórico, que a la vez, se historiza en el período. El malestar en la cultura tiene, en la propuesta de Jorge Alemán, la formulación sobre los períodos o las periodizaciones. Tomará tres pensadores de la época moderna y su modo de tratar el elemento heterogéneo: Freud, Marx, y Heidegger.

Juan Carlos Indart propone que, "Pensar la época" a partir de la noción freudiana de "Malestar en la cultura" es una pequeña rendija. Una rendija por donde la práctica analítica y su saber pueden dejar pasar algunas luces como contribución a algún esclarecimiento posible.
La metáfora de la luz por la rendija recorre su ponencia y transmite las dificultes propias no solo de las culturas, las civilizaciones, las leyes sino también el hecho mismo de que puedan ser pensadas.

Nos recuerda que para Freud, el movimiento de la época no es histórico, ni dialéctico, sino más bien pendular. El cierre de la circunferencia no está escrito de modo que el péndulo hace sus pasajes del deseo al goce. Lo impensado, en la época acutal es que ésta péndulo freudiano se desquició, y ya no podemos confiar en su movimiento. El interrogante sobre cómo se produjo este desquicio y las respuestas que Juan Carlos Indart nos propone, encienden la luz por la rendija.

Por último, el secretario de Cultura, José, Nun, formula tres preguntas: ¿desde dónde pensar la época?, ¿cómo pensar la época? y ¿para qué pensar la época?

Jose Nun toma el texto de Freud y reflexiona sobre su aplicación en nuestra época actual. Nos recuerda los modos en que Freud vislumbró la restauración de principio del placer y el hecho de que éstas se encuentran en una profunda crisis. El trabajo y las instituciones, dejan de ser

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

los modos privilegiados para soportar lo que emana de la pulsión de muerte y dejan de ser una respuesta eficaz a la infelicidad. ¿Cuáles serían hoy las posibles respuestas de los hombres al hecho de que la felicidad no está en los planes de la creación?

El debate posterior a las tres ponencias pone en forma cada uno de éstos interrogantes.

M. Goldenberg

Esta es la cuarta reunión del ciclo de psicoanálisis que, justamente titulamos "El malestar en la cultura" – Pensar la época. Las circunstancias han hecho que podamos reunir en esta mesa a Jorge Alemán, Juan Carlos Indart y José Nun.

Para pensar la presentación de esta noche, recordaba que en el año '95, me tocó hablar aquí, y el tema que había elegido en ese momento fue "La actualidad y el malestar en la cultura". Fue un momento interesante porque en esa época de la globalización, de todo el furor neoliberal, pudimos empezar a repensar justamente la subjetividad de la época, y encontrarnos con coordenadas que no eran, ni las de Freud en 1930, en la época de "El malestar en la cultura", ni las de Lacan, en la época del Mayo Francés.

Desde hace 10 años hasta la actualidad han variado muchas cosas. Recuerdo que en el año '95, casi nadie estaba conectado a Internet; fue una época del entretenimiento, de la globalización, del consumo. También, en ese punto, ha habido variantes respecto de ésta, donde uno podría decir que el 11 de septiembre marcó un corte respecto de lo discursivo, y respecto del texto de Freud, "El malestar..." – que a Diana Chorne se le ocurrió como idea para este ciclo – evidentemente hay varias cosas para repensar. Freud da una concepción muy clara de la psicología de las masas y en esta época más que el término masas se está conceptualizando el de "multitudes", "multitud"; Negri, Hardt. Estos son algunos lineamientos, seguramente en la mesa se tomarán otros.

Voy a presentar, entonces, a nuestros invitados. Jorge Alemán, que es agregado cultural de la Embajada Argentina en España. Juan Carlos Indart, miembro de la EOL, sociólogo y psicoanalista. Y el Dr. José Nun, que es Secretario de Cultura de la Nación.

Vamos a empezar por orden alfabético con Jorge Alemán.

Jorge Alemán

Muchísimas gracias. Les agradezco especialmente a Diana Chorne y a Mario Goldenberg por haberme invitado aquí a la Biblioteca, que está dirigida además por dos amigos míos. Es un honor estar entonces, con mi colega Mario, con Juan Carlos Indart y con el Secretario de Cultura de la Nación.

Voy a presentar, ya que fui agregado a último momento, una serie de digresiones sobre "Pensar la época" y "El malestar en la cultura". Espero que a lo largo de lo que voy exponiendo se ordenen estas digresiones.

Primero: "Pensar la época". Hay un problema en lo que podemos llamar la periodización. Convengamos lo siguiente, una periodización es una narrativa, es un relato que se organiza alrededor de un evento traumático. Hay una primera vez traumática, un agujero, jugando como hizo Lacan con trauma y agujero. Alrededor de ese agujero se construye una secuencia narrativa que llamamos período. Ese período pone en juego una dialéctica entre la primera vez del trauma, y lo que intenta absorber en su construcción narrativa, sin poder absorber nunca del todo lo que precisamente ha dado lugar a la periodización.

Esta es mi primera formulación: siempre hay un elemento heterogéneo, que es la condición de posibilidad del período, y el período intenta construir un relato en relación a este evento traumático.

Esto lo quiero indicar, para que seamos sumamente cautelosos cuando decimos "Pensar la época". Tenemos que admitir de entrada, a mi juicio, que las periodizaciones, por un lado son inevitables pero, por otro lado, no son conceptos, son categorías narrativas. Un período es una categoría narrativa, un período es un relato en relación a un evento traumático. Haciendo a su vez la salvedad esencial de que no existe un metarrelato, no existe una metanarración, desde donde podamos juzgar la verdad de esa periodización. Esto no quiere decir que no haya periodizaciones más fecundas que otras.

La primera cuestión entonces, es "Pensar la época", pero también, la época nos piensa, porque finalmente, el período es un modo de tratar al evento traumático, a través de una construcción narrativa. Un ejemplo de esto es la modernidad, que probablemente sea el período más fascinante por las reescrituras de diversas tensiones históricas que ha provocado. La primera vez de la modernidad, está para muchos, por ejemplo, para la tradición alemana, en la reforma protestante; para los filósofos, en el *cogito* cartesiano –es la línea que siguió Lacan –; para las tradiciones hispanas, el descubrimiento de América; para las tradiciones anglosajonas, la Revolución industrial; para otras tradiciones, la Revolución Francesa y la Ilustración, y por supuesto, también la Revolución Industrial y el surgimiento del capitalismo y la economía de mercado.

Hay una pluralidad de relatos que intentan formular ese período que llamamos modernidad, y que se caracteriza – como dije al principio – por presentarse como una categoría narrativa, que tiene como cualidad que intenta reabsorber en su relato el evento que precisamente ha tenido lugar y que ha constituido el período.

Esto también, nos obliga a pensar que todo período está en relación a algo ahistórico. El trauma que ha dado lugar al período, es siempre la emergencia de algo ahistórico que, a la vez, se historiza en el período.

Por eso, siempre pienso que la captación de todo fenómeno, debe jugar con la relación de conjunción y disyunción entre lo que no se historiza y lo que se historiza; entre lo real del trauma histórico y, a la vez, el intento de periodización. Entonces, estas son unas primeras formulaciones sobre el problema mismo de la época, que está siempre en curso entre nosotros. Es decir, un período, no es un concepto, es una categoría narrativa. No disponemos de una meta narración y, a la vez, esas categorías narrativas están constituidas en esta dialéctica que establecen ellas mismas entre la primera vez, y la secuencia que narran, por un resto heterogéneo que las ha constituido y que no puede ser reabsorbido. Esto es lo que formulo para ustedes en referencia a "Pensar la época".

Ahora voy a "El malestar en la cultura", pero tratando de seguir el hilo lógico de lo que he formulado con la periodización. Voy a tomar tres pensadores muy rápidamente – en una abreviación un poco brutal –, típicamente modernos, ya podríamos decir clásicamente modernos: Freud, Marx y Heidegger.

En el caso de Freud – ustedes lo han estado trabajando aquí y ahorro los comentarios sobre "El malestar en la cultura" –, vamos a decir que, no dio jamás una indicación política positiva. Sin embargo, ese fue un seminario que desarrollé en España, *Elementos de política freudiana*. Voy a subrayar lo que me parece, puede jugar a favor de la coherencia interna de lo que estoy produciendo aquí.

En primer lugar, la formulación de Freud de que, no hay posibilidad de constituir precisamente un vínculo social sin un resto pulsional heterogéneo a ese vínculo. Es decir, el vínculo social existe porque se ha producido la renuncia a una pulsión que, a la vez, es esencialmente heterogénea al vínculo que se constituye.

Segunda formulación de Freud: esta renuncia es estructuralmente injusta porque sigue la lógica del "para todos". No se ha inventado una renuncia para cada uno, sino que, es una renuncia que está regida por un "para todos", que no contempla la singularidad del caso por caso y, por lo tanto, es injusta.

Tercera observación de Freud: por eso dice, y aquí aparece un cierto radicalismo en él, las civilizaciones que no le ofrecen a los ciudadanos los elementos adecuados para la sublimación de ese resto pulsional y exigen nada más que renuncias, merecen ser destruidas. Es curioso este rasgo radical.

Cuarto punto: Freud piensa que la ética y la política son cómplices de la civilización, y no están preparadas para realizar algo con ese resto heterogéneo de la pulsión. Por eso, podríamos decir que, Freud nunca se sintió fascinado por las utopías ilustradas y no dejó ninguna indicación política acerca de cuál sería la civilización pertinente para ese tratamiento del resto pulsional.

Pero lo interesante, que vemos, siguiendo la lógica de la periodización, es que el propio Freud da lugar en su pensamiento, a un pensamiento del resto, de lo parcial, de lo heterogéneo, que las estructuras inteligibles de la civilización no pueden terminar de dominar.

Paso rápidamente a Heidegger. El texto, por ejemplo, de 1938 "La época de la imagen del mundo", está en el corte moderno del *cogito* y, muestra que así como el mundo griego y el mundo medieval han construido una imagen del mundo, es propio de lo moderno, que el mundo se vuelva imagen. En lo moderno no se construye una imagen del mundo, sino que, el mundo mismo se ha vuelto imagen por la posición del *cogito* en relación a la representación y, a la constitución del sujeto y el objeto, a través de la representación.

Entendamos que para Heidegger, que el mundo se ha vuelto imagen quiere decir que todo viene a la presencia, que todo viene a la visibilidad, que el saber cobra la estructura morfológica de la información, que todo viene a lo que se puede pensar siempre como asistiéndonos, y como estando presente, y por lo tanto, correlaciona el mundo que se ha vuelto imagen con la idea de la seguridad. Todo debe estar asegurado, calculado, planificado.

Como ustedes ven, Heidegger aquí, anticipa lo que van a ser los desarrollos ulteriores sobre la sociedad del espectáculo y sobre ciertas corrientes posmodernas. Walter Benjamín, de modo particular aprovecha esa época en donde el mundo se volvió imagen. De este modo nos muestra que el trauma ya no deja ninguna huella y por, precisamente, la reproducción de su visibilidad no abre la vía de la huella. No abre la vía de la experiencia, y en palabras de Walter Benjamin hay una pobreza de la experiencia.

En esta época en donde el mundo se ha vuelto imagen, y no es una imagen del mundo, hay de nuevo un resto heterogéneo. Según Heidegger hay una sombra que rodea al ente, que rodea la imagen, que no puede ser ni calculada, ni pensada, ni representada. Estamos de nuevo en el mismo caso, la filosofía ha dado lugar a este mundo que se ha vuelto imagen, pero ahora hay algo que excede a la filosofía porque el propio Heidegger declaró que la filosofía no estaba en condiciones de pensar esta heterogeneidad. Es decir, la sombra que rodea al mundo que se ha constituido como imagen, dice Heidegger que no puede ser pensada. Por lo tanto, a mayor seguridad, mayor inseguridad; a mayor cálculo, mayor incalculabilidad; a mayor presencia de la evaluación, más presencia de lo no evaluable. Es decir, a mayor presencia del todo de información, mayor opacidad.

Lo importante a destacar aquí es ese resto que de nuevo aparece en un pensador y ese trayecto en este pensamiento. Es decir, un pensamiento que fue preparado en el seno mismo de la filosofía, ahora alberga su resto heterogéneo.
El tercer punto, lo digo rápidamente, es el de Marx. Todos recordarán la secuencia mercancía-dinero-mercancía, dinero-mercancía-dinero. Hay un punto muy feliz en la lectura de Lacan aquí, que los lacanianos hemos transitado, que es el momento en donde la fuerza de trabajo se transforma en capital, donde Lacan subraya que surge la risa del capitalismo frente al encanto de las cosas que brotan de la nada. Y ahí aparece de nuevo, una heterogeneidad. No en vano, Marx pensaba, que el mundo ya no podía ser más interpretado. Es decir, esa plusvalía, que Lacan supo ver en homología estructural con el plus de gozar, en efecto, se constituye en el resto heterogéneo que, a la vez, lo hace posible. La palabra "crítica" que es de tradición kantiana en "El capital", quiere decir, dar cuenta de la condición de posibilidad de la economía. Es el resto heterogéneo, igual que el del período, igual que en Heidegger, igual que en Freud, el que hace posible precisamente la construcción de la economía.

Entonces, primero he formulado, si ustedes me han seguido hasta aquí, cómo en el "Pensar la época", en la periodización, hay todo el tiempo un elemento que se resiste a la periodización pero que, al mismo tiempo, la constituye. Ahora he mostrado como tres pensadores modernos, modernos desde el punto de vista de lo datable, sin embargo, han abierto el lugar del pensamiento de lo heterogéneo, se han aproximado al pensamiento de ese agujero. No en vano en Heidegger aparece la palabra topología; no en vano la palabra arqueología en Freud ocupa ese mismo lugar. Y el propio Marx, efectivamente, hace una serie de reflexiones en donde el tiempo y el espacio, que ya había generado la modernidad, es insuficiente para pensar la fantasmagoría de la mercancía.

Dejando entonces estos tres pensadores modernos, que para mí, son los que mejor establecen la narrativa del malestar en la cultura de la época moderna, voy a la enseñanza política que en mi opinión depara esta cuestión del resto heterogéneo.

Antes, Mario evocó lo de la "multitud". Lo digo muy rápido. Están quienes piensan que a través de ese resto heterogéneo, a través de ese agujero, va a surgir por la vía espacial que ese agujero traza, la posibilidad de un acontecimiento por venir.

El propio Derrida habla de un acontecimiento mesiánico por venir. El propio Badiou también espera de ese lugar heterogéneo que surja el acontecimiento. Están en cambio otros que, siguiendo un poco el inmanentismo espinoziano y deleuziano, como el caso de Toni Negri, piensan que estos agujeros se van a ir encadenando en eslabones hasta producir un risoma. Ese fue el error de Deleuze, creyó que el inconsciente mismo era liberador, y que ya no era necesario el psicoanálisis. En la misma lógica, Negri piensa que el movimiento inmanente y espontáneo del imperio, por sí mismo, va a generar su corte, que sería la multitud, que a la vez tiene la misma lógica de expansión deslocalizada y transversal que tiene el imperio.

No estoy en ninguna de estas dos posiciones. Pienso que hay otra enseñanza del psicoanálisis. Para captar esa enseñanza del psicoanálisis con respecto a lo heterogéneo hay que darle otra dignidad a la idea de lo parcial. Lo parcial, lo fragmentario, el resto heterogéneo, ha sido en política degradado porque siempre se ha estado bajo la atmósfera hegeliana de que hay una relación, al final, absoluta con la cosa. Pero precisamente, lo que ha enseñado el psicoanálisis, es que lo parcial no es una parte del todo de la cosa; o como mejor ya lo explica Lacan, el objeto *a* no es una parte, la parte que le falta al absoluto de la cosa. El objeto *a* es lo que muestra que la cosa como tal es imposible, que lo parcial es la equivalencia radical de la cosa, que esa cosa no es más que el resultado de una construcción fantasmática y, que se trata siempre de un saber hacer con lo parcial.

Por lo tanto, las ideas políticas, que están trabajadas por el acceso a lo absoluto, sea bajo su forma hegeliana, o sea bajo su forma inmanentista espinoziana, han ignorado la lógica del resto.

¿De qué se trata? Se trata de dignificar lo parcial, y para ello es necesario no tomar a lo parcial como sinónimo de reformismo, ni como sinónimo de resignación conservadora, ni como sinónimo de gradualismo. Precisamente, está en el secreto de lo parcial, la posibilidad de nombrar esa parcialidad, ese resto heterogéneo, con una investidura simbólica. Para mí la política es precisamente eso, la posibilidad de construir con lo parcial un significante nuevo. Es a través de lo parcial que se produce el pasaje a lo nuevo. No es a través de un acceso a la cosa que reestablecería por fin la reconciliación, ni a través de un movimiento inmanente que por sí mismo, sin necesidad de la construcción política realizaría por fin, la emergencia de la multitud. Se trata de un saber hacer con lo parcial, se trata de construir con lo parcial una investidura simbólica, y en ese pasaje, la política, nunca de modo garantizado y siempre de modo contingente, tal vez, tenga la posibilidad de acceder a un significante nuevo. Gracias.

Juan Carlos Indart

Buenas noches a todos, y por supuesto agradezco a Mario Goldenberg y Diana Chorne la invitación que me han hecho para hablar aquí. No habiendo estado entre nosotros nada concertado previamente, puede ser que algunos temas se reiteren, pero son temas que valen la pena.

Nosotros, los hombres, difícilmente podamos llegar a pensar suficientemente bien nuestro presente. Rara vez nos podríamos poner de acuerdo sobre épocas pasadas, y del porvenir, claro está, no sabemos absolutamente nada. Sin embargo, ese presente nos da que pensar, y otro recurso no hay.

"Pensar la época" desde la noción "Malestar en la cultura" es, en mi opinión, una pequeña rendija, aquélla por donde la práctica analítica y su saber pueden dejar pasar algunas luces como contribución a algún esclarecimiento posible. En efecto, 'malestar en la cultura', o 'malestar en la civilización', o 'descontento en la civilización', o 'vivir mal en la sociedad y en la cultura a la que se pertenece', es una expresión freudiana, de la que hizo una conjetura inédita en el pensamiento occidental, así que la voy a repasar.

En Freud, ese malestar no es una contradicción. Es un fracaso real en la sexualidad humana, y no hay a cambio de ese fallo sino una exigencia de goce, muy pronto demencial en los varones, y para la que no hay ni cuerpo, ni espíritu, que aguante.

Las culturas, las civilizaciones, es decir, las leyes, los hábitos y las costumbres, lo son en tanto resuelven esa exigencia de goce, según una lógica de *no*, *basta*, *que haya un límite*. Es lo que Freud llamó la *castración* del macho parlante, como asiento de la civilización.

Gran lógica esa lógica de un *no* a la exigencia de goce, que se inscribe en lo inconsciente, y que así se ha ido transmitiendo durante milenios. Pero para la ley no existe un punto justo y exacto en su aplicación sobre las exigencias de goce, y por eso las leyes siempre fueron diversas, o como se dice, más o menos permisivas, con la consecuencia de que la exigencia de goce permanece en su insistencia repetitiva. Como falta de goce e insatisfacción más acá de la ley, y como exceso de goce compulsivo más allá de la ley, cualquiera sea el punto de su aplicación. Con un movimiento, por lo tanto, para Freud, que no es histórico, ni dialéctico, sino más bien – para tener una imagen – pendular, y donde el cierre de la circunferencia no está escrito. Por ejemplo, primero un período muy deseante, austero, de propagación eficaz de los límites, de extensión de los lazos sociales y de la solidaridad; con muchos pensadores, guerreros y estadistas patricios. Poco a poco, sin embargo, la neurosis crece como pelea intestina pues la exigencia de goce insiste, y ésta empieza a volver a ganar terreno hasta que el péndulo pasa del deseo al goce. Lo que se señala siempre por la aparición, de un lado, del canto triste cuyo tema es la decadencia de los valores, y del otro, lo que llamo la fiesta rápida de la corrupción en las leyes, en los hábitos, en las costumbres. Se inicia el ascenso de la perversión, se destejen los vínculos sociales al generalizarse la traición, y hay el ascenso también, en esta fase, de un arte nuevo que hace lo que puede. Pero en el punto más alto ocurre el acontecimiento, si me permiten decirlo así, "caligulesco", el acontecimiento Calígula. La exigencia de goce ha llevado a dar el paso que va de la perversión a la psicosis, horror, horror propiamente dicho, horror de lo inhumano en lo humano. A no confundir con un *tsunami*. Entonces retornaba el *no*, *basta*, *que haya límite,* un nuevo período de deseo, de muy exigente austeridad, para poder volver a hilvanar un nuevo tejido social. Se recomenzaba, siempre se recomenzaba incautamente y para el mismo péndulo. Ese es el malestar en la cultura para Freud.

Para pensar la época, esa luz de la conjetura freudiana debe pasar por la rendija, porque no es lo mismo que lo que elucubra la conciencia racional, la soberbia humana, con sus teólogos, filósofos, filósofos científicos y gestores político económicos; con sus ideas de progreso, de destino futuro del Hombre para el que nada es imposible, en su conquista de lo ilimitado que justificaría al final – no se sabe ni dónde, ni cómo, ni cuándo - todas las víctimas dejadas por el camino.

Es que tras las estelas de ese navío ya delirante, pasó una cosa que nadie tenía pensada: el péndulo freudiano descrito se desquició, y ya no podemos confiar en su movimiento.

De Lacan podemos decir que hizo la primera escritura lógica de esa conjetura de Freud con sus fórmulas de la sexuación, lo que intensificó la luz por la rendija. Ha esclarecido a algunos pensadores de nuestra época. Es algo nuevo, incipiente, sobre lo que hay que desear máxima cortesía en su abordaje, pero la lógica del no, el todo y la

excepción, la ausencia de excepción, la lógica del no todo, por su articulación con el problema del goce, no por su mera lógica de pizarrón, y tal como ha provenido del psicoanálisis, orienta. Tenemos a Ernesto Laclau, a Jorge Alemán, a Alain Badiou, a Zizek, y por supuesto, en el torbellino de donde surgió la enseñanza de Lacan, a Jacques-Alain Miller, Eric Laurent y varios colegas más.

Les comento mi idea en medio de esa serie: a lo que pasó, a lo que desquició al péndulo, lo llamo el 'nudo entre inversión de capital, tecnología científica y trabajo pulsional como mercancía'. Es lo que se llamó 'capitalismo', de una manera insuficiente, pero ocurre que nadie tenía pensado lo que pasó.

A ese nudo lo que yo agrego sin tapujos es que es un nudo ponderable clínicamente como psicótico, porque en él no hay límite intrínseco para la exigencia de más y más goce en ninguno de sus tres componentes. No hay límite posible para la inversión capitalista desde el capitalismo, ni límite para la aplicación tecnológica desde la ciencia, ni límite para la reducción del trabajo a mercancía desde el trabajo.

Y agrego algo más: el discurso universitario, de ese nudo, es su actual metáfora delirante. Metáforas que como se sabe son frágiles y, cuando son mesiánicas, muy peligrosas.

Imaginen a ese nudo haciéndole el amor a una muchacha. Es perfectamente imaginable, porque como nadie sabe quién le puede hacer el amor a una muchacha, bien podemos pensar que el nudo que he descrito intenta hacerlo. Lo vamos a hacer hablar:

Sólo te deseo mientras signifiques una ganancia, y a condición de que prestes tu cuerpo para la experimentación tecnológica, esa que te conducirá a la realización de mis fantasmas, y a condición también de que trabajes como un hombre esclavo, y sin otro ser que el de tu capacitación evaluada numéricamente. Si no lo has terminado de entender, muchacha, te digo que es así como has recorrido y vas a recorrer un largo camino.

No es muy halagüeño, pero es así, de manera que imaginen cómo son los restantes malestares en la cultura, y los síntomas que se producen. De la práctica analítica no se sabe mucho, pero en ella se ha practicado y se practica el tratamiento de las psicosis. Son otras luces que pueden pasar por la rendija: no enfrentarlo con la ley, no mirarlo de frente. Esa luz, si pasase por la rendija, señalaría que se puede matar a un paranoico furioso fuera de sí, pero que no conviene intentarlo cuando es él el que tiene armas de destrucción masiva. Se trata más bien de distraerlo de lo que lo persigue, de calmarlo, de conducirlo a satisfacciones que lo aparten del hueco en que se hunde por la exigencia ilimitada, mitigando así su propio sufrimiento. Desde ese nudo hay algunas orientaciones a tener en cuenta. Las podemos pensar un poco en Argentina, con lo que ya cedo la palabra al Secretario de Cultura. Lo que entorpezca de alguna manera, poniendo trabas y barreras de un modo u otro a la inversión ilimitada, bienvenido sea. Con la bancarrota de 2001 aprendimos rápidamente cómo, con una pausa, un respiro, algo se puede empezar a reconstituir, aunque nomás sea curar las heridas. No estaría mal que el país tuviese una tasa de riesgo para la inversión bastante alta, por bastante tiempo. Por supuesto, ya hay los que quieren que esas trabas desaparezcan, capturados por la loca idea de que volver a recibir una oleada ilimitada de inversión, de avances tecnológicos y de reducción del trabajo a mercancía, será el progreso para todos.

Hay los recursos, podríamos decir, en términos genéricos en América Latina, y aquí también, de un popular populismo actual que no hay que idealizar pensándolo desde las filosofías de la historia. Se puede pensar como una suplencia de esa psicosis que tiene sin duda su oportunidad. Son versiones del padre bastante perversas, pero pueden servir si sus modos de goce en algo se limitan a los que ya amaban sus pueblos. Ven los términos, los leemos en el diario, porque el venezolano está en un borde en el que se puede pasar un poco en cuanto a confrontarse con la psicosis. Pero hay el lado de sostener algún principio y veremos al brasilero, al argentino, a los chicos malos de Colombia, al chileno, con lo que pase en Bolivia, y si consiguen una pausa, y ganamos tiempo.

Bienvenido también acá lo que sea entorpecer la robotización del trabajo. A todo lo que le ponga trabas a ese proceso, indirectamente, con cualquier bandera, pero no de las que se ponen en alto. Las caídas, porque como suelen tener un

mástil, el mástil caído hace tropezar bastante. ¿Cuáles banderas caídas? Las que preserven en algo la dignidad del trabajo, al modo de una cierta resistencia diversa que lentifica y se escabulle del lugar persecutorio absoluto.

También hay que pensar un esclarecimiento intenso, suficiente, doctrinario, ético, entre la gente, como para que con un poco más de saber cada cual encuentre la manera de retirarse discretamente del avance tecnológico en lo que propone de ilimitado al menos sobre el cuerpo y la mente de la gente, sobre su salud física y mental.

En esto no hay que engañarse respecto de lo universitario, ya que es ahí donde se intenta fijar un único saber tecnológico para la solución de todos los problemas humanos. Si se puede resistir desde otro saber, por supuesto, hay que hacerlo. Pero la luz que trato también, que como la de una vela, igual se note por la rendija, en relación a lo universitario, es que si tampoco ya se puede resistir ni indirectamente, hay que atreverse a salir de ahí, y a seguir produciendo otro saber en otras partes.

José Nun

Buenas tardes. Muchas gracias por esta invitación a un no psicoanalista.

Me voy a formular tres preguntas, en principio bastante sencillas. Y las tres preguntas son las siguientes: ¿desde dónde pensar la época?, ¿cómo pensar la época? y ¿para qué pensar la época?

Sobre la primera pregunta, ¿desde dónde pensar la época? hay algo que llama la atención en "El malestar en la cultura", y es la preocupación de Freud, por si acaso está diciendo banalidades, cosas que la gente ya sabe. Esto le acontece a todo quien se ponga a pensar la época. Pero en realidad, creo que las banalidades a las que se refiere Freud, son los lugares comunes del psicoanálisis que él mismo construyó. La preocupación de Freud es, a mi juicio, si es que acaso después de haberlo leído durante varias décadas, y de tener tantos discípulos como tenía, lo que va a decir no suena como algo ya dicho, porque en New York, es el lugar donde sitúa claramente el psicoanálisis para elaborar, digamos como en algún momento él mismo dice, algo así como una teoría psicoanalítica de la política. Se apresura a decir que es nada más que una analogía pero habla del super *ego* cultural.

Entonces a la pregunta ¿desde dónde pensar la época?, la respuesta en el caso de Freud, le da una gran ventaja teórica, desde un campo constituido, que es el psicoanálisis, para él dotado de un conjunto de certezas muy importantes.

¿Desde dónde puedo intentar pensar la época yo mismo? Básicamente desde dos lugares: desde un determinado progresismo político, y desde lo que, a falta de otro nombre, seguiré llamando una sociología crítica.

Pero ¿cómo pensar la época? En el caso de Freud, claramente con los instrumentos que él mismo fue desarrollando. En el caso mío y de muchos otros, desde un lugar extremadamente incómodo, porque la incertidumbre y el escepticismo han virado a la izquierda.

Hoy el pensamiento progresista, por más que intente disfrazarse de otra cosa, no sabe qué causa qué. Baste simplemente pensar en nuestro desconcierto con lo que está sucediendo en Brasil, que es siempre la sorpresa, porque no sabemos qué causa qué. Es decir, hemos perdido la certeza de la explicación teórica, nos quedamos sin teorías generales. Acá ocurren contrastes que es bueno subrayar, el pensamiento progresista en el campo universitario, para seguir con Lacan y con Indart, se ha vuelto un pensamiento especialista. El pensamiento generalista le pertenece, más bien hoy en día, a la derecha, todo lo contrario a lo que ocurría décadas atrás.

Tanto es así, que recuerdo la impresión y el disgusto acompañado de respeto intelectual, que me produjo una charla de Peter Berguer – el famoso de Berguer y Luckman y la "Construcción social de la realidad" – porque Berguer decía en esa charla – estamos hablando de los años '60 –, que él era revolucionario en todas las áreas salvo una, en la política. El prefería en esa área dar pasitos muy cortos, hacer críticas muy medidas – para los que lo escuchábamos era un horror porque era un reformista de aquellos – y él daba una explicación que me parece que es muy bueno recordarla

hoy en día. La explicación que él daba era que si hay una ley válida, la sociología es la ley de las consecuencias no queridas de la ley social.

Entonces decía, yo no dudo del deseo genuino que tienen los estudiantes, los profesores, los obreros, de hacer una revolución, pero soy conciente que lo que ellos se proponen puede salir absolutamente distinto a sus intenciones, entonces me parece mucho más conveniente, dar pasitos cortos, tener un poquito más de control sobre las consecuencias de lo que uno intenta hacer. Él ya se había dado cuenta de que no sabíamos demasiado qué causa qué.

Estamos en el plano de cómo pensar la época, entonces creo que tenemos que hacer algunas constataciones que son importantes. Así como dije antes que la derecha se había vuelto generalista y el pensamiento de izquierda se ha vuelto, o especialista, o a mi juicio desbarra, como en el caso del libro de Negri y Hardt, hay otras cosas que llaman la atención en el cómo pensar la época.

Tradicionalmente, el pensamiento de derecha estaba centrado en el pasado o en el presente. Era un pensamiento que, o buscaba conservar el *status quo*, o en el caso de los reaccionarios intentaba que las agujas del reloj de la historia volvieran hacia atrás; o el pasado, o el presente, el futuro era el ámbito del pensamiento progresista. El progresismo era el que tenía certezas históricas de hacia a dónde se dirigía la humanidad. Hoy asistimos a una inversión de los términos que me parece realmente notable. Y claro, estoy haciendo, intencionalmente, prosa sin decir que lo haga, estoy pensando la época al decir esto que digo.

La inversión de los términos es esta: que más, y más, la derecha sólo puede justificar sus acciones por referencia a un futuro que nos aguarda. Mientras que, la izquierda se refugia cada vez más en el pasado.

A mí me impresionó muchísimo, leer ayer un reportaje a Miguel Bonasso, en Página 12, porque en un momento del reportaje Miguel Bonasso dice, es intolerable la desigualdad, es intolerable la brecha actual entre ricos y pobres, sería importantísimo retornar a la distribución de ingresos que existió en Argentina, en las décadas del '60 y del '70 cuando él tomó las armas para tirar abajo el sistema de opresión que existía.

La izquierda tiene nostalgia del pasado, la derecha sólo puede justificar sus atrocidades apelando al porvenir. Este es un hecho inédito. Cómo hace esto la derecha y por qué no lo hace la izquierda. La derecha lo hace valiéndose de un pensamiento único que es un pensamiento realmente vacío que remite el grueso de la explicación a la libre operación del mercado y a Dios. Y en esto de la reaparición con fuerza de Dios, también hay una gran lección para pensar la época.

Supongo que todos los que estamos en esta sala, o vimos la obra de teatro, o vimos la película que se llamó "Heredarás al viento", ¿se acuerdan de Spencer Tracy?, se acuerdan de él defendiendo al maestro que había sido echado en 1926, es un caso real, por haber defendido el evolucionismo darwiniano, entonces la derecha creacionista lo echó. El juicio lo gana Spencer Tracy, es decir el juicio lo gana el maestro, y uno suponía con el corazón henchido de orgullo, porque habíamos progresado, habíamos avanzado tanto, que el episodio de 1926 había quedado sepultado. Y hoy en día la primera potencia del mundo está gobernada por un creacionista, el 99% de los norteamericanos son religiosos ortodoxos fundamentalistas, pero el 58% de los miembros del Partido Republicano lo son. "Heredarás al viento" quedó atrás.

Supongo que todos los que estamos en esta sala, o vimos la obra de teatro, o vimos la película que se llamó "Heredarás al viento", ¿se acuerdan de Spencer Tracy?, se acuerdan de él defendiendo al maestro que había sido echado en 1926, es un caso real, por haber defendido el evolucionismo darwiniano, entonces la derecha creacionista lo echó. El juicio lo gana Spencer Tracy, es decir el juicio lo gana el maestro, y uno suponía con el corazón henchido de orgullo, porque habíamos progresado, habíamos avanzado tanto, que el episodio de 1926 había quedado sepultado. Y hoy en día la primera potencia del mundo está gobernada por un creacionista, el 99% de los norteamericanos son religiosos ortodoxos fundamentalistas, pero el 58% de los miembros del Partido Republicano lo son. "Heredarás al viento" quedó atrás.

Entonces el pensamiento progresista está en favor de los derechos humanos, está por la defensa del medio ambiente, está contra la explotación de los niños y las mujeres. Digamos que es un pensamiento que se desgaja o se modula, en distintas longitudes todas referidas a principios y valores, con una particularidad, que estos principios y valores no se integran, no cristalizan en un discurso que los unifique, y que ni siquiera los que suscriben a estos principios y valores suscriben a todos los principios y valores.

Entonces se da una paradoja, que la derecha del pensamiento único, que es un pensamiento vacío, aparece como teniendo, sin embargo, una interpretación del mundo; y la derecha, que hace básicamente centro en el sexo para hablar de valores y de principios, aparece como teniendo más valores y principios que el pensamiento progresista.
Dije que iba a elaborar un poco más este punto, lo voy a hacer con gran brevedad. Volviendo al texto fascinante de Freud, que tiene una característica que seguramente va a motivar alguna controversia con mis compañeros de mesa y con algunos de ustedes, en realidad, Freud está pensando la época atemporalmente porque su malestar en la cultura no se refiere a ninguna cultura específica, se refiere a todas las culturas y acá a nosotros nos han invitado a pensar ésta época. Hay una cosa que dice Freud sobre la que querría centrar un breve comentario. Freud dice que la infelicidad genera como reacción siempre fallida una apelación al principio del placer. Pero entre las formas que puede tomar este principio del placer, gratificaciones, la religión, él rescata una como la más valiosa, y esa una que rescata es el trabajo. Freud está en este sentido siendo hijo de su tiempo. El trabajo de fines de siglo de XVIII deja de ser una maldición, acuérdense del castigo divino contra Adán y contra Eva. Eva parirá con dolor y Adán se ganará el pan con el sudor de su frente. El trabajo, que durante siglos estuvo unido a la idea de dolor y de sufrimiento, desde finales de siglo XVIII, se vuelve la forma de expresión y no solamente la forma de ganarse la vida, se vuelve el resorte del progreso de la humanidad. Todavía esto resuena en Freud, aunque tome sus distancias. El trabajo implica represión. De todas maneras, es la forma más valiosa de respuesta a la infelicidad. Hoy nos encontramos con que para invertir la fórmula marxista, el capital se ha venido liberando cada vez más del trabajo, y no el trabajo del capital. Quiere decir que está en crisis el trabajo y que ese agente social transformador del que hablaba Marx, ha estallado en mil pedazos, se ha fragmentado, se ha vuelto cada vez más heterogéneo, ha desaparecido la idea de carrera y si no ha desaparecido se ha amortiguado de tal manera, que está solamente al alcance de algunos sectores privilegiados.

Hay un segundo punto positivo en Freud, que también hoy está en crisis. Me refiero a la importancia que le otorga Freud a las instituciones. Tiene una frase bellísima, cuando dice que en el momento en que un hombre insulta a otro, en vez de matarlo ha nacido la civilización. Ahora, ahí también, está siendo heredero de la razón iluminista, porque cuando la razón iluminista decreta la muerte de Dios, ¿a qué apela para poder dar coherencia y entender a su época? Apela básicamente a dos ingredientes, a dos dimensiones, a dos elementos:
- Uno, es la creencia muy fuerte en el progreso, cuyo núcleo es la noción de trabajo. La riqueza de las naciones es el trabajo, en Adam Smith.
- El segundo elemento son las instituciones. Y ¿qué es una institución? La institución es la puesta en acto de una idea. Las instituciones hablan – como decía a su manera Hegel pero de una manera genial a mi juicio – un lenguaje que les es propio. Si el fin es que la gente se eduque, entonces la institución va a ser la escuela, el sistema escolar; si el fin es que la ley se cumpla, entonces la institución van a ser los tribunales, los códigos; si el fin es que vivamos más seguros, la institución va a ser la policía. Pero, las instituciones de nuestra época son las principales víctimas de la crisis, y cuando las instituciones entran en crisis, ejemplo extremo conocido por todos, cuando yo no me animo a ir a la comisaría a hacer una denuncia porque estoy casi seguro que el tipo que va a recibir la denuncia es el mismo tipo que me asaltó; cuando tengo miedo de presentar una demanda ante determinado juez porque estoy seguro que voy a terminar preso yo, y no al tipo que estoy denunciando; cuando las instituciones entran en crisis, el efecto que se produce, es el efecto que ya había estudiado Hegel, se llama alienación, pérdida de sentido, *non sens*. Como yo supongo que a mi prójimo le está pasando lo mismo, empiezo a moverme en un mundo opaco, en un mundo que deja de tener significado y, entonces, me refugio en la droga, en la religión, trato de inventar comunidades pequeñas que le den sentido a la vida, apelo a la violencia. Hago todo esto que caracteriza a un mundo en el cual las instituciones han entrado en crisis.

El último punto. Decía ¿desde dónde pensar la época?, ¿cómo pensar la época?, ¿para qué pensar la época? ¿Por puro placer intelectual? ¿Para estar reunidos todos acá esta noche? Evidentemente no.

En el caso de Freud – y discúlpenme si soy sacrílego – pensar la época, el malestar en la cultura, lo llevaba a un final muy pesimista, se preguntaba retóricamente si la civilización podrá contener el impulso humano a la agresión y a la destrucción. Pero daba respuesta a la pregunta. La intención de que el hombre sea feliz, no está inscripta en el plan de la creación. Y ocurrieron dos cosas que, desde mi punto de vista, son significativas, una semana antes de que Freud entregara los originales de "El malestar en la cultura" a la imprenta, sucedió el martes negro de la bolsa de Nueva York, 1929, comienzo de la gran depresión. No por casualidad se agotó una edición de 12.000 ejemplares, cosa insólita para la época. Cuando Freud va a publicar la reedición en 1930, lo hace después que ha triunfado en el parlamento alemán el nazismo, entonces agrega una frase todavía más pesimista de cierre de la historia. Ahora la historia no terminó ahí, el mundo no se acabó. Ustedes me responderán de inmediato, murieron 50 millones de personas en la Segunda Guerra Mundial, la mitad de las cuales eran civiles, tuvimos la gran depresión, tuvimos todos los horrores que conocemos en América Latina y en el resto del mundo. Pero bueno, también tuvimos el estado de bienestar en determinados lugares del planeta, también tuvimos movimientos de resistencia, también tuvimos y tenemos formas de solidaridad.

¿Dónde nos deja esta reflexión acerca del para qué? En primer lugar, lejos de un modo de operar y de concebir a las ideologías políticas que dominó todo el siglo XIX, y buena parte del siglo XX.

Para ponerlo en términos muy sintéticos y terminar en un minuto, las ideologías políticas tuvieron, desde finales de siglo XVIII, en Occidente una característica que las unificó, que estuvieron basadas siempre en un doble movimiento. Un primer momento, interpretación y explicación de la realidad. Un segundo momento, ahora que te conté cómo son las cosas te propongo que te unas a un movimiento, o para volver atrás el reloj de la historia, o para mantener las cosas como son, o para cambiarlas. Es decir, primer momento, explicación del mundo; segundo momento, proyecto de movilización colectiva. Estoy diciendo que hoy en día nos quedamos trabados ya, en el primer momento, que tenemos grandes dificultades de explicar cómo son las cosas desde el progresismo. Solamente podemos apuntar a ciertos aspectos de la realidad, que creo que apresa muy bien, una referencia que hace al pasar en un escrito sobre la evaluación, Jacques-Alain Miller. Dejando a un lado, una cierta imprecisión teórica en su formulación – desde el punto de vista de un politólogo – él dice que, hoy en día el Estado ya no puede ser un Estado estratega, que lo más que puede aspirar a ser es un Estado táctico. Creo que ahí da en el clavo, no da en el clavo cuando llama Estado a lo que debería llamar Gobierno, pero no importa. Da en el clavo de que no vivimos ya en una época en que desde el progresismo se pueda intentar trazar grandes estrategias desde un lugar de autoridad. No se pueden trazar esas grandes estrategias no solamente porque no hay agente de la historia, no solamente porque no sabemos qué causa qué, sino porque vivimos en una realidad tan compleja, tan cambiante y tan llena de determinaciones impredecibles que volvemos a los pasitos cortos de Peter Berguer como la única alternativa.

El final de este comentario, va a ser más optimista que el final del comentario de Freud, en este sentido: yo creo que estamos en condiciones de repensar el cambio social. En esto los seres humanos tenemos una terrible dificultad, francamente no sé como es percibido esto desde el sillón del analista, hago un planteo en términos generales y ustedes me corregirán en lo particular. La afirmación mía es que los seres humanos tenemos una enorme dificultad en pensar el cambio social; o pensamos que las cosas van a seguir siendo como son, o pensamos que las cosas van a ser radicalmente distintas. Blanco o negro. Ahora, pensar que las cosas pueden cambiar para mejor en un sector, mantenerse en otro, cambiar para peor en uno tercero, esto nos cuesta un enorme trabajo. Esta es, por las razones que di antes, y por varias otras que podría agregar si el tiempo no me estuviera apurando, la característica más notable de esta época, y la característica más notable del tiempo que nos toca vivir hoy en Argentina. Por más que lo queramos no hay cambios radicales que sean posibles, hay cambios parciales, hay movimientos tácticos.

Por eso, la crítica más fácil y a mi juicio más canalla que se hace es: este Gobierno no tiene un proyecto nacional. Un proyecto nacional se puede tener en términos retóricos y eso es muy fácil. Hace tantos años que ya sabemos que tenemos que ser soberanos, libres, justos, y eso no cambia en absoluto la realidad.

Un proyecto nacional es una articulación de pasos tácticos que transforman esta realidad. La cuestión, es discutir si estos pasos tácticos están conduciendo, o no, en la buena dirección que uno desea, aceptando que el movimiento va a

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

ser más bien el de una ameba, que va a estirarse hacia allá, pero va a estirarse también hacia acá, y que no tiene más alternativa que hacerlo así. Es solamente llegado a un punto determinado –que si ustedes me lo preguntan después les voy a contar cuál pienso que puede ser –, que uno mirando hacia atrás puede decir, eso ha sido el proyecto nacional, eso está siendo el proyecto nacional.

Termino con una sola referencia: El papá asediado por el hijo responde a su pedido de que lo lleve a ver desfilar el ejército. Entonces lo lleva y pasa la infantería, pasa la caballería, pasan los cuerpos blindados, pasan los cuerpos de sanidad, pasan las bandas, y se termina el desfile. El chico se pone a llorar, entonces el papá le pregunta ¿por qué lloras? Porque el ejército no desfilo. Entonces el papá tiene una tarea muy difícil por delante que es explicarle lo que es un error categorial. Como un extranjero que viniera a Buenos Aires y dijera quiero visitar la Universidad de Buenos Aires, ustedes lo llevan a la Facultad de Derecho y a la Facultad de Medicina, al rectorado, y después el tipo les dice, pero ¿y la Universidad de Buenos Aires dónde está? Entonces como el tipo es más grande uno le puede decir es un error categorial, hay observables y hay inobservables y la noción Universidad de Buenos Aires pertenece al campo de los inobservables.

Yo creo que lo mismo pasa con la noción de proyecto nacional. Entonces, hay un punto donde uno puede mirar hacia atrás y decir, sí ha habido, sí estamos embarcados, en un proyecto nacional, o no, o hemos fracasado. Pero no estamos en condiciones, hoy – esto es pensar la época a mi juicio – de hacer pretendidos programas que tracen las líneas maestras de un proyecto nacional, porque ya no estamos en el mundo en que se suponía que esto era posible. Muchas gracias.

Debate

Mario Goldenberg

Vamos a tomar dos o tres intervenciones o preguntas del público y después volvemos a la mesa.

Público: Para Jorge Alemán, quería preguntar si los argentinos tenemos palabras para trabajar con esa parcialidad.
Público: ¿usted cree que la condición de Freud era pesimista? ¿Qué me diría de un vecino de la calle que ve incendiarse un edificio al lado y llama a los bomberos o anuncia el incendio? ¿Ese señor es pesimista? ¿Se puede tratar a Freud, después de lo que analiza y hace ver a la sociedad, lo que se viene, pero detrás de sus pasos, que es un hombre pesimista, o es de unos ojos así, para ver la realidad?

Segundo, ¿usted cree que un pesimista se sienta a trabajar en un cuerpo de teoría, como se sentó Freud durante años, toda su vida para dar lo que dio, maravilloso, a partir de un pesimismo? Yo creo Dr. Nun que usted tiene que volver a leer Freud porque de pesimista nada.

Público: (...) recordar esa frase maravillosa de Freud de que la felicidad no estaba en los planes del creador, y es preguntar a Alemán si es posible agregar a la lista de elementos de la modernidad, si estaría de acuerdo con lo que dice Kundera, que a la par de la revolución industrial también habría que poner la aparición de la novela.

Jorge Alemán

Sí, de un modo axiomático, de un modo insondable, sí pienso que en la Argentina están todas las condiciones para que esa nominación simbólica de lo parcial se lleve a cabo. Es decir, tuve una experiencia clarísima en los 30 años que llevo viviendo en España. Tuve la oportunidad de entender de verdad qué quería decir estar vencido. En la Guerra Civil española hubo claros vencedores, y de golpe tuve la revelación de que lo que ocurrió en los años '70 aquí, no fue que estábamos vencidos. Fue una cosa terrorífica, de un dolor infinito, fue efectivamente una derrota, pero esa derrota no nos ha vencido.

Entonces, en ese aspecto, pienso que Latinoamérica tiene la posibilidad de interpretar las tradiciones europeas sin justificarlas, librarse de todo el sistema de justificación de la estructura universitaria europea, y generar con eso un

determinado tipo de invención política –que a mi juicio– en relación a lo parcial, tiene como desafío propio de la Argentina y Latinoamérica, un proyecto de emancipación sin condiciones sacrificiales y violentas. Y por supuesto, considero que la novela, sobre todo la novela de formación, es un hecho absolutamente moderno que ahora se ha desplazado. La novela de entretenimiento actual, en absoluto es equiparable a lo que consideramos la emergencia de la novela de formación.

Juan Carlos Indart

Para decir algo que haga una tensión, para seguir pensando... sin exagerar, sin ningún pesimismo, pero por la rendija a que aludí hay una luz que tiene que pasar. Es que para que pueda funcionar tácticamente una política que induzca un proceso de cambio social para mejor, por llamarlo así, es importante tener en cuenta el estado concreto de la gente. Va a ser preferible en tal inducción no encontrarse con anoréxicos y bulímicos graves, con gente inviable por los ataques de pánico, con gente en riesgo constante de sobredosis, con gente con formaciones de ideas raras en un borde difícil de definir, con perversiones constituidas y posiciones de certeza corrupta imposibles de transformar.

Entonces, esa lucecita por la rendija dice que hay también que ponderar que para el psicoanálisis lo que pasa exige demasiado al andamiaje humano, y que va a haber entonces enfermedades mentales serias, lesiones piscosomáticas, debilidades mentales, en la miseria social. Especialmente crece la debilidad mental, con los riesgos de ya no tener mucha gente a quien conducir para un cambio que no entienden.

Esto es una broma, José, pero para acentuar algo que debe estar también en las consideraciones del asunto, porque si no, no podemos desde el psicoanálisis ofrecer ninguna lucecita. La lucecita también dice que no hay que hacer de las enfermedades mentales enfermedades que están fuera de lo político, fuera de lo que pasa con el goce y su distribución y arreglo social, para que la cuestión de su tratamiento tenga también su lugar en una política cultural.

Jorge Alemán

Para aumentar la tensión en la mesa, estoy totalmente de acuerdo con lo que expresa Indart, es decir, el psicoanálisis se ocupa de esto. Hay algo muy llamativo, el psicoanálisis en la Argentina – ya que me han preguntado antes por Argentina – tuvo una extraordinaria extensión. Los sociólogos, los antropólogos se interesan y se interrogan por esa modalidad de expansión que tuvo el psicoanálisis en Argentina. El interés que tienen los sociólogos y los antropólogos, por la expansión que tuvo el psicoanálisis en Argentina, es inversamente proporcional a la presencia bibliográfica de los psicoanalistas argentinos en las bibliografías que circulan por el mundo. Es decir, es un fenómeno antropológicamente interesante, sociológicamente interesante, pero que no ha sido tenido en cuenta en su producción de saber. La primera respuesta que tengo para esto es, por supuesto, nuestra condición periférica. Basta que cualquiera que escriba las mismas cosas que se han escrito aquí, en otra lengua de los países centrales, y encuentra rápidamente una condición de circulación. Pero tengo otra respuesta, que es el conservadurismo del psicoanálisis, el hecho de las advertencias paternalistas acerca de que con lo real no se juega, y que por lo tanto, hay que tener efectivamente en cuenta que la lucecita tiene que estar muy bien situada, y que no hay que mirar de frente al loco, y que además las anorexias nos rodean, y que además están todos en la perversión... que son efectivamente – vamos a decir – resultados de lo que la experiencia encarna. Pero cuidado, no hay que olvidar que ese discurso, a través de la historia del psicoanálisis, ha llevado a no pensar nunca lo colectivo por fuera del hecho de la psicología de las masas. A no pensar a lo colectivo más que a través de los fenómenos de sugestión, de fascinación, o a tratar de remitirnos siempre a lógica del caso por caso y, a la – por supuesto – imposibilidad de lo real, que da, me parece que con buen tino, siempre un sentido prudencial a la experiencia.

Ahora, el problema es la política, el problema es aceptar la tensión irreductible, la tensión inconmensurable e irresoluble, entre lo que el psicoanálisis enseña – y ahora sí estoy de acuerdo con lo que dijo Juanqui en lo último – y hacer precisamente de estos problemas del goce, problemas políticos y culturales. Pero claro, esto exige una transformación de todo el campo semántico institucional del psicoanálisis, exige que el psicoanalista no se ampare en una especie de sabiduría exterior, que lo ubica siempre en la línea de estar advirtiendo de que siempre va a retomar

lo peor, porque eso ya está efectivamente escrito. Es decir, hay una especie de apuesta pascaliana, una apuesta sin garantía, que también los psicoanalistas tendrían que hacer.

José Nun

Estoy totalmente de acuerdo con este señalamiento de Jorge porque de lo contrario el tema de la lucecita, Juanqui, se vuelve otra vez – perdoname – a inscribir en la lógica del partido leninista.

Y acá sí que quiero tensionar la mesa, porque están los que sí saben cuál es la lucecita, y cómo buscarla, y cómo encontrarla; y están los otros que son los neuróticos, que son los perversos, que son los locos... ¿Por qué no meterlos en un barco de locos y largarlos a altamar, y entonces quedarnos los que vimos la luz? A mí me parece que es el retorno a un pensamiento religioso. A ese mismo pensamiento religioso, contra el que se levanta el futuro de una ilusión. No me parece casual que vivamos una época en que entre nuestros desconciertos y nuestras angustias reaparezca el problema de la luz, del lugar donde podemos encontrar la iluminación que nos falte y que a los otros, los mortales les es inaccesible.

Francamente, yo no pienso que por ese lado vaya la cosa, no creo que haya una lucecita que nos esté guiando. Me parece que es un proceso de construcción muy difícil, muy duro. Por empezar, porque para utilizar el lenguaje de Juanqui, - que me tienta - , estamos todos locos, estamos todos neuróticos, no hay un lugar externo desde donde colocarse para analizar al otro, sin incluirse uno mismo en la crítica. Entonces, lo que me parece que es propio de esta época, desde mi punto de vista, es exactamente lo contrario a lo que le pasaba a Marx. Él no necesitaba hablar de principios, ni de valores, ni de ética porque tenía una gran ventaja, sabía cómo se movía la historia, sabía cuáles eran las leyes del progreso, sabía cuál era la gente. Y la Revolución Rusa finalmente se hace con diecisiete páginas de la Comuna de París como toda referencia acerca de cómo iba a ser el nuevo orden. La idea es que la historia iba dictando ese camino de progreso y conducía a esa gran luz. Ahora, llamarla lucecita, muestra el tamaño de nuestros deseos o de nuestras ambiciones, muy reducidos por todos los golpes que hemos experimentado, pero que no es el camino para entender la época. Me parece que en esta época es aún mucho más difícil plantearse cómo se trazan los senderos. Y casi para citar a un antropólogo muy conocido tuyo como Lévi-Strauss, ¿te acordás?, él decía "El que llama bárbaro a otro es un bárbaro".

Decir "mirar de frente al loco" y que eso no se puede hacer, a mí me parece que en la medida en que no especifiquemos de qué locos estamos hablando, nos movemos en un terreno alusivo, que me parece se presta a discusión, y que justamente "esclarece" poco, ayuda poco, en la discusión.

A mí me gustaría que habláramos con un poco más de apertura, de claridad, en una Argentina donde hay dirigentes "esclarecidos" de la oposición, que se titulan progresistas y que no vacilan en llamar, por ejemplo, a este gobierno – y no porque yo quiera hacer acá oficialismo, porque nunca en mi vida fui oficialista, y no lo soy ahora tampoco, a pesar de ser funcionario – pero llamar a este gobierno neofacista, a mí me parece que invita a pensar que la locura está por todos lados. Llamar a este gobierno totalitario, otra vez, me parece que invita a pensar que hay una locura muy generalizada y difundida; que los mismos que condujeron a la Argentina a la situación en la que se encuentra, hoy levanten el dedo y sean los que dictan cátedra en los medios de comunicación, otra vez me devuelve la imagen – si vos querés utilizar vocabulario psicológico – de gente muy maltrecha mentalmente.

Entonces, hablemos de política más francamente, y digamos lo que pensamos acerca de quiénes son los locos, quiénes son los psicóticos, quiénes son apenas los neuróticos. Que haya víctimas, que haya heridos, que haya maltrechos, yo creo que es lógico porque una cosa que no dijimos es que pensar esta época, es pensar una época que está, en el caso de nuestro país, intentando salir de una guerra, que ha sido más larga que la Guerra de los 30 años. Una guerra económica, social, política, que se ha cobrado una enorme cantidad de víctimas. Entonces, cuando pasamos juicio, recordaría que Gran Bretaña por ejemplo, ganó la Segunda Guerra Mundial, y era el año 1953 o 1954, y todavía había racionamiento de alimentos. Y el caso preferido del neoliberalismo, el gran ejemplo, justamente porque es único en América Latina, es el ejemplo de Chile. Es un caso en el que se ha tardado diecisiete años en reformar la constitución

de Pinochet. Acá hace apenas dos años y monedas que estamos saliendo de una guerra que no ganamos, en la que se siguen manejando palancas muy importantes del poder, los autores de esa guerra, los que la impulsaron y la llevaron adelante.

Entonces, cuidado, yo no estaría tan seguro de a dónde tengo que dirigir mi mirada, o dónde tengo que esquivar la mirada, porque sé perfectamente cuál es el loco. No estoy tan seguro de saberlo.

Juan Carlos Indart

Creo que hay un error categorial. No soy la historia del psicoanálisis, ni la historia del psicoanálisis en Argentina, y tampoco soy 'los' psicoanalistas. Persisto en mi metáfora de la rendija porque pienso que esas luces no tienen todavía suficientes consecuencias. Más bien pensemos desde el psicoanálisis cuánto nos ha rechazado el pensamiento de derecha e izquierda, y cuánto nos rechaza aún el pensamiento actual cuando sostenemos que hay al menos un punto que está fuera de razón, fuera de razón dialéctica, fuera de razón progresista. Pero ese es el punto que encontramos como conjetura de Freud en "El Malestar en la cultura". No es pesimismo, efectivamente, como dice la señora, sino que es lo que cuestiona a lo llamado sin ningún inconveniente por Lacan como delirio, a saber, el de la conciencia racional que imagina puede llegar a inventar por sí misma la solución del orden social en todos sus niveles. Eso persiste, y mucho más ahora, cuando la conciencia racional se equipara al saber tecnológico. El psicoanálisis preserva el saber inconsciente, pero los proyectos de la conciencia racional capturan, y es fácil que cada cual vuelva fácilmente a entrar en ellos como sin darse cuenta. Por supuesto, cuando escucho "parcialidad", y "táctica", y nada que sea ideal total, me tranquilizo enormemente. Ni Jorge, ni José están locos. Están muy bien.

Entonces, no creo que un paternalismo me inspire en lo que estamos hablando, cuando los tres sabemos sobre la decadencia de la función del padre. El péndulo en el que todavía Freud pensaba suponía esa función, y ya le permitía no idealizar futuros ilustrados para la humanidad. Pero el nudo al que me refería lo ha desquiciado, y ahora de lo que se trata es de protegerse de un futuro opaco. Por eso mencioné más los síntomas graves que proliferan, sin decir nada sobre lo que dicen hoy en día fuertes pensadores sobre la conveniencia de estrategias indirectas en política. Los mencioné porque se trataba de pensar la época desde una noción freudiana: el malestar en la cultura ¿De dónde les viene esa idea a esos fuertes pensadores? ¿En qué se asienta la certeza, por ejemplo, de que una estrategia directa terrorista sólo exacerba la réplica hasta la locura? Un psicoanalista se hace algunas de esas certezas por su práctica, y cuando las transmite como un saber es porque pueden servir, aquí o allá, para la invención colectiva de una nueva política que será la invención de una nueva cordura. Una nueva cordura también en el plano de un proyecto nacional.

Son cavilaciones personales como psicoanalista, pero no represento la categoría psicoanálisis.

Mario Goldenberg

Quería agradecer a los integrantes de la mesa. Me parece muy interesante esto de poder pensar la época, justamente desde un modo parcial de elaboración de saber. Creo que esa es la única manera de acceder a pensar la época.
Escuchando las palabras aquí vertidas, recordaba a un viejo comunista que después de la caída del muro de Berlín, me dijo que el sistema comunista era el mejor sistema, el más perfecto, pero que no estaba hecho para los hombres.
Gracias a José Nun, Jorge Alemán y Juan Carlos Indart.

Desgrabación y correcciones realizadas por Natalia Capriati.

DOSSIER DEPRESIÓN

La depresión, ¿felicidad del sujeto?

Por Pierre Skriabine

La clínica psicoanalítica refuta la entidad "depresión". Sin embargo, el término no deja de insistir en la época. El psicoanálisis sabe aportarle respuestas, una por una, pero no se engaña en cuanto al intento de enmascarar bajo ese concepto una clínica sin sujeto. La multiplicidad clínica que engloba el concepto difuso de depresión llega en este texto al estatuto de formalización teórica: la relación entre el afecto depresivo y el goce. Tomando en cuenta los distintos modos en que puede presentarse este goce: plus de goce, superyó, trabajo de duelo, cobardía moral, identificación melancólica al objeto, desinvestimiento libidinal, deflación fálica, el autor logra situar una clínica diferencial de la depresión.

1 .Clínica psicoanalítica y depresión

La clínica, por poco que ella se interese en el sujeto, y entonces *a fortiori* la clínica psicoanalítica, refuta toda idea de una entidad que se pueda nombrar "la depresión". Sin embargo, este término no deja de insistir: Invade el discurso común contemporáneo y los medios de comunicación; está más que nunca presente en el lenguaje de la medicina y de la psiquiatría, de la psicología, como en la palabra de los sujetos que vienen a hablarnos. A esta queja el psicoanálisis sabe aportarle respuestas, una por una. Justamente porque el psicoanálisis rechaza la depresión en tanto tal.

Cuando esta clínica se apoya en los conceptos del psicoanálisis y se atiene a la exigencia de rigor que la alcanza, es capaz de distinguir, de diferenciar de manera precisa una multitud de manifestaciones depresivas y de poder explicitar las causas estructurales. Lo que enmascara la noción tramposa de depresión, al rebajar esta multiplicidad bajo una capa indiferenciada, es que no recubre nada diferente que el dominio de eficacia de los antidepresivos. Allí se demuestra cómo el desarrollo de un conjunto de disciplinas científicas que concurren al progreso, cierto, de la farmacología, se acompaña de la regresión a una clínica que de golpe se empeña en olvidar al sujeto.

Heredero de los avances conceptuales de Freud y de Lacan, pero no olvidando sin embargo lo que fue la finesa de la tradición clínica de la psiquiatría clásica de la que Lacan a menudo ha hecho el elogio, la clínica psicoanalítica antepone una articulación estructurada de cada caso, y de este modo permite una abordaje diferencial al despejar lo que es paradigmático y abre a una referencia transmisible. Se refiere a la estructura clínica que vale para cada sujeto: neurosis, psicosis o perversión; examina el modo de implicación de este sujeto en la manifestación depresiva de la que se queja, que puede reflejar tanto un momento como una posición, incluso un estado; interroga el estatuto de estos fenómenos depresivos que, si en todos los casos se presentan como afectos, no se elevan a la dignidad de síntoma; destaca el alcance ético de estas respuestas del sujeto: ceder en la posición simbólica, sustracción ante la pérdida, renuncia pulsional, o manifestación desesperada frente a un imposible de soportar…

En otros términos, la clínica psicoanalítica interroga la manera particular en la que cada sujeto, a través de los efectos depresivos que padece, intenta acomodar su relación a lo que llamamos el goce, término lacaniano que designa el más allá del principio del placer, o, si se quiere, la libido freudiana en tanto que ella también va, paradojalmente, contra la vida, y que el sexo es en sí mismo indisociable de la muerte.

Freud y Lacan

En principio recordemos las dos grandes referencias que nos orientan en esta clínica de las depresiones, y que encontramos en Freud y Lacan. Ellas ponen como causa la relación del sujeto al goce.

Freud aborda la cuestión en "Duelo y melancolía"[1]. Los afectos depresivos acompañan el trabajo de duelo, que tiene por función simbolizar la pérdida del objeto y operar una redistribución de la libido. La pérdida del objeto, así

como la conclusión del trabajo de duelo, alivia al sujeto del peso de este objeto. Pero cuando el sujeto no logra realizar esta pérdida, efectuar esta separación, sufre efectos depresivos.

Es de este modo, por otra parte, que Freud presenta esta lucha del yo y del objeto: o bien el yo triunfa a través del duelo, o bien es la sombra del objeto que cae sobre el yo, y es la melancolía. El sujeto se encuentra entonces identificado al objeto como desecho, rechazo; el objeto no funciona para él más que como objeto de goce con el cual se confunde, y no como objeto causa del deseo. El objeto no es más separable, no entra más en el juego de conjunción-disyunción, es puro lastre de goce en la melancolía, o se encuentra fuera de función en el acceso maníaco.

Lacan, en "Televisión", trata la cuestión del afecto con la serie: angustia, tristeza y gay sÞavoir. La tristeza, que se califica, dice él, de depresión, "es simplemente una falla moral, […] una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura"[2]. Y agrega: "[…] por poco que esta cobardía, de ser desecho del inconsciente, vaya a la psicosis, es el retorno en lo real de lo que es rechazado, del lenguaje; es por la excitación maníaca que ese retorno se hace mortal."

Dicho de otro modo, se trata de una sustracción, de una falta simbólica, de una renuncia del sujeto que cede en su deseo frente al goce, que deja lo simbólico para dejarse llevar al goce, y esto lo afecta bajo el modo depresivo. Y cuando, más allá de la cobardía moral, es el Otro quien es dejado en lo que es entonces un puro rechazo del inconsciente, el afecto deviene trastorno del humor.

Una clínica diferencial de la depresión

Hay tantos hechos clínicos, como modos de funcionamiento diferentes; por esto la necesidad de un abordaje diferencial de la depresión, que es la del psicoanálisis; por eso también la difracción del significante "depresión" en la clínica freudiana y lacaniana: duelo, angustia, inhibición, pasaje al acto, rechazo del inconsciente, melancolía, derelicción, tristeza, cobardía moral, asco de sí, dolor de existir, por no citar sino algunos de los términos que reflejan diferentes aspectos que asumen las depresiones.

La clínica psicoanalítica tiene entonces que dar cuenta en términos de estructura de cada una de las muy diversas formas de depresión que encuentra, es decir que se debe elaborar cómo cada sujeto se inscribe, con su sufrimiento, en modos de funcionamiento articulables. Esto atañe, por ejemplo, a las maneras en las que el sujeto se sostiene en la función de la castración, en la que él sitúa su relación al objeto, o también en la que él se posiciona en cuanto al Otro, y esto tanto en lo que concierne a la queja que, llegado el caso, lo lleva al psicoanálisis, como los efectos depresivos que pueden producirse en el curso de la experiencia analítica misma.

2. Felicidad del sujeto y depresión

El abordaje que será desarrollado aquí, parte de la interrogación formulada, en el curso del trabajo preparatorio a estas Jornadas, por Serge Cottet[3] y Éric Laurent[4]: "No hay "la depresión", pero ¿hay un real de la depresión? Lo que podríamos reformular en estos términos. Primero, ¿el ser hablante estaría estructuralmente predispuesto a la depresión, y el sujeto no encuentra en el afecto depresivo su felicidad, es decir el plus-de-gozar en el que se sostiene? Segundo, ¿en qué goce y depresión son solidarios, lo que es, parece, especialmente manifiesto en nuestro mundo contemporáneo? O aún más: por un lado, ¿la depresión no aporta al sujeto un goce del que se satisfaría particularmente bien? Y por otro lado ¿sostenerse en el goce no se paga con depresión?

Cuando el sujeto cede en su deseo por el goce, se deprime; es la depresión estructural de la neurosis, versión de la cobardía moral, son los trastornos del humor en la psicosis cuando este ceder va hasta el rechazo del inconsciente. Cuando el sujeto cede en su goce, en el registro del duelo, de la pérdida de objeto, o de la mutación de goce que se produce al fin del análisis, ante el trabajo de simbolización que se necesita, el sujeto se deprime. El sujeto sufre bajo el modo depresivo, de su alienación al Otro. Pero que él se encierre en el registro del Uno, es el aburrimiento del sujeto moderno. Entonces, ¿el ser hablante estaría por estructura predispuesto a la depresión, o es lo propio del sujeto moderno?

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

La depresión es un fenómeno moderno, al menos por la extensión que ha tomado este significante, contemporáneo al nacimiento del psicoanálisis. Sin embargo, los afectos depresivos han existido siempre, y no solamente en las sociedades tocadas por el discurso de la ciencia. Mencionemos, por ejemplo, el famoso *fiu* de las civilizaciones de Oceanía, que cada uno respeta y que conquistó un estatuto reconocido por la sociedad.

La cuestión merece entonces ser planteada de otra manera: el sujeto ¿estaría estructuralmente predispuesto a la depresión por el hecho mismo que hay falta de significante y de ser, o al contrario por el hecho de que algo viene a colmar dicha falta? Porque sin embargo, Lacan insiste, el sujeto es feliz. Citemos "Televisión": "El sujeto es feliz". Es incluso su definición puesto que no puedo deber nada sino a la suerte (*heur*), dicho de otra manera a la fortuna, y que toda suerte le es buena para lo que lo mantiene, o sea para que él se repita."[5] El sujeto es feliz en todas las modalidades de su encuentro con el objeto, ya sea bajo el signo de la angustia, de la tristeza o del *gay scavoir*, porque este objeto no es otro sino lo que presentifica el plus-de-gozar en el que se sostiene, el objeto perdido que busca reencontrar en la repetición.

El afecto depresivo es una de las modalidades de cierto encuentro con el objeto, y por consiguiente, con el modo de goce. Y si los sujetos, en nuestras sociedades modernas, son tan sensibles, justamente, ¿esto no se debe, como lo observa Lacan, siempre en "Televisión", al extravío y a la precariedad de nuestro modo de goce contemporáneo, "que desde ahora, no se ubica más que del plus-de-gozar"[6]?

El plus de gozar contemporáneo

La función del plus-de-gozar, Lacan la construyó, de acuerdo al modelo de la plus-valía, en su Seminario "De un Otro al otro" en noviembre de 1968"[7] y lo desarrolló en el Seminario siguiente, *El reverso del psicoanálisis*[8], en 1969 y 1970. Lo introduce de la siguiente manera: para el ser hablante, por el hecho mismo que habla, el goce se encuentra aparejado al significante y por esto mismo debe plegarse a la renuncia forzada a un goce, a partir de entonces mítico, el goce sexual, aquel que escaparía a los desfiladeros del significante, que se encuentra interdicto al ser desde el momento en que habla. Remarquemos que es la definición lacaniana de la castración.

La repetición, que llama al retorno del goce perdido, es la marca de esta pérdida. Pero queda un goce residual, que pasa por el lenguaje, que entonces es solidario de la función del deseo. Es el goce pulsional, el que falla el objeto pero que porta la marca. Es este que Lacan designa plus-de-gozar, que suple la pérdida, que compensa, que es una ganancia recuperable[9]. Pero cuando se tiene, este goce en más, urge despilfarrarlo, agrega Lacan.

Dicho de otro modo, este plus-de-gozar que anima al sujeto, es de lo que él se sostiene; es necesario para que la máquina marche, señala Lacan en "Radiofonía"[10], en la misma época. Pero no demasiado: porque entonces el sujeto queda librado a la glotonería[11] de un superyo feroz que exige de él que renuncie a esta satisfacción pulsional y entonces ceda en su deseo; es precisamente, la causa misma del malestar en la cultura tal como Freud lo analiza[12]. El análisis de Freud es extremadamente claro; para él, la vía de la civilización está trazada por esta ética del superyo, que constituye una tentativa terapéutica interna a la civilización, y que se funda en la renuncia, dicho de otro modo, en un "ceder en su deseo".

Esta renuncia a la pulsión, al goce de la pulsión, que es la exigencia de este superyo, Freud muestra, que lejos de apaciguar esta exigencia, por el contrario la refuerza.

Pese a la renuncia, él dice, el deseo persiste y no puede ser disimulado al superyo[13], a partir de esto se desarrolla un sentimiento de culpa, lo que explica por ejemplo que la severidad de la conciencia moral es tanto más grande cuanto más virtuoso es el sujeto.

Allí entonces, se aloja esta glotonería del superyo que no se nutre sino de estas renuncias a un goce pulsional, a este goce en más, plus-de-gozar del que el sujeto debe efectivamente separarse. A esto se conjugan los efectos de la ciencia que vienen en su colusión con el liberalismo capitalista a socavar los fundamentos del discurso del amo. Jacques-

Alain Miller desplegó esta indicación de Lacan, que figura en particular en su "Nota Italiana"[14], en su curso *El Banquete de los analistas*[15], en 1990.

Recordemos lo esencial de su desarrollo. La subversión así introducida por el sujeto que viene a la posición de amo, tiene por consecuencia el desmoronamiento de la función reguladora del goce, del discurso del amo.

El amo sustraía al sujeto el plus-de-gozar, haciendo de barrera al goce, manteniendo al sujeto siempre a distancia de este plus-de-gozar, siempre deseante y a la espera de una posible satisfacción por venir. Esta función de parapeto, que limitaba las posibilidades del sujeto de caer bajo el imperativo superyoico que fuerza a ceder en su deseo, es así sustraída por la alianza de la ciencia y del liberalismo, que permite al sujeto recuperar el plus-de-gozar.

Plus-de-gozar mismo alcanzado por esta ciencia que hace entrar el fantasma en lo real, y súbitamente desarreglado. De ahí esta precariedad de nuestro modo de goce, que solamente se sitúa de ahora en más del plus-de-gozar, de un plus-de-gozar además desarreglado.

Ciertamente, el sujeto puede rechazar este plus-de-gozar en la elección ética de una abstención desesperanzada, como lo notaba Colette Soler, al evocar "estos deprimidos[…], los anoréxicos del año 2000, los nauseosos del plus-de-gozar, *ready made* de la época"[16]. Pero que haga la elección de recuperar el plus-de-gozar, la elección de este goce al precio de su deseo, los afectos depresivos, serán también el índice de ello.

Ilustraciones clínicas
Traigo dos ilustraciones clínicas tomadas del campo de la neurosis.
Un sujeto que llega a desinteresarse de todo; según sus términos, no tiene más deseo, su deseo está impedido. Permanece postrado, ha desinvestido los objetos, dicho de otro modo, (-„) no se desliza más bajo el (*a*), lo que puede escribirse:

$&a_
-/„
$ losange *a* (sobre menos phi barrado)

Ahora bien, un sujeto no desea e inviste los objetos sino en tanto le faltan, si están en función en el fantasma que sostiene el deseo. Nuestro sujeto, él, no es víctima de la falta. Cuando vino la depresión a hacer *ersatz* a su deseo impedido, es que la falta vino a faltarle. Acá reconocemos la definición, que debemos a Lacan, de la angustia.

¿Cuál es entonces este parentesco entre angustia y depresión? Es como evitamiento, alternativa frente a la angustia, que se presenta la depresión. Como en la angustia, no es la falta del objeto, sino su presencia inminente que alcanza y afecta al sujeto. Pero en vez de sufrir la amenaza de efracción de un goce insoportable del cual la angustia es señal, el sujeto domestica el objeto –o más exactamente la presencia insoportable y angustiante del objeto- plus-de-gozar; recupera el plus-de-gozar: a^{-}, al precio de haber cedido en su deseo.

He aquí un sujeto librado a su modo de goce, feliz como lo es por esencia el sujeto, y esta posición constituye el punto de *impasse* donde no deja de chocar la histérica y en la que se complace el obsesivo.

Un sujeto es víctima de un desmoronamiento narcisista, se encuentra destituido de su posición imaginaria, se ve despreciado y se desprecia. No es sobre el objeto, sino sobre el sujeto mismo como objeto, que alcanza esta vez la desinvestidura libidinal. Dicho de otra manera, acá (-„), el brillo agalmático del falo, no se desliza bajo el sujeto. Lo que podemos escribir:

$ (sobre -„ barrado) *losange a*

En este efecto de deflación fálica, de caída imaginaria, el sujeto se hace desecho y se identifica al objeto (*a*).

A partir de este momento, tenemos –y es otra jugarreta -, un sujeto confrontado al goce de su posición de desecho, tal como Diógenes en su tonel: posición de goce solipsista en la que el sujeto encuentra esta vez su felicidad. Pera acá, es el sujeto que hace de sí mismo su propio plus-de-gozar: $a = \$$.

Es una posición que encuentra la histérica, más bien de manera accidental, mientras que el obsesivo no deja de complacerse con eso.

Pero esta posición constituye también un punto de pasaje en el recorrido del analizante –punto de pasaje, pero no, sin embargo, punto de fin del análisis -, cuando el sujeto adviene a separarse de la cadena significante y se reconoce como el objeto que ha sido en el deseo del Otro. Lacan subrayó al respecto, en su "Proposición del 9 de octubre"[17], la connotación depresiva que marca estos momentos cruciales.

Pero se conocen los efectos catastróficos de la confusión de esos momentos de separación con el fin mismo del análisis, que implica un paso más y tendría más bien que connotar el entusiasmo. De ahí el carácter un poco irónico del "más bien maníaco-depresivamente" que formulará más tarde Lacan en "L'Étourdit"[18].

En un y otro de estos casos que dan cuenta del campo de la neurosis, es el juego de la conjunción y de la disyunción del sujeto y el objeto, dicho de otro modo el *losange*, lo que se encuentra como causa, bajo modos diferentes. En la neurosis, cuando esta distancia, este juego, del sujeto y del objeto queda abolido o no se regula más por la mediación del fantasma, los afectos depresivos surgen en el esfuerzo del sujeto por instrumentar el goce por el plus-de-gozar –es esto en lo que consiste, precisamente, la "cobardía moral".

Sucede totalmente diferente en la psicosis, donde la regulación de la puesta a distancia del objeto (*a*) no funciona. En la melancolía, el sujeto cae bajo la sombra pesada del objeto, no sabe separarse de él y va hasta alcanzar definitivamente su estatuto de desecho en el pasaje al acto melancólico, haciendo estallar en pedazos el marco inoperante del fantasma. En el acceso maníaco, el sujeto no tiene más el lastre del objeto y encuentra sin su interposición la ley pura y mortal del significante. En los dos casos, el goce al cual se involucra es mortífero, porque, en la psicosis, el sujeto no sabe hacer del objeto plus-de-gozar.

El abordaje acá esbozado refleja un punto de vista sobre las depresiones, una perspectiva de ataque entre otras de la cuestión multiforme de las manifestaciones depresivas. Porque la clínica psicoanalítica, y es lo que tenemos derecho a esperar de ella, permite justamente hacer valer muchas otras cosas, con sus pertinencias respectivas. Es la razón por la cual no hay clínica psicoanalítica particular de las depresiones, sino la clínica psicoanalítica, así de simple.

Traducción: *María Inés Negri*

1- Freud S., "Duelo y melancolía", Obras Completas, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1989.
2- Lacan J., "Televisión", Radiofonía & Televisión, Barcelona, Editorial Anagrama, 1977, p. 107.
3- Cottet S., "Quelques idées directrices pour un congrès sur la dépression", La Lettre mensuelle n° 149, Paris, Pub. De l'ECF-ACF, mayo 1996.
4- Laurent É., "Vers un affect nouveau", La Lettre mensuelle n° 149, op.cit.
5- Lacan J., "Televisión", op.cit., p. 107/108.
6- Ibid., p.120.
7- Lacan J., Le Séminaire, Livre XVI, "D'un Autre á l'autre", 1968/69, inédito, clases del 13, 20 y 27 de noviembre de 1968.
8- Lacan J., Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, 1969/70, Paris, Seuil, 1991.
9- Ibid., p. 19.
10- Lacan J., "Radiofonía", Radiofonía & Televisión, op.cit.
11- Lacan J., "Televisión", op.cit., p. 48.
12- Freud S., El malestar en la cultura, Obras Completas, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1990.
13- Ibid.
14- Lacan J., "Note italienne", Ornicar? n° 25, Paris, 1982, p. 8.
15- Miller J.-A., El Banquete de los analistas, Buenos Aires, Paidós, 2000.
16- Soler C., "Dépression et psychose: le Grapp au CNIT", entretien publié dans La Lettre mensuelle n° 135, janvier 1995, p. 9.
17- Lacan J., "Proposition du 9 du octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École", Scilicet n° 1, Paris, Seuil, 1968, p. 26.
18- Lacan J., "L'Étourdit", Scilicet n° 4, Paris, Seuil, 1973, p. 44.

DOSSIER DEPRESIÓN

Hacia un afecto nuevo [1]

Por Éric Laurent

Podría decirse que este texto es una continuación de la reflexión iniciada por Eric Laurent en "Melancolía, depresión, dolor de existir", acerca de la conjunción entre la época contemporánea y la depresión. La oposición entre castración y depresión le permite ubicar la pertinencia de la definición del padre como otra cosa que el del Edipo: un padre originario, que recibe su formalización en la muerte del padre, como aquello que retorna en la experiencia de la falta. La muerte del padre es lo que lleva a realizar la experiencia del fin, experiencia muy presente desde el siglo XX, la cual es imaginarizada con el término depresión. La experiencia de un psicoanálisis es lo que conduce a darnos cuenta en un relámpago, que hay otro modo de goce que la tristeza.

¿Qué es lo que hace a nuestros ojos, la psiquiatría, esta disciplina eminente del sufrimiento humano, que procede actualmente, bajo esta forma que el libro "Las enfermedades depresivas"[2] viene a marcar?

Ni bien apareció, se transformó en el libro de referencia de una corriente de la psiquiatría contemporánea. Para comprender la razón de esto, digamos que es el resultado de lo que en otro lugar llamé la combinación del principio de Pichot y del principio de Pull. El principio de Pichot, ha sido enunciado bajo la siguiente forma: en la clínica, dar prioridad a los trastornos del humor frente a cualquier otro fenómeno, frente, en particular, a la alucinación.

El principio de Pull viene del enunciado que se dio para caracterizar el cambio decisivo entre el DSM III R y el DSM IV: o sea el levantamiento de la condición del periodo de tiempo en el episodio depresivo para calificar una entidad clínica. A partir de este momento, no hay más ningún principio de detenimiento que pueda impedir rehacer toda la clínica a partir del episodio depresivo. Esta reflexión anunciaba el libro que ahora acaba de salir.

En un artículo publicado en *Ornicar?*, hace ya un tiempo[3], constataba que este movimiento exterior al psicoanálisis, encontraba en él una anticipación. El afecto depresivo se concibe después de Freud, a partir del rechazo de la perspectiva freudiana que liga la falta a la culpabilidad hacia el padre. Llegué a hablar de comité castración[4], para designar las invenciones de cada uno de los miembros del Comité secreto instituido por Freud, de angustias calificadas cada una de más fundamentales que la angustia de castración. Más exactamente, había escrito este artículo poniendo en serie estas invenciones como una evitación del alcance de la castración freudiana y es Jacques-Alain Miller quien encontró el título. Haría falta según el mismo principio componer un comité depresión. Se podría así poner en serie un cierto número de posiciones, la de E. Jacobson, de M. Klein y la de otras damas. El hecho que sean mujeres no me parece para nada extraño a la cuestión.

El artículo de *Ornicar?* considera la dificultad del movimiento psicoanalítico en articular la oposición en Freud entre, por una parte el acento puesto en "Duelo y Melancolía" en la pérdida del objeto y, por otra parte en "El yo y el ello" sobre la identificación al padre muerto. ¿Cómo enlazar los dos, la pérdida como experiencia, por un lado, la identificación al padre muerto, por el otro?

Freud partió desde 1895, desde los Manuscritos, y en las cartas a Fliess, de la definición de melancolía como hemorragia, como pérdida de la libido como tal. Luego asignó como causa de esta hemorragia a la pérdida del padre fundada en un asesinato y la culpabilidad sin remedio que lo acompañaba. Es de este movimiento que se produjo la dificultad de los post-freudianos en entender lo que Freud ponía bajo el término padre.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

A partir de 1915 y de *Totem y Tabú*, Freud pasa a una definición del padre que no es más el padre del Edipo, sino un padre originario, en una vía que culmina en "El yo y el ello", y su capítulo séptimo sobre la primera de las identificaciones como incorporación del padre.

En *Malestar en la cultura*, es el Otro, que se revela no ser sino el pasaje del sistema de parentesco a las sociedades complejas: "En el niño esto no puede jamás ser algo diferente, pero incluso en muchos adultos el cambio se limita a que la comunidad más vasta de los hombres viene al lugar y sitio del padre o de los dos padres"[5]. Un poco más adelante, Freud precisa: "Si la civilización es el recorrido del desarrollo necesario que lleva de la familia a la humanidad…Lo que comenzó con el padre se consuma en la masa"[6].

¿Qué es lo real en juego en la muerte del padre en Freud? Es el don, la experiencia del fin. Es la experiencia de la necesidad que abandona el sujeto. No es más la pérdida de un objeto del mundo, sino el descubrimiento que el mundo mismo se pierde. Es esto lo que hace probablemente que las damas, Melanie Klein, Édith Jacobson y otras, hayan preferido centrar la experiencia de la pérdida como pérdida de la cosa y no como pérdida del padre. Para entender la experiencia femenina, si seguimos a Lacan, no se trata simplemente de recordar que las damas nos hablan mejor que los hombres de la pérdida de amor, sino que la experiencia de la cosa como tal, no es sin lazo con el Superyo, femenino[7].

La depresión formulada así, como experiencia del fin es un afecto referido como tal en el siglo veinte. El filósofo que primero se dio cuenta, que lo globalizó, fue Heidegger. En su curso de 1928-29, nota que, después del fin de la primera guerra mundial, todos los filósofos reflexionaban sobre la experiencia del fin. Es a partir de la experiencia del límite del mundo, efectuada por el discurso de la ciencia, que él trata los afectos de angustia y de aburrimiento. Agreguemos la desconfianza hacia la razón que surgió luego de la segunda guerra mundial y la existencia de la Shoa, y mediremos la experiencia de la pérdida sufrida en este siglo.

Sin embargo, ningún oscurantismo es la apuesta del psicoanálisis. Estamos por la ciencia y su efecto de vaciamiento de la tradición, a condición de corregir la falsa concepción de la causalidad que ella puede engendrar. Podemos formularla así: vivirse a sí mismo como una máquina. Es lo que Lacan tomaba del término de falsa universalidad de la regla. Nada conviene mejor a esta falsa concepción de la causalidad, revelada en la reducción de la razón llevada a un mandato, luego a la regla, que el binario manía-depresión como afecto. El sujeto se incluye en el mandato estando en sintonía con la regla o bien él es depresivo, no está más a la altura de la regla, cae.

Es un uso crítico de la filosofía de las ciencias contra esta falsa universalidad de la regla. J.-A. Miller, en su curso "*Donc*", había dado todo su lugar a la concepción de este destacable filósofo que es Saül Kripke, que supo a partir de Wittgenstein, crear una actitud escéptica frente a la falsa universalidad de la regla. Él recuerda a los oídos contemporáneos que es siempre posible hacer obstáculo a esta falsa universalidad, para preguntar: ¿qué sabe usted lo que dice esta regla?

La experiencia de un psicoanálisis no debe conducirnos a vivirnos como máquinas, sino a darnos cuenta en un relámpago, que hay otro modo de goce que la tristeza. Es la apuesta de definir, en efecto, el pase como un relámpago. Cuando Lacan utiliza esta metáfora del relámpago, en lo que concierne a la experiencia del pase, es en la perspectiva del comentario de Heidegger del fragmento de Heráclito quien dice: "El relámpago gobierna el mundo"[8]. En un primer sentido, el relámpago en tanto es uno, Zeus, gobierna la multiplicidad de los significantes. Es el amo de la multiplicidad y a este efecto, Heidegger, cita el recuerdo de una visita al templo de Egine. Mientras que él lo admira, un relámpago atraviesa el cielo, un solo relámpago, y él pronuncia Zeus. Desarrolla esto explicando que la relación de los griegos a su dios no era la fe, relación muy específicamente cristiana o judeo-cristiana, sino más bien la admisión de la pura presencia que lo indica.

Otro aspecto de este aforismo, es que él nos dice que se trata de vivir el mundo como si se viera el Uno gobernar el mundo. Habitar el mundo, como lo habita el Uno, no es habitarlo como amo, es más bien habitarlo como se habita un dolor. "La libertad se parece a la de un hombre que supera el dolor en el sentido en que en lugar de deshacerse de él y

de olvidarlo, lo habita"[9]. Habitar el mundo, vivir, es poder vivir con la experiencia de la pérdida, habitar un mundo tal que pueda incluir este dolor. No deshacerse de él y olvidarlo sino verdaderamente habitar el lenguaje.

Decir que la experiencia del psicoanálisis culmina en un relámpago, es poner en juego toda la concepción de la causalidad, la relación del significante y de la causalidad. Es proponernos, no solamente un significante nuevo, sino una relación nueva al significante, en tanto él introduce un nuevo afecto. A veces nos contentamos en decir que el fin del psicoanálisis incluye algo de duelo y es una facilidad. Encuentro muy bella en la conferencia que dio en París, Bernardino Horne, el primer AE de l'EEP[10], la observación que él hacía sobre este punto. Él observaba que si el fin del análisis kleiniano es vivido como un duelo, es que ella imagina la pérdida. El pase, en la perspectiva de Lacan, es más una ganancia de saber con el afecto de entusiasmo que esto produce, y Lacan no retrocede en hablar de un afecto nuevo. Es el saber alegre (*gai savoir*) que propone el psicoanálisis. Es el afecto de lo que puede percibirse en el relámpago. Es en efecto percibir de una lado la multiplicidad, la regla que pone cada significante en su lugar y también por otro lado, la cosa que está entre cada significante.

Que el mundo adviene como mundo y que la cosa adviene como cosa.

Este es el relámpago. Se trata de sostenerse en eso, es a partir de allí que el sujeto puede tener otra relación a la causalidad. Darse cuenta del paño, la materia de la que está hecho, es lo que puede permitir al sujeto inventar una nueva aplicación de la regla de goce de la que procede. Esta relación de la multiplicidad y del Uno no desemboca en un universo de reglas, en un lenguaje al que cada uno quedaría fijado. No hay lenguaje último para describir la experiencia, última palabra, porque la verdadera lengua es *lalengua*. No es tampoco la escritura de la lengua que la fijaría. La escritura en su verdadera función revela el Uno de *Lalengua*, es por esto que Lacan no se pone de rodillas ante la escritura, culto derridiano. Puede incluso ir en sentido contrario y subrayar que lo más importante en la crítica literaria de nuestro tiempo, es que ella permite releer a Rabelais, es decir aquel que inyecta palabras en la escritura. Reencontrar el estatuto de la palabra en la época de la escritura, es también luchar contra la falsa universalidad de la regla que puede engendrar la formalización por la escritura. Es así que el realismo del goce viene a tener en cuenta el nominalismo del bien decir.

Traducción: *María Inés Negri*

1- Este texto es una versión abreviada de la conferencia pronunciada el 10 de febrero de 1996 en el marco de la tarde de preparación de las jornadas. Publicado en La Lettre mensuelle n° 149. El texto completo fue publicado en Letterina.
2- Poirier M-F, Olié J.P., Loo H., Les maladies dépressives, Flammarion, Paris, 1995.
3- Laurent E., "Mélancolie, dépression, douleur d'exister", Ornicar? n° 47, 1988, Paris.
4- Laurent E., "Le Comité Castration", Ornicar? n° 16, 1978.
5- Freud S., "Malaise dans la Civilisation", Îuvres complètes, Vol. XVIII, 1926-1930, Presses Universitaires de France, 1994, p. 312.
6- Freud S., op.cit., p. 320.
7- Serge Cottet, en un texto presentado el mismo día, había situado la importancia de la coma.
8- Se podrá leer la referencia en la conferencia pronunciada por Jacques Lacan el 2 de noviembre de 1973 en el Congreso de la Grande-Motte, Lettres de l'Ecole Freudienne de Paris n° 15. Acaba de ser traducido en español en Uno por Uno n° 43, bajo el título elegido por Jacques-Alain Miller de "Autocomentarios". Jacques Lacan comentá allí el prefacio a los Escritos en alemán que acababa de redactar.
9- Heidegger M., "La fin de la philosophie y le tournant", Questions IV, Gallimard, 1976, p. 144.
10- Conferencia dada en la sede de la ECF, el 6 de febrero de 1996.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

DOSSIER DEPRESIÓN

Adolescentes, depresión y modernidad

Por Piedad Spurrier

En este trabajo se trata de explicar las manifestaciones sintomáticas depresivas de los púberes, en función tanto de factores estructurales como de aspectos vinculados a características de la sociedad actual.

"Estar deprimido", "estar bajoneado", son los términos más comunes que nos toca escuchar cuando recibimos a adolescentes que muestran su tensión deseante aplanada; un malestar muchas veces poco localizado producido por un desfallecimiento del sujeto del inconsciente, que hace que éste se ubique bajo el peso de un goce que lo inscribe en un fuera del tiempo y lo enfrenta con el vacío que es él mismo. Esta inercia hace que, en ocasiones, estos estados puedan pasar un tanto desapercibidos o enmascarados bajo quejas somáticas, dificultades escolares, inestabilidad, enojo, repliegue sobre sí. En otras, puede aparecer bajo la forma de un lamento sobre un estado de abatimiento, de un vacío de sentido de la existencia o un dolor inamovible que, mostrando lo que es imposible de soportar, no se sitúa en las coordenadas significantes del encuentro por el que el sujeto ha sufrido tal conmoción.

Desde luego, ya que la pubertad es una época en la que se reactualizan las posibilidades de efectuar un número importante de elecciones y una rectificación retroactiva de lo que en el tiempo lógico de la infancia se construyó, resulta inminentemente traumática. Ese proceso de verificaciones y opciones pone al púber ante la posibilidad de volver a elegir en todos los aspectos y le hace pensar que "todo es posible"; pero se choca con que el acto de la elección hace imposible esa posibilidad. Entonces, la castración con su concomitante de angustia, se pone al día.

El Psicoanálisis va a plantear que, del lado de lo posible, se ubican un buen número de respuestas que los púberes inventan para responder a lo inevitablemente perdido, el objeto a. La elección del objeto amoroso, cuyos indicios vienen desde la infancia, se hace inminente. También la elección de una posición sexuada más allá de los atributos biológicos define el lugar sexual y la forma de responder al Otro, no solo en dicho plano sino también en lo social y su incidencia sobre la estructura misma del sujeto.

Del lado de lo imposible o de lo innombrable, se trata de lo real entendido como la no relación sexual. Para los adolescentes, la inminencia del encuentro con una sexualidad distinta a la de la infancia marca una urgencia que va impregnada de la ausencia de un saber instituido entre un hombre y una mujer, a pesar de todas las revistas, talk shows, y la cibernética que intentan dar una respuesta.

Ante la insuficiencia de los saberes de la infancia, se produce una contusión en las certezas que hasta este momento reglaban la existencia del joven y su modo de responder a los nuevos enigmas que le presenta el Otro. En suma, si la respuesta a los enigmas del deseo del Otro habían sido anteriormente a la pubertad del orden identificatorio, la circunstancia del púber es distinta: el Otro se muestra insuficiente, el Otro está castrado, a su vez él ya no sabe quien es. Es de esperar que bajo estas circunstancias se produzcan modificaciones fantasmáticas, aunque en el fondo se conserve su estructura.

La experiencia nueva con la sexualidad recapitula todas las antiguas pulsiones pero sobre un objeto nuevo que ya no son los padres o familia. Este encuentro que es siempre sorpresivo, pone en juego todas las referencias previas incluyendo las prohibiciones. Se trata de una encrucijada tan inesperada que en gran medida deja al joven sujeto con escasos recursos, entre estos, los de la palabra. Este encuentro que lo desborda y que sobrepasa su capacidad habitual de elaboración, modifica lo cotidiano de su vida en la que se sentía amparado. Y no solamente por la declinación paterna sino que, por efectos de la conmoción traumática, el adolescente es un extraño para si mismo y esa diferencia tan grande dentro de sí es difícil manejarla y peor respetarla, porque no puede hacerla coincidir con ningún saber previo. Se abre el abismo del sin sentido donde anidan la depresión y los fantasmas de muerte.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Para el Psicoanálisis cada sujeto tendrá que inventar sus respuestas frente a lo real del sexo y además aceptar que, después de todo, estas son siempre un poco fallidas. No hay una "para todos" homogenizante, tampoco existe "una para siempre"; esto es, que existe siempre la contingencia y la reinvención.

Adolescentes y depresión: Respuestas de la sociedad posmoderna

El sufrimiento, enmascarado o no, que se desprende del traumatismo y que para algunos púberes suscita este encuentro con lo inevitablemente perdido, responde a una lógica que escapa a la colectivización, a la homogenización. Sin embargo, no es esto lo que plantea ese amo moderno y sin rostro. La TV, la tecnología, que a grandes voces e infiltrando todos los resquicios de la intimidad, ordena. La dictadura de una globalización miope, cuya única mira es la superproducción de objetos de mercado que inducen a un falso sueño de bienestar, dispone de un "modo de ser" y de producir "tipo" en donde las particularidades de cada uno y las de su grupo étnico o social desaparecen.

Se trata de la producción de sujetos idénticos y transparentes cuyas elecciones están predeterminadas para evitar las sorpresas, los misterios, las angustias y las fallas. En suma, vender la idea que todo lo que el sujeto desea lo puede lograr… con un "clic", verdadera trampa donde el sujeto pasa a ser un objeto mas de la cadena de consumo, sin identidad, sin deseo.

A falta de una cierta identidad, que produce el deseo en el sujeto en tanto marca de una subjetividad, éste se convierte en un reflejo de los objetos siempre intercambiables y perecibles. Para esto, también la sociedad posmoderna fabrica una respuesta: la creación de todo tipo de tratamientos físicos y psicológicos que le devuelvan al sujeto, o que le construyan al púber, un sentimiento de poder, fortaleza y dominio sin fisuras: cirugías, entrenamientos físicos sin límites (iron-man), terapias de auto-afirmación, alimentos y bebidas energizantes. Por esto, es más común encontrarse hoy con jóvenes que no se sitúan frente a las dificultades a través de un conflicto intrapsíquico, que es lo propio de la neurosis, sino con un sentimiento de incapacidad o insuficiencia frente a estas exigencias que los sobrepasan. A ellos, que se encuentran contusionados en su fantasma ante la emergencia de lo real del sexo, las "grandes voces" de la posmodernidad le exigen ser un "Iron man". De todas formas, bajo una nueva cara, reaparece el conflicto con el ideal: entre lo que él es y lo que debe alcanzar, que reintroduce el tema de la angustia, la culpa y la depresión. Así, cuando el yo se siente frustrado en sus posibilidades de satisfacer a sus ideales, o ya no es posible sostenerse en ellos, es común que la tristeza sea el humor que refleja dicha diferencia. Entonces, no es que no existan ideales en la modernidad, sino que estos son anónimos, ya que las estructuras familiares hoy, conmovidas por las tensiones y cambios producidos de alguna manera por el capitalismo avanzado, trajo como consecuencia que los ideales comunitarios se transformen en un individualismo que facilita todo tipo de recomposiciones familiares, con una pérdida de las formas conocidas de la autoridad paterna.

Nuevas versiones de conflictos y síntomas aparecen, quien sabe si magnificados desde la dimensión del espectáculo de una pantalla televisiva que simula escucharlo y darle cabida… ¡Durante media hora y si tiene "rating"! Aunque no debemos de olvidar que, ya desde Freud, el padre siempre falló y que la relación con la madre se presentó teñida de una cierta dosis de angustia; y por ende, el síntoma es un modo de tratamiento de esas fallas. Por esto tampoco debemos pensar que cualquier pasado fue mejor.

Pero nuevamente la sociedad posmoderna tiene otra respuesta para aquellos que fracasan en el intento de responder a su ideología globalizante, la depresión, antes síndrome, es hoy enfermedad y para muchos significa que solo se cura con antidepresivos. Así, en un artículo del New York Times del 1 de noviembre del 2005, un médico, Keith Ablow, escribe: "Por no oponernos en forma suficientemente vigorosa al peligroso mito de que las medicaciones psicoactivas son la respuesta completa a la depresión y a la ansiedad, hemos permitido que la idea de que no necesitamos darle atención a nuestras emociones, como evidencia de las crisis de la vida y establecer sentidos reales y cruciales, y que no debemos escuchar nuestras voces más íntimas sino que debemos **escuchar al Prozac**".

Las respuestas del analista a la cuestión de la depresión

Sabemos que, desde el Psicoanálisis, la depresión es singular y que como entidad nosográfica no existe. Por ende, encuentra inaceptable unificar las manifestaciones depresivas bajo el término reductor de depresión. Freud en la "Introducción al Psicoanálisis", en el capítulo 17, establece una relación entre los síntomas particulares y su sentido histórico. Para Lacan, los tipos clínicos no pueden prescindir de la estructura, ya que los síntomas cambian y son históricos en sus manifestaciones debido a que están en función de la lengua y del discurso del tiempo y son trans-históricos en su estructura.

La clínica Psicoanalítica da cuenta, en términos de estructura, de las distintas formas de depresión que encuentra: inhibición, angustia, duelo, pasaje al acto, rechazo al inconsciente, etc. La experiencia analítica interroga cómo el sujeto hace uso del goce a través de los efectos depresivos que sufre.

Sin embargo, los padecimientos humanos han atravesado las paredes de los gabinetes de los analistas. Las tragedias y las catástrofes de la humanidad son expuestas instantáneamente de forma masiva por todo tipo de medios de comunicación, produciendo estados de pánico que no logran ser metabolizados a través de los lazos sociales, porque estos se encuentran devaluados o no hay tiempo para construirlos o mantenerlos. Se rebela así la figura de lo efímero, frente a los cuales, según Freud (1915), se destacan dos actitudes: rebelarse o producir un estado de dolor que conduce a la desvalorización y a la desinvestidura previa. El estado de duelo anticipado se produce cuando los sujetos toman conciencia sobre la fugacidad de los objetos que constituyen su mundo. A la angustia del futuro se articula la depresión que se refiere al pasado. Ante esto, en el sujeto surge un sentimiento de impotencia que contradice al deseo y que en la melancolía llega al punto de petrificarlo.

En el caso de los adolescentes, cuyo duelo con los patrones de la infancia los confronta a lo efímero que fueron sus certezas, a su vez se encuentran invadidos de nuevas tragedias y catástrofes que impiden vislumbrar un futuro promisorio. ¿Podrá el analista esperar sentado en su consulta a que estos jóvenes crean en su saber supuesto donde todo ya parece expuesto?. El analista de hoy es convocado a trabajar con jóvenes cuyos síntomas ya no permanecen en la intimidad de los consultorios sino que se constituyen como "problemas sociales". Ahora tiene la oportunidad de tomar una posición en ese debate que le permite una autoridad renovada. De esta forma, el Psicoanálisis estará a la altura de esta época y también podrá velar por aquellos que se interesan en esta experiencia, para convertir el malestar de la cultura en una oportunidad para suscitar y convocar a interlocutores válidos que, sacudiéndose de un pesimismo estéril, hagan recuperar la palabra en su poder de evocación y creación.

Bibliografía

• Ablow Keith.- Speaking in the third person, Removed from Reality, cases. The New York Times, November 1, 2005.
• Briole Guy.- La depresión, un sufrimiento más allá de las palabras. El Caldero de la Escuela, Publicación mensual de la Escuela de Orientación Lacaniana, Nº 46 Pág. 17. Buenos Aires, Argentina.
• Cottet Serge.- Art. Pubertad catástrofe. Logogrifo, Revista del IADA Nº 1. Infancia, Adolescencia y Discurso Analítico. Comisión del Campo Freudiano. Caracas, Venezuela. Agosto 1991.
• Do Rego Barros Romildo.- Tríptico sobre la depresión. Virtualia, Revista Digital de la Escuela de Orientación Lacaniana. Febrero / Marzo 2004.
• Freud Sigmund.- Introducción al Psicoanálisis, Art. "sobre el sentido de los síntomas" Cap. 17 OC. Traducción Luís López-Ballesteros. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, España, 1973.
• Lacan, Jacques.- La Familia. Editorial Argonauta. "Televisión". Pág. 39. Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.
• Laurent Eric.- Entrevista "La nueva mirada social de Lacan". Publicación virtual Emerolica, 2005.
• Romay Angeles.- Art. Gide, un adolescente que no es igual que los otros. Despertares, Clínica con adolescentes, Ediciones del Pilar. Buenos Aires, Argentina, 2003.
• Sinatra Ernesto.- La toxicomanía generalizada y el empuje al olvido, Revista virtual Antroposit, 2005.

DOSSIER DEPRESIÓN

"Depresión" y rectificación subjetiva: efectos terapéuticos, ¿rápidos o breves? [1]

Por Enric Berenguer

El autor plantea que la rectificación subjetiva en relación a la naturaleza de la queja de algunos pacientes que se nombran como "depresivos" (a excepción de los melancólicos) tiene un buen pronóstico de lo que dará el orden de razones.

Se trata para el autor de hacer responsable al sujeto del goce, que lo implica en este tipo de padecimiento. Esto, para el autor, quiere decir que en un primer momento el sujeto "depresivo" pueda ubicar la culpa que le incumbe, sin embargo, no se trata por parte del analista de culpabilizarlo. Para ilustrar esta exposición, desarrolla dos viñetas clínicas, en las que es posible circunscribir la queja como así también de qué manera por las intervenciones del analista fue posible formalizar el síntoma.

Mi intención es explorar el partido que podemos sacar de la noción de rectificación subjetiva para explicar los efectos terapéuticos rápidos que, en ocasiones, pueden producirse en el encuentro con un analista, también en sujetos que no han pedido un análisis y que posiblemente no lleguen a pedirlo nunca. De entre estos casos, los síntomas "depresivos" son particularmente susceptibles de generar este tipo de situación. De hecho, la depresión, en términos psicoanalíticos, es una queja, no necesariamente un síntoma, en todo caso el síntoma quedaría como algo a construir uno por uno por la labor misma de la cura. Por nuestra parte, podemos relacionar dicha queja con una cierta posición subjetiva, posición del sujeto respecto a su deseo y su goce, así como respecto al saber inconsciente. Dejamos de lado aquí los casos en que la supuesta depresión encubre en realidad un verdadera melancolía, en cuyo caso el problema es muy distinto.

Con cierta frecuencia alguien se dirige a nosotros haciéndose portador de esta clase de queja, acompañada de toda una serie de signos que configuran un cuadro, el cual ha pasado a formar parte del sentido común "psy" de la época. Los efectos terapéuticos que entonces pueden producirse tras el encuentro con un psicoanalista se sitúan en el terreno de lo que es un trabajo preliminar, que puede proporcionar las coordenadas para la prosecución de un trabajo analizante. Pero a veces esto no es así, y el efecto terapéutico puede más bien autorizar al paciente a decidirse por un "ya tengo bastante".

Ahora bien, es llamativo que en no pocos casos que se presentan como de depresión, el efecto terapéutico del psicoanálisis sea particularmente rápido, en lo que se refiere a esta forma de malestar específico, con independencia de lo que luego llegue a producirse. Esto puede suceder incluso con pacientes que han sido objeto de tratamientos farmacológicos durante años y que han asumido a veces sin protestar el diagnóstico de "depresión crónica".

¿Qué explica en estos casos el efecto del dispositivo analítico que algunos pacientes llegan a describir como "fulminante"? Creo que la naturaleza de esta forma específica de queja y las características del psicoanálisis en su orientación lacaniana pueden llegar a combinarse de un modo muy eficaz. En particular, lo que llamamos "rectificación subjetiva" tiene en relación al paciente deprimido un papel crucial que trataremos de especificar.

Podemos intentar dar una definición sumaria de lo que se trata en esta operación, diciendo que en determinados momentos, ya sea en el encuentro con el psicoanalista, ya sea al principio o durante el desarrollo de la cura, situamos al sujeto frente a su deseo y su goce, permitiéndole ver que allí donde él se queja de un destino injusto, lo que hay son las consecuencias de sus propias elecciones. Una vez localizada cierta modalidad de goce e indicadas las vías por

las que sus consecuencias se imponen para el sujeto, le queda la posibilidad de hacerse responsable de él. Se abre así como opción el relanzamiento del deseo y la renuncia a algo del goce cuyo precio mortificante ha podido vislumbrar gracias a la intervención del analista.

Si esto en algunos casos puede ser particularmente eficaz, es porque el "deprimido crónico" se presenta ya en una posición extrema. Ha retrocedido en lo referente a su deseo hasta el límite de no reconocerlo en absoluto: podríamos decir que el sujeto "se ha olvidado" a sí mismo, por parafrasear una expresión de Lacan referida a Leonardo en la última página del Seminario IV. Pero en este paso de dejar caer su deseo se ha quedado sin el último muro que lo separaba de un goce, muchas veces mortífero, frente al cual permanece ahora en una posición de profundo estancamiento. Esta renuncia tan completa deja al sujeto particularmente alejado de los recursos significantes que deberían permitirle una verdadera subjetivación. No se trata de que no sea capaz de hablar de lo que le sucede, pero muchas veces sus palabras son el soporte vacío de una queja sin fin repetida, en la que no hay en verdad la menor elaboración posible.

Este horizonte de palabra vacía de la queja, paradójicamente, es un terreno sobre el cual la intervención del analista, si encuentra como apoyo un significante del sujeto que puede aludir certeramente, aunque no menos de lado, al goce fantasmático que está en juego –sin pretender interpretarlo y con todos los límites que supone el marco en el que dicha operación se inscribe –, puede tener efectos importantes. Por otra parte, detalle delicado, dependerá en lo fundamental de la enunciación que ese señalamiento no dé consistencia a una figura cruel y obscena del superyó, que siempre está cerca. Situar la implicación de goce supone situar la culpa, por supuesto, pero esto es algo muy distinto que culpabilizar.

Dos casos, de curso desigual, pero que parten de una presentación similar, certificada por la psiquiatría: "depresión crónica".

El primero, el de un hombre que se queja amargamente por el abandono del que fue objeto por parte de su mujer, que se separó de él hace medio año. Precisamente, entre los motivos aducidos por su mujer para separarse se encuentran los constantes accesos de depresión a lo largo de quince años de matrimonio. Según él, en la vida siempre le fue igual, nunca fue verdaderamente amado, ni siquiera por sus padres, que habrían favorecido a un hermano menor que llegó casi a desplazarlo en su lugar de primogénito. El sujeto parece estar enrocado desde la adolescencia en la posición de un reproche sin límites contra todos sus partenaires significativos, como un alma bella que nunca hizo nada para merecer las desventuras de las que es víctima.

Sería largo dar cuenta de las entrevistas a lo largo de las cuales se produce lo que el propio paciente llamará luego un "efecto fulminante". Dado el objetivo delimitado de esta exposición, podemos limitarnos a indicar la intervención del analista a la que el propio paciente atribuyó el mencionado efecto.

A lo largo de las entrevistas, este hombre había mencionado en diversas ocasiones escenas en las que él parecía constituirse, en su dolor y en su fracaso total, como un reproche viviente frente a distintos partenaires: sus padres, su exmujer, su hija, una mujer que se ha acercado a él con intenciones manifiestamente amorosas. En un momento dado, comenta que le ha dicho a ésta última que está pensando en suicidarse mediante el método de ahorcarse. Luego menciona el dolor y el estupor de esta mujer frente a su brutal confesión.

La intervención del analista consiste en hacerle ver que este hacer daño al otro exponiendo impúdicamente su desgracia no es un dato accesorio, sino que hay algún tipo de satisfacción implicado, satisfacción que sin duda tiene algo de cruel.

El paciente enmudece y protesta débilmente antes de marcharse. En la siguiente cita, testimonia de la rabia que había sentido ante la intervención del analista, pero dice que al poco rato su rabia había dado paso a un alivio enorme, al mismo tiempo que se hacia en él la luz sobre una implicación hasta ahora desconocida en los males que lo aquejaban.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

El efecto terapéutico es muy importante y abre un nuevo periodo en la vida de este hombre. Por otra parte, al cabo de poco tiempo, justificándose en la desaparición espectacular de los malestares de los que se quejaba, y tras emprender toda una serie de iniciativas en las que se concreta el abandono de su posición de completa inercia, este hombre decide interrumpir la cura. El retorno del paciente a la consulta del analista, al cabo de un año y medio, testimonia de que un no querer saber más al respecto puede dejar el efecto terapéutico rápido en efecto breve, además de rápido. Por otra parte, este segundo recorrido no ha demostrado poder conmover lo esencial de la posición del sujeto. Se diría que ahora se ha probado a sí mismo que se puede vivir de dos maneras: en la queja más radical o en la responsabilidad. Pero no se puede aventurar todavía que haya optado por lo segundo. Manifiestamente, hay un goce al que todavía no está dispuesto a renunciar.

Luego, el caso de una mujer. Durante años ha pasado largas temporadas medicada con antidepresivos y se presenta igualmente como una "depresión crónica". Había llegado asumir eso como su destino, ligado a las oscilaciones episódicas de su "serotonina", pero se acerca al analista que hace tiempo había atendido con éxito a su hija de diez años. Lo que queda de aquella transferencia mediada por la hija la trae ahora a ella para intentar algo en lo que no tiene mucha fe, no por las posibilidades del análisis, que reconoce, sino porque se considera un caso de perdido entrada.

En este caso, como en el anterior, existe una intervención del analista que para el sujeto supone un vuelco. Se trata aquí de la confesión de una fantasía diurna que había acompañado desde tiempos remotos a esta mujer. Fantaseaba una y otra vez que su abuela materna, víctima "maltratada y despreciada" por parte de la madre de la paciente, se arrojaba por el hueco de la escalera, dándose muerte. Resumiendo mucho, podemos decir que la intervención del analista apunta a situar en esta ensoñación el índice de un regodearse en la identificación con la víctima, y contrapone a esta identificación el reconocimiento de la responsabilidad subjetiva de esta última. Desde entonces, esta mujer, que testimonia de una desaparición completa de los síntomas de su depresión, y que habla de toda una serie de cambios importantes en su vida, se refiere a la intervención del analista como algo fundamental. En este caso, a diferencia del anterior, el sujeto sigue sosteniendo una demanda de elucidación, aunque no podemos hablar propiamente de entrada en análisis, pues la introducción al inconsciente, por así decir, es limitada.

Sea como sea, el cambio de posición del sujeto en esta mujer es verdaderamente radical. Podemos decir que ya no es la de ceder en lo concerniente a su deseo. Y las consecuencias se pueden situar claramente a todos los niveles: cambio de posición respecto del saber, del amor... Es capaz de retomar unos estudios que había tenido que dejar por el sufrimiento que le suponían. Ahora constata que hasta se divierte aprendiendo. Por otra parte, rectifica una relación amorosa que tenía muchos ingredientes para resultar estragante para ella. Consigue una fórmula que le permite disfrutar de los mejores aspectos de un partenaire a quien respeta y admira, sabiendo, al mismo tiempo, hacerse respetar. En suma, ha pasado de una posición desgraciada a la alegría de vivir.

Considero que en ambos casos nos encontramos con los efectos de cierto tipo de rectificación subjetiva, frágil en el primer caso, sólida en el segundo. Pero en los dos, lo eficaz del dispositivo se centra en la localización de un goce en el que la implicación del sujeto permite pensar la posibilidad de una elección, no en términos de destino (salvo en el sentido de *un* destino de la pulsión). Así la responsabilidad del sujeto es convocada a partir de una base lo más real posible, esto es, implicando lo real de su goce, con la paradójica necesidad en que se encuentra el sujeto de asumirlo plenamente en cuanto tal y la posibilidad de algún tipo de elección a este respecto.

Por excelencia, el sujeto "deprimido crónico" es uno que no reconoce la responsabilidad por su deseo y por su goce. Aquello que en su día deseó, apenas puede ser hoy reconocido, de modo que el lazo de su queja con su propia posición se ha borrado de un modo singularmente eficaz. Recordárselo, por parte del analista, puede tener efectos radicales, entre otros, terapéuticos. Lo que luego el sujeto quiera hacer con esto es también en gran parte su propia responsabilidad.

1- Texto presentado en el marco del Segundo Encuentro PIPOL.

Bibliografía

• Alexandre Stevens, "La belle âme a l'entrée de la cure", Les feuillets du Courtil, nº 12, junio 1996.
• Jacques Lacan, "De Hans-le-fétiche à Léonard-en-mirroir", Le Séminaire, IV, La relation d'objet, Paris, Seuil, pág. 435.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

DOSSIER DEPRESIÓN

El espectro de la muerte sobre el sujeto

Por Amanda Goya (ELP)

La autora trabaja desde Freud y Lacan el duelo patológico en contrapunto con el duelo normal. Dentro del duelo patológico desarrolla exhaustivamente los desarreglos del goce en la melancolía y en la manía, como así también de que modo incide el superyó en las mismas.

Un *yo* ensombrecido por el objeto es la fórmula propuesta por Freud para designar aquello de lo que el sujeto se desembaraza mediante el trabajo del duelo, duelo de esa sombra que aflige al *yo* y a partir del cual el sujeto podrá restaurar el vínculo con el objeto causa del deseo y reinvestir nuevamente otro objeto con las insignias del precedente. Este proceso, propio del duelo normal, se demuestra inaccesible en la melancolía, situada desde 1914 por Freud entre los márgenes de la psicosis.

Freud nos presenta la melancolía como una vía regia para concebir la constitución misma del *yo* humano. En ella se observa cómo una parte del *yo* se sitúa frente a la otra valorándola como si fuera un objeto. Dicha parte no es sino la conciencia moral que —al decir de Freud— puede enfermar por sí sola. Las autoacusaciones que el sujeto se infringe con ferocidad son en verdad reproches hacia el objeto perdido que ha sido reintegrado en el *yo*.

Ahora bien, la manera freudiana de situar la particularidad de la disociación melancólica se distingue por la regresión de la libido en el *yo* —esencial a las afecciones narcisistas—, un *yo* que se identifica al objeto abandonado. De allí procede el fenómeno primario de la psicosis, a saber: el desastre libidinal que resulta de la no reversibilidad de la libido entre la imagen y el cuerpo propio, característico de la libido objetal, es decir de los estados amorosos del neurótico.

La tesis lacaniana de la melancolía también se afirma en el campo de las psicosis. La categoría de *rechazo del inconsciente* como consecuencia de la forclusión, es el punto pivote para abordar la estructura melancólica. La ausencia de la *Bejahung* de la castración impide no sólo la inscripción del falo en el inconsciente como significante de la vida, sino también la extracción del objeto *a* del lugar del Otro. La estructura así conformada dejará vacante el sitio del *Ideal del yo* como aspiración del *yo ideal*, de forma que éste no podrá regularse por la ley del gustar —como sucede en la neurosis—.

En *Psicología de las masas y análisis del yo* Freud confiesa que los únicos casos de sujetos melancólicos que el psicoanálisis ha podido descifrar son aquellos en los que el objeto queda abandonado por haberse demostrado "indigno de amor", objeto que el melancólico reconstituye en el *yo* mediante la identificación y al cual le dirige los autorreproches.

Así pues, diremos que el melancólico abandona a un objeto que no puede perder, debido a la no extracción del objeto *a*. En su defecto, instaura un *yo ideal* degradado al registro de lo inmundo. La regresión tópica al estadio del espejo adquiere aquí una forma peculiar. A diferencia del paranoico, que erige un doble especular persecutorio, el sujeto melancólico ataca su propia imagen, en una tentativa fracasada de operar su separación del objeto que no ha tenido para él categoría de imposible. El recurso último al acto suicida es la maniobra en la que él se pierde por no poder perder el objeto que le resulta esencialmente desconocido, puesto que lo lleva consigo mismo "escondido en su bolsillo".

El melancólico no puede hacer de su *yo ideal* un objeto amable a los ojos del *Ideal del yo*, pues éste no existe para él pura y simplemente. La imagen de sí queda presa del significante en lo real que lo petrifica en su abominable ser, significante extraído de la cadena del sentido y que da nombre a su ser fuera del Otro, en una verdadera realización estética de la tortura.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

El rechazo del inconsciente instala un *yo ideal* mortífero habitado por un goce no frenado por el falo. El efecto del desconocimiento del *a* es lo que el melancólico hace pasar a través de su propia imagen a la que ataca encarnizadamente para consumar en ella la caída del objeto *a*, pero la coalescencia de *a* con la imagen puede llegar a empujarlo a precipitarse a través del marco de la ventana, en ausencia del único marco que le hubiera permitido recatarse como objeto en el Otro: el del fantasma.

Freud concluye sobre este sujeto que sólo puede ser un perseguido del *Superyó*, a través de cuyo sadismo se lleva a cabo la "muerte del yo", como consumación de la manía de empequeñecimiento. Lacan traduce esta muerte del yo presentando al sujeto melancólico como una víctima inerme del "filo mortal del lenguaje", lo que le ocasiona un "trastorno en la articulación más íntima del sentimiento de la vida" articulado alrededor de una significación delirante de autoinjuria. El cuerpo yaciente y petrificado del melancólico ostenta el déficit de la negativización del goce, goce que exacerba el puro dolor de existir como afecto princeps de la melancolía.

En la manía, la imposible extracción del objeto *a* no implica solamente su desconocimiento, como en la melancolía. El retorno en lo real del "filo mortal del lenguaje" se manifiesta, en la manía, como ruptura del encadenamiento significante y fracaso de la intención de significación. El maníaco se halla disperso en lo infinito del lenguaje que lo atraviesa y ello confina con la muerte del sujeto, pues éste no puede localizarse ni detenerse.

¿Cómo inciden estas anomalías del goce en el *yo* del maníaco?

Para esclarecer esta pregunta recurriremos al *Grafo del deseo*. Lacan define al *moi* en *Subversión del sujeto* como la metonimia de la significación del *Je*, metonimia que puede localizarse mediante la función que aporta el yo de sumarse a la significación del discurso. La escansión del mensaje del Otro depende de la acción subyacente del objeto.

Por carecer de la función de *a*, el maníaco ve pulverizarse la imagen de su *yo*, que se verá arrastrada en la dispersión del la cadena rota. El fenómeno de la excitación maníaca fragmenta la imagen del *yo* en ausencia del punto de extimidad que dicha imagen debería revestir.

Melancolía y manía constituyen ambas un tratamiento por lo simbólico de los retornos de real, solución que da cuenta de algunas estabilizaciones, cuando las hay. En estos casos el sujeto se sirve de un significante —frecuentemente tomado del Otro materno— que le suministra una significación ideal con la que conformar un pseudo ser que vela parcialmente su identificación con la cosa.

Bibliografía
• S. Freud: Introducción al narcisismo. Duelo y melancolía. El yo y el ello. Psicología de las masas y análisis del yo.
• J. Lacan: Subversión del sujeto. De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis. Televisión. Seminario X, La angustia.
• J. A. Miller: Seminario: Del síntoma al fantasma. Seminario: Los signos del goce.
• C. Soler: Seminario: Los poderes de lo simbólico (inédito). Artículos "Inocencia paranoica e indignidad melancólica" y "La manía, pecado mortal" en Estudios sobre la psicosis.
• G. Dessal: El objeto indigno del melancólico (inédito).

DOSSIER DEPRESIÓN

Freud y la psiquiatría de los humores

Por Marcelo Veras (EBP)

Nuevamente nos encontramos con la distinción manía-melancolía, para explicar el fenómeno de la depresión, desde la enseñanza freudiana. La manía toma como explicación un exceso libidinal que se vuelve disponible al término de trabajo de duelo, pero también se la considera al sentimiento de culpabilidad y a todas las consecuencias de la dominación del ideal del yo sobre el yo como fundamental para el destino tímico del sujeto.

Es así, que los llamados Trastornos de Humor, inscriptos por el psicoanálisis –a partir de Freud- en la serie psicótica, se caracterizan por fenómenos de sustracción de goce pero, igualmente, de exceso. Estos fenómenos se disocian por no poder ser conjugados mediante el significante fálico, falo que conjugaría estas dos vertientes, que son en suma las dos vertientes del significante (vaciamiento de goce y, al mismo tiempo, por la falta incluso, condición de goce). Y de este modo, la vertiente melancólica se contrapone a la vertiente de los delirios schreberianos.

"Les fous et les sottes ne voient que par leurs humeurs"
Máxime 414, La Rochefoucauld

El bien decir en Lacan se encuentra en el pasaje de la pasión pura del significado a la pura acción del significante[1]. Para Espinosa, toda pasión, en ultima instancia, es un deseo desconocido. Esto le permite el desarrollo de una doctrina de la afectividad que se basa en la imaginación pasiva, inadecuación del deseo por ser un deseo *en* nosotros, pero *sin* nosotros. Es a partir de este punto que Robert Misrahi, traductor de Espinosa al francés, concibe la idea de que el espinosismo es precursor de Freud al traer que, gracias a esta concepción de un deseo deformado por la imaginación, podemos hablar igualmente de afectos de imitación[2]. En 1921, Freud define su tercera modalidad de identificación mostrando cómo esta imitación puede producir un efecto de serie. Son innumerables las situaciones donde la colectivización de una pérdida se basa en este principio. El duelo colectivizado por un atentado terrorista, la muerte de un ídolo o las grandes reacciones de solidaridad luego de una grave catástrofe natural, muestran que el campo del Otro tiende siempre a la globalización. En este contexto, el "estar deprimido" colectiviza, no por la expansión de las escalas psicométricas que favorecen su detección, sino por ser un afecto de imitación.

Es posible hablar de una clínica de los afectos y al mismo tiempo apostar a su falta de autenticidad? Cómo podemos evitar una lectura de la pulsión meramente cuantitativa privilegiando por el contrario, su aspecto cualitativo? Recordemos que solo es posible hablar de cualidad donde existe diferencia. Es en esta diferencia donde podríamos instalar al significante como alternativa al muro construido por el modelo actual de la psiquiatría biológica y las soluciones propuestas por las TCC.

Este muro permanece tenaz. De los inhibidores de la monoaminoxidasa a los antidepresivos más modernos, los objetivos siguen siendo los mismos, facilitar la conducción de la grieta sináptica. De Freud hasta nuestros días, pasamos –por ende- de la incomunicación sexual a la incomunicación sináptica.

El principio freudiano es diferente. Es en el estudio de la vida amorosa, que un complejo sistema libidinal vuelve posible una aproximación entre los estados maníaco-depresivos y las perturbaciones narcisísticas del sujeto. La diferencia entre los dos modelos puede ser ejemplificada en el narcisismo secundario. La definición de narcisismo secundario implica que el amor de objeto[3] sea una consecuencia directa de las exigencias externas sobre un yo que,

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

ahora, no puede sostenerse más "en posesión de todas sus perfecciones". Jamás un poder será tan tiránico como el ideal del yo en los estados melancólicos, dirá Freud más tarde[4].

A pesar de haber conservado por varias décadas, la Psicosis Maníaco-Depresiva, la PMD, como uno de sus pilares nosológicos, su desaparición está definitivamente lograda con la Clasificación Internacional de Enfermedades, la CID 10*. La ruptura entre psicosis y estados maníaco-depresivos se debe principalmente a la avalancha de trabajos en el campo de la neurobiológica y de la neuropsiquiatría promoviendo un periodo iluminista frente al sombrío territorio depresivo. Irónicamente, en la contracorriente del panorama actual, el psicoanálisis va a conservar un espacio legítimo para que la manía y la depresión sean asociadas a las psicosis.

Roland Barthes ya señalaba los riesgos de desmoronamiento de una semiótica médica que funda su práctica en el pasaje del síntoma al signo. Al adoptar el CID 10 como norma, el psiquiatra progresivamente deja de dar una investidura semántica, mediada por el lenguaje, al fenómeno. Se trata del fenómeno como simple máquina prognóstica, sueño de una clínica donde no se decide más sobre lo certero y lo errado, donde el acto médico es orientado por un saber sin decisión ética. El debate es actual: debido a la incapacidad del hombre contemporáneo de nombrar el bien, es preciso que categorías y comités impidan el mal.

El Yo, el Ideal y el resto

La manía como triunfo del yo, es decir, como algo a ser suplantado por el yo, más que como algo que continúe estando oculto para el mismo. Es así que Freud piensa el viraje maníaco en 1915 [5]. En ese momento él lanza el llamado: "No solo está permitido sino que está exigido extender a la manía una explicación analítica como la de la melancolía".
¿Cuáles serán entonces, en la obra freudiana, las referencias que nos permiten apoyar una teoría del viraje de los afectos? No se trata de considerar el neurotransmisor el dragón moderno contra el cual el psicoanalista debe blandir su espada. Es preciso, sin embargo, reconocer que el psicoanálisis no tiene nada que ver con ello, que ninguna reconciliación teórica salvará la causalidad psíquica de los afectos. El propio Freud se pregunta si una pérdida del yo sin que el objeto sea tomado en cuenta (una afección puramente narcisística del yo) no basta para producir el cuadro de melancolía, y sí un "*empobrecimiento de origen tóxico de la libido del yo, no puede originar directamente ciertas formas de la enfermedad"[6].*

En el "Manuscrito G", él se sirve de la libido para explicar las variaciones de humor de un modo completamente distante de sus elaboraciones veinte años más tarde. "Duelo y melancolía" se trata de una pérdida objetal, en tanto en aquél período, como resalta Lacan en *El Seminario 2*, Freud habla de la pérdida, pero no hace ninguna mención respecto al objeto. En la melancolía, lo que está en juego es una pérdida en la vida pulsional (*Verlust im Triebleben*), hemorragia interna (*innere verblutung*), donde toda la energía del sujeto se disipa a partir de la disociación de las neuronas desencadenada por la pérdida inicial de la excitación en el grupo sexual psíquico. La manía, por el contrario, sería el aumento de la excitación sexual que se extendería a todas las conexiones neuronales del cuerpo. Podemos, así, observar que el modelo utilizado por la neuropsiquiatría moderna es muy semejante al modelo inicialmente propuesto por Freud.

En 1915, la distinción entre duelo y melancolía, provenía de la disminución de la auto-estima (*selbstgeguhl*), que podemos traducir como amor propio, haciendo justicia a la tradición moralista, aspecto importante en la melancolía y, según Freud, ausente en los estados de duelo. El amor propio es consecuencia de tres efectos fundamentales: un resto de narcisismo primario, del ideal del yo y del retorno de la libido de objeto[7]. En el duelo, el mundo pierde su valor en tanto que en la melancolía es el yo mismo el que lo pierde.

Ideal del yo y culpabilidad no siempre son sinónimos en la teoría freudiana. Hasta "Duelo y melancolía", Freud habla varias veces de una conciencia moral como una instancia aparte (*Instanz*), aislada del yo y del ideal del yo. Esta instancia funcionaría como árbitro de una disputa entre el yo y el ideal. Es en 1921, en el texto "Psicología de las masas..." donde la conciencia moral será absorbida por el ideal del yo. El ideal está ahora aun más pleno de poderes, como observamos en el siguiente párrafo: "Nosotros lo llamamos "ideal del yo" y le atribuimos como funciones la

auto-observación, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la influencia esencial en la ocasión de la represión". Este ideal del yo será visto como el heredero del narcisismo primario, lo que trae consecuencias directas sobre la teoría de los afectos. La teoría se aproxima definitivamente al espinosismo. Tanto el modelo neuronal del "Manuscrito G", como el modelo protoplasmático, la ameba de 1915, pasan a ser vistos bajo una nueva óptica, es decir, afectados por el Otro.

La constatación de que el amor propio está agregado "a todo resto primitivo de omnipotencia que la experiencia confirma", nos da un compendio freudiano de los afectos que a veces es olvidado: para Freud los afectos mienten al esconder que a pesar de todos los avatares del comercio amoroso, de la presencia del ideal y de la satisfacción de la libido por la vía del narcisismo secundario, "un resto" de narcisismo primario está siempre en juego. En el fondo de toda relación amorosa, el amor propio, tan caro a La Rochefoucauld, es un verdadero muro separando a los amantes.

Acompañando los comentarios de Jacques-Alain Miller sobre El Seminario "La angustia"[8] podemos sugerir la tesis de que ese resto narcisístico señalado por Freud, al no entrar en el comercio amoroso, es fuente de angustia. De este modo, excluido de las relaciones del sujeto, es pura pérdida para el ser hablante, en tanto hablar es hacer existir al Otro. La melancolía ofrece a este resto una sombra de objeto al cual el sujeto se agarra para no experimentar la angustia de su desconexión del Otro.

Cuando el Otro es el Mismo

En el nuevo modelo, la identificación es el modo por el cual el lenguaje interviene en las variaciones de humor, convirtiendo al Otro en el Mismo. Esta báscula del tener al ser, al intentar apagar la heterotopía del objeto, es engañadora por esencia. No cubriendo la imposible paridad con el objeto "nada", este dispositivo falla al alcanzar solo la imagen de este objeto i(a). La angustia, precisamente por no presentar soporte identificatorio al objeto, puede ser considerada el reverso de la depresión y no su extensión como propone el modelo neuropsiquiátrico actual.

En el duelo, el objeto es identificable porque se constituye en el campo del Otro, es decir, la sombra del objeto se hace de "trazos inconscientes", que tienen como lastre el lenguaje.

Podemos suponer que si no hay trabajo identificatorio en la melancolía es por el hecho de que su objeto está fuera de este campo, libre de cualquier puntuación fálica, justificando así la ausencia de un "trabajo" melancólico, así como sucede en el trabajo de duelo. Por ser trabajo significante, el duelo se ordena en la temporalidad en tanto la melancolía fija al sujeto en la eternidad[9].

La manía puede ser vista en esta época desde dos aspectos. Una explicación toma por base un exceso libidinal que se vuelve disponible al término de trabajo de duelo. Otra considera al sentimiento de culpabilidad y a todas las consecuencias de la dominación del ideal del yo sobre el yo como fundamental para el destino tímico del sujeto. En lo que concierne al exceso libidinal, recordamos que los afectos son concebidos, en la Metapsicología, como la traducción de una alteración en el equilibrio energético. De este modo, nos demuestra que hay una diferencia entre pulsión y excitación, donde la pulsión sería considerada como una excitación para lo psíquico. Todos los estados que deberían excitar fisiológicamente al organismo, provienen del mundo externo, pero solo la excitación pulsional proviene propiamente del interior del organismo[10].

Tres condiciones parecen tener importancia en la melancolía: la pérdida del objeto, la ambivalencia y, finalmente, el retorno de la libido al yo. Freud considera la tercera como la más importante para explicar el viraje maníaco, porque esta condición no forma parte del trabajo de duelo. Es esta preocupación por distinguir un punto donde melancolía y manía se aproximan y, conjuntamente, se oponen al duelo, lo que nos lleva a considerar este texto como importante por haber verdaderamente abordado las dificultades del tema, aunque sin dejar una teoría acabada.

Solo a partir "El yo y el Ello", el Superyó –como "pura cultura de la pulsión de muerte"-[11] estará definitivamente incorporado al vocabulario freudiano. La culpabilidad es vista como consecuencia de un último rasgo de la relación amorosa abandonada o identificación, donde este objeto de amor se vuelve un verdadero presente envenenado.

Debido a los cambios teóricos de los últimos años, constatamos que en la melancolía la pulsión de muerte pasa al dominio del Superyó. Los ideales del Otro forjan un amo absoluto y destructor del individuo y, enseguida, nos desvela el malestar de los años siguientes. Todo sucede en torno a la paradoja del hombre más inmoral de lo que cree ser y más moral de lo que es, expresión clave para la comprensión de los últimos trabajos freudianos.

Otra explicación para esta agresividad sería la extrema desexualización, incluso sublimación, que implica la primera identificación, identificación al padre muerto, de donde proviene el Superyó. Una "desunión pulsional" entre el componente agresivo y el componente erótico permitiría al ideal utilizar la agresividad contra el propio Yo. Al contrario de todas las otras identificaciones al objeto que se suceden, esta primera identificación –a la que Freud define como una sedimentación en el Yo- nos lleva a un objeto que guarda en sí toda la rabia que el hombre puede tener.

Freud y lo peor

En la metapsicología encontramos lo que es para Freud su pasaje del padre a lo peor. Es en la melancolía que el padre mostrará su vertiente más feroz. No se trata del padre como agente de la castración, sino de un padre que mantiene a los hijos unidos hacia él, impidiendo cualquier virilidad. Siendo válido para toda la serie psicótica, Freud muestra que en el sujeto melancólico, este padre suprime todo investimiento libidinal.

Excluido de todo plus-de-gozar, el melancólico está retenido en un circuito de negatividad que va del estupor catatónico al empobrecimiento del mundo. Una paciente melancólica, estable financieramente, lamenta su pobreza y la falta de dinero para los suyos. Luego de algunos días, la misma paciente se lamentaba de la miseria de su ciudad, segura de que una crisis económica de grandes repercusiones azotaba al mundo. En el tercer encuentro con el psiquiatra ella se mostraba apenada por constatar que él mismo tenía mal el consultorio, sin pacientes, sin dinero para vivir.

Los llamados Trastornos de Humor, inscriptos por el psicoanálisis –a partir de Freud- en la serie psicótica, se caracterizan por fenómenos de sustracción de goce pero, igualmente, de exceso. Estos fenómenos se disocian por no poder ser conjugados mediante el significante fálico. El falo conjugaría estas dos vertientes, que son en suma las dos vertientes del significante (vaciamiento de goce y, al mismo tiempo, por la falta incluso, condición de goce). Así, la vertiente melancólica se contrapone a la vertiente de los delirios schreberianos. Lo que ordena la clínica psiquiátrica como sintomatología positiva o negativa gana en el psicoanálisis el aspecto de desregulación del goce por la falta de la mediación fálica.

A partir del texto "El humor", se puede percibir una diferencia en lo que atañe a la relación al padre. Por primera vez Freud nos trae un Superyó indulgente para con el Ego. La identificación al padre es presentada en una dimensión más extensa. La censura está igualmente acompañada de la protección (protección que continúa por la elección de objeto anaclítica). Se trata de la condición paradojal de la identificación al padre, el Superyó que al mismo tiempo introduce la culpabilidad y la condena moral es el mismo que lanza el imperativo "goza". Nada de esto ocurre con el sujeto melancólico.

En el momento en que Freud escribe "Pérdida de la realidad en neurosis y en psicosis", una topología –por él engendrada- muestra que el entrelazamiento del mundo interno y externo hace de la relación entre el yo y el superyó, una relación más compleja. El grupo denominado "psiconeurosis narcisísticas", tendría a la melancolía como el representante más típico de esta relación en conflicto. Sin embargo, Freud le reserva un lugar aparte, estrechamente ligado al Superyó[12]. Pura cultura de la pulsión de muerte, el Superyó en la melancolía es la imagen de Cronos barriendo el deseo del mundo. El grafo del deseo propone que I(A) y $ sean separados en su distancia máxima

posible. En la melancolía ocurriría lo contrario. En el sujeto abatido por sus ideas, la pura cultura de la pulsión de muerte no es vociferación de la "pureza del no-ser"[13], es el Otro en su toda espesura que vocifera.

Traducción: *Marina Recalde*
Versión revisada por el autor.

* En portugués, Classificação Internacional de Doenças, de ahí la sigla CID 10.
1- Lacan, J. La Direction de la cure et lês príncipes de son pouvoir ("La dirección de la cura y los principios de su poder").
2- Misrahi, R. Le Corps e l'esprit chez Spinoza, p.21, col: Les empêcheurs de penser em rond, Cabinet de Stènotypie Monique Deberghes, Paris 1991.
3- Freud, S. Sobre o Narcisismo, uma introdução ("Introducción del narcisismo").
4- Freud, S. O Ego e a psicologia das massas ("Psicología de las masas y análisis del Yo").
5- Freud, S., Luto e Melancolía ("Duelo y melancolía").
6- Freud, S., Luto e Melancolia, sublinhado por nós ("Duelo y melancolía"; el subrayado es nuestro).
7- Freud.S., Luto e Melancolía ("Duelo y melancolía").
8- Miller, J-A, Introdução à leitura do Seminário da Angustia de Jacques Lacan, Opção Lacaniana n.43 ("Introduccion a la lectura del Seminario de la Angustia de Jacques Lacan", en Opción Lacaniana n.43).
9- Foraclusão do futuro, sugere Serge Cottet em seu texto "La fausse énigme de l'état d'âme" (Forclusión del futuro, sugiere Serge Cottet en su texto "La fausse énigme de l'état d' âme").
10- Freud. S., As pulsões e suas vicissitudes ("Pulsiones y sus destinos").
11- Freud.S. O Ego e o Id ("El Yo y el Ello").
12- Freud, S., Neurose e psicose ("Neurosis y Psicosis").
13- Lacan, J., Subversion du sujet et dialéctique du désir dans l'inconscient freudien ("Subversión del sujeto y dialéctica de su deseo en el inconsciente freudiano").

DOSSIER DEPRESIÓN

Tristeza y depresión

Por Claudio Godoy (EOL)

El autor propone poner en tensión el término de depresión con el de tristeza. Esta tensión permite recorrer dos épocas, la antigua y la moderna. Las nociones se sitúan en tiempos diferentes y localizan una ética propia en cada uno de ellos.

Claudio Godoy señala que la amplia promoción de este concepto, el de depresión, está íntimamente ligada al capitalismo y a la incidencia de la ciencia moderna. La depresión se tornado un padecimiento común sin embargo, advierte, conviene preguntarse por la pertinencia clínica del mismo ya que la insistencia en pensar ciertos fenómenos clínicos desde la perspectiva de la depresión tiene una estrecha relación con el avance de los medicamentos. Este avance introdujo un abordaje puramente farmacológico de la cuestión que reduce el fenómeno a un estado de ánimo. Surge entonces el interrogante acerca de cómo pensar la depresión desde el psicoanálisis. Para ello el texto se introduce de manera precisa, en los desarrollos de Freud y de Lacan respecto del tema.

El título que propongo pone en tensión dos términos: *tristeza* y *depresión*. En ellos podemos encontrar uno muy antiguo, el de *tristeza*, en el cual podemos situar toda una serie de referencias que provienen desde la Edad Media. Esa ha sido una época que se ha detenido mucho en considerar la tristeza. Existe, por ejemplo, un libro llamado *Estancias*, editado en castellano en 1995 –cuyo autor es Giorgio Agamben- que dedica unos capítulos a la tristeza en la Edad Media, en tanto ha sido una preocupación de los monjes y los padres de la iglesia, y era concebida como un pecado. La *tristia* o *acedia* era un azote que se desplegaba en los claustros de los monasterios en la que el desdichado acidioso "empieza a lamentarse de no sacar ningún goce de la vida conventual, y suspira y gime que su espíritu no producirá fruto alguno mientras siga donde se encuentra". Así lo afirma un documento de la época.

Había descripciones muy detalladas, que podríamos llamar "clínicas" por su precisión, acerca de cómo embargaba la tristeza a los hombres religiosos cuando el sol culminaba sobre el horizonte. Era conocida también por ello como el "demonio meridiano", porque se la ubicaba en el momento del ocaso, en la soledad; y era lo que podía llevar a que estos hombres renunciaran a su camino de reflexión, de dedicación a Dios.

Esta idea de la tristeza como un pecado, como una falta moral, introduce una problemática ética., sin embargo, no siempre fue vista como un problema. Durante el romanticismo tenía un valor que llegaba a lindar con lo creativo. No era bueno estar demasiado alegre. Tenía una función y representaba un valor.

Podríamos decir que estas referencias son las que quedan, de alguna manera, como puestas de costado por el término moderno de depresión. La depresión es un término fundamentalmente moderno y que puede ser ligado con la incidencia del capitalismo. Tal vez –como el propio G. Agamben lo señala- vuelve a ser un pecado pero referido ahora a la ética capitalista del trabajo: el deprimido, con su desgano, atenta contra el imperativo de producción y rendimiento que sostiene el sistema. En la actualidad la depresión, designa la preocupación del Amo por que todo marche. Es una palabra que en su éxito mismo se ha tornado sumamente amplia.

Hoy es común que un sujeto diga que está deprimido, que se presente en nuestro consultorio diciendo: "vengo porque estoy deprimido". Es decir, que este concepto, proveniente del campo de la psiquiatría, ha entrado en el discurso común y la gente se describe y se ubica con esta palabra. Y cada vez más: cuanto más se habla de depresión, más gente se apropia del término. Toma cada vez más consistencia, cuanta más gente se nombra de esta manera. Y este

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

es, tal vez, uno de los problemas que es necesario interrogar antes de abordarlo desde la perspectiva del psicoanálisis. Conviene preguntarse por la pertinencia clínica de este concepto; es decir, si es algo que tiene una entidad suficiente más allá de la generalización de su utilización.

Podemos suponer entonces que su promoción está íntimamente ligada al capitalismo y a la incidencia de la ciencia moderna. Porque fundamentalmente la insistencia en pensar ciertos fenómenos clínicos desde la perspectiva de la depresión tiene una estrecha relación con el avance de los medicamentos, del abordaje farmacológico del sufrimiento humano. En ese sentido, en las últimas décadas, el abordaje farmacológico en la psiquiatría se ha impuesto de una manera abrumadora relegando al olvido los aportes de la psiquiatría clásica. Dentro de ese movimiento, ha sido muy interesante cómo irrumpieron cierto tipo de fármacos. Uno de ellos, que ha suscitado toda una serie de debates hacia fines de la década de los ´80s cuando fue introducido en el mercado, es la Fluoxetina (conocida como Prozac). Este medicamento fue saludado como una especie de nueva panacea, como un antidepresivo de última generación que venía a ofertar sus bondades a la masa de deprimidos. Un psiquiatra norteamericano llamado Peter Kramer llevó las cosas aún más lejos al introducir una perspectiva que denominó *psicofarmacología cosmética*. Esto tiene su importancia ya que el planteo del que parte es que hasta ahora la psiquiatría se había mantenido en el intento de medicar cierto tipo de síntomas considerados clásicamente como patológicos. Pero justamente lo que él propone es la posibilidad de que la psiquiatría diera un paso que en el campo de la medicina ya había sido franqueado por la cirugía. Me refiero a cuando la intervención quirúrgica dejó de apuntar meramente a la curación de una enfermedad y pasó a apuntar también a una finalidad estética.

La cirugía estética es la primera que ha atravesado, en el campo de la medicina, ese borde de lo patológico a lo estético. La propuesta de Kramer es utilizar los psicofármacos para transformar la personalidad y tornar al individuo más competitivo, más acorde a los tiempos que corren. En síntesis: abrir el espacio de una utilización del psicofármaco para lograr una estética de la personalidad.

Es cierto, que es este autor se formula –más allá de lo controvertido de su propuesta- preguntas que son muy pertinentes. Se plantea cuál sería el límite de esta utilización de los fármacos, cuál sería la diferencia entre este uso de las sustancias químicas y el uso de las drogas –que llama "callejeras" para diferenciarlas- por parte de un toxicómano. La respuesta que él introduce es que la utilización del fármaco es legítima porque puede tornar a un sujeto más apto para la lógica productiva y competitiva, mientras que las drogas podrían venir a paliar un malestar pero produciendo en el sujeto una suerte de ensimismamiento, de ruptura del lazo con el Otro. Es decir que la diferencia para él está en que en el primer caso favorece la adaptación y el enganche con el Otro social, y en el segundo produce una ruptura. Kramer sostiene, a su vez, que es preferible hablar de psicofarmacología cosmética en vez de ocultar la prescripción medicamentosa bajo máscaras como la de diagnosticar una "depresión encubierta". Es una especie de sinceramiento que propone a la psiquiatría moderna.

En este sentido, la idea de la depresión aparece como algo que unifica, bajo un mismo término, fenómenos que para el psicoanálisis son de un orden muy distinto. Esto introduce toda una serie de problemas a nivel de la clínica. Frente a eso vemos que el avance de los medicamentos va generando una clínica que aparece ordenada en torno a los efectos que produce el fármaco.

Esta perspectiva la encontramos claramente en lo que es la lógica de los DSM, los manuales diagnósticos de la Asociación Psiquiátrica Norteamericana; aunque ellos la nieguen. Encontramos allí que van desapareciendo ciertas entidades clínicas que son centrales para el psicoanálisis, como por ejemplo la histeria. También en el campo de la psicosis se asistió a la entronización de la esquizofrenia y de un cierto olvido de la paranoia. Se ve, a su vez, la relativización y el desconcierto en el campo de las perversiones. Y en ese sentido la depresión forma una categoría cada vez más amplia que subsume toda una serie de fenómenos que para el psicoanálisis es necesario diferenciar. Para un analista es importante distinguir, cuando un sujeto dice estar deprimido, si esto corresponde a algo del orden de un fenómeno neurótico, a un momento particular en la neurosis; o si esto corresponde, por ejemplo, a algo del orden de un desencadenamiento de tipo psicótico, o si se trata de un cierto tipo de *impasse* en una perversión.
Justamente, el concepto de depresión tiende a diluir estos límites, permite borrar estos bordes que son fundamentales de distinguir, en el campo del psicoanálisis, con respecto a la estructura. Y los diluye porque justamente introduce

algo meramente cuantitativo del orden de un "más" o un "menos" en un estado de ánimo, lo cual puede ocultar que no es algo homogéneo.

Es en ese punto que el abordaje puramente farmacológico de la depresión deja de lado la cuestión del sujeto; porque reduce el problema a un estado de ánimo que responde desde la perspectiva de la ciencia a un problema químico. Debido a esto es que los planteos antiguos sobre la tristeza pueden resultarnos más fecundos, ya que introducen una dimensión ética que aquí resulta absolutamente soslayada. Así, por ejemplo, la Fluoxetina, que es un medicamento que interviene a nivel intersináptico en la recaptación de la serotonina, se sostiene en la idea de que un sujeto está deprimido cuando tiene un nivel bajo de serotonina. A lo que apunta el fármaco, por lo tanto, es a crear un mayor nivel de ella, lo cual llevaría a un cambio en el estado de ánimo.

Así vemos que lo que se impone es una universalización. Todo se trata de un más o un menos, de algo que nos es común a todos, es decir, una sustancia química, y que el fármaco vendría a paliar produciendo ese plus, corrigiendo el déficit supuesto. El problema queda reducido a una cuestión cuantitativa, de orden químico, que es común a todos. El resultado, cuando este abordaje se generaliza también a diversos transtornos, es un modo de pensar la clínica organizada fundamentalmente por el fármaco. Kramer señala muy bien que se puede llegar así a establecer un diagnóstico del siguiente modo: "No se muy bien de qué trataba, pero si el paciente respondió bien a un antidepresivo entonces era un deprimido".

Jacques-Alain Millar señala cómo una clínica se construye en función del elemento que se pone en juego, y la organiza. La clínica farmacológica trata de estudiar los fenómenos en función de cómo se reorganizan por la incidencia, por la presencia de un fármaco. Es el objeto fármaco lo que permitirá organizar los fenómenos. Es por eso que pierden cada vez más interés las entidades clínicas como la histeria y se entroniza a la depresión. Se definen los trastornos por su respuesta a un medicamento. Por el contrario, la clínica psicoanalítica –como destaca J-A. Miller- se organiza en función de la introducción en el campo de otro tipo de objeto, que es el analista mismo. Es una clínica en transferencia. Y lo que tomamos en cuenta es cómo se organizan esos síntomas en la transferencia en la relación que cada sujeto, caso por caso, establece con el objeto analista.

Esto no quiere decir que tenemos que hacer una dicotomía absoluta entre la utilización de los medicamentos y la experiencia analítica. Tal como lo demuestra la clínica de la psicosis a veces son muy necesarios, pero el problema es en torno a qué objeto se organiza el campo de los fenómenos. Cuando ese lugar es ocupado exclusivamente por el fármaco hay un empuje a tratar de pensar muchos de los problemas psicopatológicos a partir de los trastornos del humor. La razón es que la eficacia de la sustancia química suele manifestarse en ese terreno de manera más marcada.

¿Cómo pensar entonces la depresión desde el psicoanálisis? Para los psicoanalistas no es una entidad clínica, no constituye un campo homogéneo; por lo tanto un primer paso es abordarla por los dichos de un sujeto. El psicoanálisis no rechaza a quien se manifiesta o dice estar deprimido, pero se tratará de ubicar ese fenómeno en la estructura y en la particularidad de ese sujeto. No lo reducimos a un mero problema del humor o de lo afectivo; suponemos que es posible que eso remita a otra cosa. Podríamos decir que ese es un paso inaugural del psicoanálisis mismo: suponer que eso remite a otra cosa y que, a su vez, para ser despejada es necesario que el sujeto hable.

La perspectiva freudiana, con relación a los afectos, ha sido siempre muy clara. Freud ha sostenido, muy claramente, que los afectos siempre llevan algo engañoso. La idea del inconsciente se funda en la idea de la represión, la cual implica una suerte de ruptura en el lazo de una representación con un afecto. Esto producía –por ejemplo, lo que Freud llamaba un "falso enlace": la ligazón del afecto con una representación que sustituye a la reprimida. Por lo tanto cuando un sujeto atribuye un afecto a una determinada representación esto siempre presente algo del orden de lo engañoso. Es necesario por lo tanto -como decía Lacan- verificar el afecto. Verificar el afecto lleva a interrogarnos sobre qué cosa dice ese afecto más allá de lo que el sujeto pueda en primera instancia señalar. El único afecto que para el psicoanálisis no engaña es la angustia. Ella no miente porque, justamente, es el único afecto que no se liga con una representación.

¿Qué referencias encontramos en Freud sobre la depresión? Son pocas pero muy interesantes. En los *Estudios sobre la histeria* señalaba que en el neurótico muy pocas veces falta "un rasgo de depresión y expectación angustiosa". También ubicó en la histeria casos en los que hay un escaso montante de conversión lo cual implica que una parte del afecto concomitante perdura en la consciencia "como estado de ánimo, lo cual puede dar lugar al síntoma psíquico de depresión".

En otro de sus primeros trabajos afirmaba que "En las neurosis... existe, primariamente, una tendencia a la depresión anímica y a la disminución de la consciencia del propio yo, tal y como la encontramos, a título de síntoma aislado y altamente desarrollado, en la melancolía".

En el primer capítulo de *Inhibición, síntoma y angustia*, dedicado a la cuestión de la inhibición, Freud se interroga por el estado depresivo y lo liga con lo que denomina "inhibición generalizada". Esta se produce –afirma allí- cuando el sujeto es requerido "a una tarea psíquica particularmente gravosa" como un duelo, una enorme sofocación de los afectos o la necesidad de sofrenar la insistencia de ciertas fantasías sexuales. La energía disponible se empobrece debido a su convergencia en la "tarea" que la solicita de manera tan excluyente. Así da el ejemplo de un obsesivo que "caía en una fatiga paralizante, de uno a varios días, a raíz de ocasiones que habrían debido provocarle, evidentemente, un estallido de ira". Es un modo de decir que la inhibición generalizada es el costo de sofocar la ira para ese sujeto obsesivo. Es, tal vez, otro modo de "verificar" el estado depresivo en la neurosis.

Ya en "Duelo y melancolía" destacaba que la pérdida de interés por el mundo exterior era una inhibición debida a la entrega incondicional del sujeto al duelo. Precisamente el trabajo del duelo implica quitar la libido de sus enlaces con el objeto perdido que, sin embargo, "continúa en lo psíquico". También en dicho texto sitúa una "depresión de cuño obsesivo" como consecuencia del duelo patológico que se produce cuando el conflicto de ambivalencia no permite la sustracción libidinal del objeto y el duelo queda detenido en los autoreproches: "que uno mismo es el culpable –afirma Freud- de la pérdida del objeto de amor, vale decir, que la quiso".

Encontramos así una serie freudiana de los modos en que se declina la depresión en la neurosis: su relación con el rasgo de depresión, la histeria con escaso montante de conversión, el duelo patológico y la inhibición generalizada.

Ahora bien, ¿qué podemos encontrar en los dichos mismos de un sujeto que dice estar deprimido, que dice no tener ganas de nada? El interés del psicoanálisis está más en lo que el sujeto dice que en categorizar un estado. Un sujeto, en sus dichos, puede destacar: estar sin fuerzas, no dar más, no encontrarle sentido a las cosas, no tener coraje; o puede utilizar toda una serie de metáforas corporales que se introducen para definir ese estado: estar parado, estar detenido, estar inmovilizado, haber bajado los brazos, la sensación de vacuidad, de inercia. Todas estas palabras que se utilizan para describir ese estado indican que hay algo del orden de un *impasse* en aquello que causa el movimiento de un sujeto, que es la causa de su deseo.

Para el psicoanálisis, lo que mueve a un sujeto hay que ubicarlo al nivel del deseo. Por lo tanto la suspensión de aquello que causa el deseo produce un cierto abandono del sujeto; abandono de sus actividades, abandono de sus intereses, pero también abandono con respecto al decir. En el momento en que un sujeto puede empezar a hablar de aquello que le ocurre, empieza a generar algo que concierne al deseo, empieza a generar un movimiento en esa dirección sostenido por el objeto analista. Es decir, que el psicoanálisis es un dispositivo que aborda al sujeto a través de la palabra bajo transferencia, que el psicoanálisis introduce cierta interrogación en torno al deseo. Es así que en ese sentido tenemos que pensar que a diferencia del abordaje del los fármacos, que tratan de responder al problema cuantitativamente como un trastorno del estado de ánimo, el dispositivo analítico introduce en relación a la depresión un "hay algo que decir". Un "hay que decir" que concierne al sujeto en su particularidad, ya no en sus funciones químicas, ya no en una perspectiva universalista sino en su relación a la particularidad. Hay en juego algo que debe ser dicho de su relación al goce y el deseo, que si bien presenta un costado que escapa a la palabra, sólo a partir de ésta puede situarse. Debido a esto Lacan plantea que la ética del psicoanálisis es una ética del bien decir. "Bien decir", que no lo es en el sentido de la retórica o del decir bello, sino que se trata de decir aquello en lo que el sujeto está concernido en ese punto de *impasse* que causa lo que lo aflige. Aquí vemos el valor de los escritos que ubicaban a la tristeza como un pecado, como una falta moral. Para nosotros también lo es, pero con relación a la ética del bien decir que lleva al sujeto a situarse en la estructura, a reencontrarse en el inconsciente.

En este aspecto, entonces, para el psicoanálisis, un analizante es alguien que quiere saber, que no quiere simplemente ver allanado su estado de ánimo, su pesadumbre sino que se puede abrir a una interrogación, a un querer saber sobre eso, querer saber sobre la causa de lo que le sucede. La depresión, en la clínica de las neurosis, se destaca fundamentalmente por indicar una suspensión de la causa del deseo debido a que se pone en juego una recuperación del plus de goce que se paga con ceder en el deseo. Esta es una de las dos posibilidades destacadas por P. Skriabine en un excelente trabajo sobre la depresión. Estas dos vertientes están ubicadas en función de los dos términos que componen el matema del fantasma: el sujeto y el objeto.

Esto se puede relacionar, sin forzar mucho las cosas, con lo que señalaba respecto al abordaje del duelo en Freud: la libido debería desinvestir el objeto para cancelar la inhibición. La libido que inviste al objeto en el fantasma se puede pensar como el plus de goce, es ese objeto "conservado en lo psíquico" del cual el sujeto debe separarse para que se relance la causa del deseo. Es el goce que hay que hacer pasar por la ética del bien decir.

La otra posibilidad es cuando el sujeto se ve destituido de su posición imaginaria, pierde el brillo fálico y encontrándose despreciado se desprecia, se hace él mismo desecho. Esta destitución puede relacionarse con los modos de fracaso de la estrategia en que, por ejemplo, la histérica sostiene el deseo del Otro en la insatisfacción o en que el obsesivo responde a la demanda del Otro. Son posibilidades distintas de ubicar entonces la depresión en la clínica de las neurosis y que muestran que aún dentro de ese campo puede tener lógicas distintas que es importante situar en la estructura y en la particularidad de cada caso.

Algunas cuestiones que Freud ha señalado con respecto a la cura, pueden ser aplicadas a la depresión. En ese sentido me parece que su posición siempre fue diferente de las psicoterapias que buscan cierto tipo de adaptación o de ideal con respecto a los estados de ánimos. Freud señaló –es algo que tiene un valor conceptual y ético fuerte- que sobre lo que va a operar un psicoanálisis es sobre lo que él llamó –muy al principio de su obra- la "miseria neurótica". Quizás, podríamos decir que una de las formas que adopta hoy la "miseria neurótica" es la de la depresión.

Ahora bien, la referencia se completa cuando Freud –dirigiéndose a una supuesta paciente- dice: "Ud. se convencerá de que es grande la ganancia si conseguimos mudar su miseria histérica en infortunio ordinario. Con una vida anímica restablecida usted podrá defenderse mejor de este último". El infortunio ordinario no parece una gran cosa frente a las promesas de las psicoterapias y las panaceas de los medicamentos. Pero podemos ver allí algo en lo que Freud siempre fue muy cuidadoso en destacar: el psicoanálisis no promete la felicidad. Un psicoanalista no promete la felicidad porque a esa promesa el psicoanálisis lo denuncia como una estafa. Freud ha sido muy claro, por ejemplo en *El malestar en la cultura*, al preguntarse: "¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y como propósito de sus vidas? No es difícil acertar con su respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla". Y sostiene luego que tal vez la dicha no haya sido incluida en los planes de la creación. La felicidad no es algo dado al hombre, no es algo absoluto, algo que se pueda sostener. A lo sumo, dice, podemos disfrutar con la intensidad del contraste. O sea que para Freud la felicidad no es un estado en el que se pueda estar, en el que se pueda instalar un sujeto. Y justamente por eso dice que desde distintas fuentes al ser humano lo amenaza el dolor y el infortunio. Lacan fue más lejos aún al señalar –paradójicamente- que si hay alguna felicidad es la que el sujeto encuentra en la satisfacción que habita en su sufrimiento mismo.

Entonces la idea de Freud no es que un sujeto podría vivir sin ningún tipo de pena, de dolor, sino justamente cómo enfrentar ese dolor de la existencia humana de otra manera que con la miseria neurótica. Porque la miseria neurótica ya es una respuesta a lo que hay de doloroso en la existencia humana. Esa es la propuesta freudiana. Y de lo que se trata en todo caso, para él, es cómo esa miseria lleva, por ejemplo, a "la incapacidad duradera para la existencia". Cómo el neurótico puede llegar a estar inhibido en su actuar, puede permanecer alejado de la posibilidad del acto. Es así que lo que él entiende por cura psicoanalítica no es la terapéutica en el sentido de una vuelta a un estado anterior. Una de las definiciones que da Lacan de la operación terapéutica es la de volver a un estado anterior, es decir, suponer que, como se puede pensar a veces en medicina, había un estado de salud que fue perturbado y se trata entonces de volver al estado anterior de la irrupción de ese proceso patológico.

Freud dice –hacia el final de su obra- que quizás la diferencia entre un sujeto analizado y uno no analizado no es esa vuelta a un estado anterior sino la producción de un estado inédito en el sujeto. Producir algo que lo lleve a enfrentar la fuente de su sufrimiento, de dolor, de otra manera, de una manera más digna. Más digno con lo verdadero, no entendido con una verdad universal sino como la que interroga a cada sujeto en su propia existencia. Afirma, a su vez, que la eliminación de los síntomas patológicos no se persigue como meta principal sino que se obtiene, digamos, como una ganancia colateral. El valor ético de un psicoanálisis no se reduce a un efecto terapéutico, el cual sin embargo está incluido dentro de una transmutación más amplia. El analista tampoco pretende modificar al analizante según "los ideales personales sino que procura despertar la iniciativa del analizado". Y esto alude a esa posición distinta con respecto al deseo. Porque justamente, podríamos decir, la miseria neurótica, que es casi una terapia espontánea que hace el neurótico con lo que le pasa, es un modo de tratar esas fuentes de malestar bajo la forma de que hay un Otro que podría responder por él. Esto es, que la neurosis es la enfermedad de sostener al Otro, aquel que podría venir a darle sentido, del cual se podría esperar que repare esa falla en la existencia. Constituye una religión privada. Es por eso que el neurótico espera, y espera a veces toda la vida, lo cual puede llegar a ser –en algunos casos- muy deprimente.

Lo que descubre un análisis en ese sentido es que justamente el deprimido tiene en parte razón cuando afirma que nada tiene sentido. Es decir, ese sentido que pensábamos que estaba en las cosas es de lo más vacuo, de lo más evanescente y frágil. Que en todo caso si las cosas pueden tener un valor para alguien es debido a cómo él se sitúa en relación con su deseo, pero no porque las cosas tengan un sentido ya dado o sostenido en el Otro sino en la relación que cada sujeto mantiene con la causa de su deseo. Y es en esa perspectiva que para Freud no se trata, entonces, de prometer la felicidad sino de buscar esa forma más digna en la que el sujeto puede enfrentar las fuentes de dolor e infortunio.

En *El malestar en la cultura* plantea diversos modos de vérselas con esas fuentes. Afirma que "la vida como nos es impuesta resulta gravosa, nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla no podemos prescindir de calmantes. Los hay de tres clases: poderosas distracciones que nos hagan valuar en poco nuestras miserias, satisfacciones sustitutivas que las reduzcan, sustancias embriagadoras". Dentro de las sustancias embriagadoras podemos ubicar hoy también a cierto uso de los medicamentos y los distintos tipos de drogas. Pero lo interesante de estas diversas formas, ya sea la distracción, la satisfacción sustitutiva o las sustancias embriagadoras, es que son tres modos en que el sujeto no sabe nada, se queda sin saber nada de cómo es concernido por eso que le pasa.

Lo que Freud descubre es cómo estas maneras de no querer saber tienen diversos costos para un sujeto, que justamente el interrogarse sobre este punto no es una especie de perspectiva intelectualista sino que tiene una consecuencia concreta sobre como cada uno se ubica frente a lo que le toca vivir. Se trata de cómo construir una respuesta distinta y no quedarse nada más que en la distracción o la embriaguez.

Jacques-Alain Miller se preguntaba una vez por cuál sería la posición ética de un analista frente a la posibilidad de un suicidio. Si por ejemplo se trata de mantener la vida, de priorizar la vida, si un psicoanalista hace de la vida un valor. En su respuesta señalaba que si un analista se opone al suicidio no es por las mismas razones que se opondría un médico, por ejemplo. Porque el modo en que se opone un médico es en función de hacer de la vida, en su sentido biológico, un valor. El deber ético de un médico es mantener la vida, no tanto cómo, la tarea de él es mantener ese organismo vivo. En cambio si un analista se opone al suicidio es en función de otra cuestión, y lo decía quizás con un matiz irónico, "para que el psicoanálisis pueda continuar". Esto puede parecer un poco inhumano pero al contrario, es a veces mucho más inhumano sostener de cualquier manera la vida al modo médico. El valor de que el análisis pueda continuar se debe a que el suicidio –según Miller- es el triunfo de la represión. El triunfo del no querer saber más nada. Porque precisamente si hay algo que caracteriza a la represión, como rechazo del saber, es que lo que está reprimido retorna, y se hace oír. Es decir, que toda represión es fallida, y la manera última de no querer saber más nada, el triunfo del no querer saber más nada, sería el suicidio. Si algo anima al deseo del analista es el deseo de saber, de impulsar al saber, al saber sobre lo reprimido.

Hay algo en el discurso del capitalismo y la forma que adopta, lo que Freud llamaba el malestar en la cultura, en el momento en que nos toca vivir que es un empuje al no saber. Se puede decir así: un empuje inusitado a no querer

saber nada más. Por eso es que si un analista va en contra de la toxicomanía no es tampoco en pos de un ideal de salud biológica o un ideal de adaptación social sino en el sentido en que la utilización de una droga puede ir en la línea de un no querer saber más nada. Lo mismo puede afirmarse con respecto a la depresión y los tratamientos puramente farmacológicos o de terapias breves que se ofertan.

La lógica del capitalismo me parece que está ligada a esto, y por eso es que vemos este tipo de fenómenos cada vez de una manera más fuerte en la clínica. Cuando Lacan interrogó qué sería esta lógica del capitalismo él lo trata de establecer en la forma de un discurso, que va a llamar "discurso del capitalismo". Es justamente porque lo que se pondría en juego es la ilusión que introduce el capitalismo de que los objetos que pueden venir a colmar nuestra falta, son asequibles en el mercado. La forma que adopta el superyó contemporáneo es un imperativo al consumo. Y se consumen estos objetos que permitirían colmar nuestra división. Lo que encontramos en esta vía es a un sujeto que corre atrás de estos objetos, que cuanto más trabaja más tiene que consumir, y cuanto más tiene que consumir más tiene que trabajar, esto es la forma del superyó moderno y la forma del malestar en la cultura que adopta. Son sujetos que cada vez más se encuentran con dificultades para establecer lazos sociales. Lo que pone el discurso del capitalismo en un primer plano es que el verdadero *partenaire* del sujeto no es la relación con otros sujetos sino con los objetos del mercado, haciendo que la felicidad se encarne en ellos, pero con la paradoja que cuanto más uno corre se está más insatisfecho y, por lo tanto más habría que correr. Es un circuito infernal. Esta sería la forma paradojal que toma el superyó desde esta pendiente, la cual permite ubicar las dos caras de este malestar: el estrés y la depresión. El estrés del sujeto que corre tras el señuelo y la depresión aquel que aquel que deja de correr pero al precio de ya no querer más nada.

Es por eso que me parece que el psicoanálisis es un dispositivo que en cierto punto va a contrapelo de esto, y que plantea tal vez una especie de salida al *impasse* de este tiempo. No se monta a este imperativo del amo moderno, de que tendríamos que tratar simplemente los estados de ánimo del sujeto para reingresarlo rápidamente al circuito sino que abre una vía distinta para este agobio de la vida moderna, para ese aplastamiento del deseo por el superyó contemporáneo. Es en ese sentido que podemos esperar algo muy importante del psicoanálisis en esta coyuntura.

El valor del psicoanálisis frente a la depresión y el extravío de nuestro tiempo es que nos conduce a otra relación con el saber a través del inconsciente, a una alegría –que sin desconocer lo real que nos concierne- nos permite construir una respuesta particular que nos separa de la miseria.

Bibliografía

• Agamben, G. Estancias, Ed. Pre-Textos, Valencia 1995.
• Freud, S.,"Estudios sobre la histeria", "Duelo Y melancolía", "Inhibición, síntoma y angustia", "El malestar en la cultura", "Análisis terminable e interminable", en Obras Completas, Ed. Amorrortu, Bs. As., 1976.
• Godoy, C., "Todos depresivos. La felicidad en la era d la ciencia", en Pharmakon, Nro. 1, Ed. Instituo del Campo Freudiano, Bs. As., 1994.
• "Una estética de mercado", en Pharmakon Nro. 3, Ed. Instituto del Campo Freudiano, Bs. As., 1995.
• Kramer, P., Escuchando al Prozac, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1994.
• Miller, J. A., "Psicoanálisis y psicoterapias", en Registros, tomo azul, Bs. As., 1993.
• "Tres conferencias brasileñas de J.A. Miller sobre el síntoma", en El síntoma charlatán, Ed. Paidós, Barcelona, 1998.
• Lacan, J. Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión, Ed. Anagrama, Barcelona, 1980.
• Laurent, E., "Déficit ou enigme", en La Cause Freudienne. Revue de Psychanalyse Nro. 23, L´enigme & La psychose, Ed. Navarin Seuil, París.
• Leguil, F. , "Las depresiones", en El Caldero de la Escuela, Nro. 46, octubre de 1996, Ed. EOL.
• Skriabine, P. , "La dépression, bon heur du sujet?", en La Cause Freudienne. Revue de Psychanalyse, Nro. 35, Silhouettes du deprimé, Ed. Navarin Seuil, París.
• Stagnaro J.C. y Wintrebert, D., "Entrevista a R. H. Etchegoyen y J.A. Miller", en Vertex Nro. 26, Bs. As., 1996.

DOSSIER DEPRESIÓN

Clínica psicoanalítica de la depresión y la melancolía

Por Roberto Mazzuca (EOL)

R. Mazzuca se propone en este trabajo, ubicar en relación a los conceptos de Freud, la clínica que se deriva de ellos. Es así que aborda los temas del duelo, la melancolía y la manía, tanto en su estatuto psiquiátrico como en el psicoanalítico perseguido por Freud desde los comienzos de su enseñanza, categorías enteramente congruentes con el resto de la clínica freudiana que coloca en primer lugar la tajante oposición entre neurosis y psicosis.

Destaca además la especificidad de la subjetividad melancólica, y distingue claramente lo designado como temperamento o carácter melancoloide, que incluye tanto un componente afectivo como las representaciones ideativas concomitantes, es decir, lo que hoy suele llamarse componente cognitivo.

La subjetividad melancólica

La psicopatología freudiana está organizada a partir de los mecanismos de formación del síntoma. Las diferentes entidades clínicas, de acuerdo con ese criterio, constituyen variedades del mecanismo de la defensa -según la denominación de los primeros trabajos freudianos sobre el tema-, o del mecanismo de la represión -como fue llamado más tarde-. De este modo, para definir la especifidad de la paranoia (lo que en el Historial de Schreber llama el mecanismo paranoico) Freud se pregunta e intenta precisar las particularidades del mecanismo de la represión en esa patología y distinguirlas de su modalidad en las neurosis. En consecuencia, las diferentes formas de neurosis (histeria, neurosis obsesiva, fobia) y de psicosis (paranoia, esquizofrenia) resultan caracterizadas por un modo particular de la represión en la formación de sus síntomas.

En esta perspectiva, la melancolía constituye una franca excepción. Sus síntomas no son explicados por el inventor del psicoanálisis en función del proceso de la represión. Para dar cuenta de ellos, Freud coloca en primer plano las relaciones con el objeto de amor. En términos más actuales podríamos decir que el análisis freudiano se caracteriza por centrarse en el eje de la intersubjetividad, es decir, en las relaciones del sujeto con los otros. Estas relaciones pueden ser de amor, de odio, o ambivalentes pero, además puede intervenir una forma especial de relación con el objeto que Freud delimitó con el nombre de identificación.

Si bien es cierto que esta acentuación del registro de la intersubjetividad es una característica general de la clínica freudiana y, por lo tanto, interviene con modalidades específicas en las diferentes entidades neuróticas y psicóticas, es necesario reconocer, sin embargo, que tiene una preponderancia especial en el caso de la melancolía cuya presentación y análisis están centrados por parte de Freud en una analogía con el duelo, es decir, la constelación psicológica con que el sujeto responde al verse enfrentado con la pérdida de un ser querido o de una instancia abstracta como la representada por ideales de diferente orden.

De aquí que el más conocido de sus trabajos sobre el tema que nos ocupa ostente esa comparación en su título: *Trauer und Melancholie*, traducido en las últimas ediciones de su obra como *Duelo y melancolía*. Cuando decimos comparación nos referimos a similitudes pero también a diferencias. Así como el estado del dormir, en que el sujeto se repliega y se aísla del mundo exterior, es utilizado por Freud como el modelo normal de los estados narcisistas, de un modo semejante el proceso del duelo es considerado como el modelo normal del acceso melancólico. Esto no disminuye las diferencias funcionales y metapsicológicas entre uno y otros.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

La comparación freudiana entre duelo y melancolía se funda en las semejanzas tanto de los fenómenos que se presentan en ambos procesos como en las ocasiones que los desencadenan: "La conjunción de melancolía y duelo parece justificada por el cuadro total de esos dos estados. También son coincidentes las influencias de la vida que los ocasionan, toda vez que podemos discernirlas". [1]

En cuanto a los desencadenantes, Freud concluye que, si el duelo resulta de la pérdida de un ser querido, también la pérdida de un objeto de alto interés libidinal para el sujeto es el desencadenante de la melancolía, aunque en este caso no resulte inmediatamente reconocible: "El duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc. A raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía (y por eso sospechamos en ellas una disposición enfermiza). [...] a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento. Confiamos en que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo".

En cuanto a la fenomenología Freud destaca también las llamativas semejanzas de ambos procesos, cuya diferencia consiste en la carencia en el duelo de un atributo propio de la melancolía: la perturbación del sentimiento de sí, es decir, lo que frecuentemente designamos con el término de autoestima.

"La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja del sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo. [...] el duelo muestra los mismos rasgos, excepto uno; falta en él la perturbación del sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). Pero en todo lo demás es lo mismo".

La similitud se reconoce en el afecto doloroso, la pérdida del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de elegir un nuevo objeto de amor en reemplazo del perdido, el extrañamiento respecto de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto. Es sorprende, afirma Freud, que esta conducta no nos parezca patológica en el duelo, lo que se explica solamente porque nos resulta comprensible y, por empatía, justificada.

Una vez establecida la analogía entre melancolía y duelo, Freud, que concibe el duelo como un trabajo, se pregunta "¿en qué consiste el trabajo que el duelo opera?". Concluye, que se origina en un desfasaje que abre un tiempo intermedio donde se ubica la función del duelo. Por una parte el yo ha reconocido la pérdida en la realidad del objeto amado, pero, por otra, ese objeto permanece cargado libidinalmente ya que el desasimiento de la libido no sigue de manera automática a aquel reconocimiento. Hay una cierta resistencia por parte de la libido al abandono del objeto, este retiro libidinal no se opera de manera inmediata, ni en una sola operación global. Debe realizarse por partes, en una sucesión de pequeñas operaciones, lo cual requiere cierta duración:
"Se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico. Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvestidos y en ellos se consuma el desasimiento de la libido. ¿Por qué esa operación de compromiso, que es el ejecutar pieza por pieza la orden de la realidad, resulta tan dolorosa? He ahí algo que no puede indicarse con facilidad en una fundamentación económica. Y lo notable es que nos parece natural este displacer doliente. Pero de hecho, una vez cumplido el trabajo del duelo el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido".

Ya esclarecida la naturaleza y la función del duelo, enfoquemos la lectura freudiana acerca del rasgo propio de la melancolía que consiste, como dijimos, en la perturbación del sentimiento de sí expresado en las quejas y autorreproches tan característicos del melancólico.

"El melancólico nos muestra todavía algo que falta en el duelo: una extraordinaria rebaja en su sentimiento yoico (*Ichgefühl*), un enorme empobrecimiento del yo. En el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso ocurre al yo mismo. El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás y conmisera a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna. No juzga que le ha sobrevenido una alteración, sino

que extiende su autocrítica al pasado y asevera que nunca fue mejor. El cuadro de este delirio de insignificancia -predominantemente moral- se completa con el insomnio, la repulsa del alimento y un desfallecimiento, en extremo asombroso psicológicamente, de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida".

La perspectiva freudiana se dirige a enfocar el origen y la naturaleza de esos lamentos y autorreproches. Freud los explica por el fuerte componente de hostilidad que caracterizaba la relación previa del sujeto con la persona amada. De allí que pueda resumirse con la fórmula, extraída del texto mismo de Freud -conque titulé un trabajo anterior sobre este tema-, *Ihre Klagen sind Anklagen*; sus lamentos son acusaciones, o bien, para reproducir algo del juego de palabras en esa fórmula: sus autorreproches son héterorreproches[2]. Si se presta oídos, dice Freud, a los reproches que el paciente se dirige, llega un momento en que es imposible sustraerse a la impresión de que se adecuan muy poco a su propia persona y muchas veces se ajustan a otra, a quien el enfermo ama o ha amado. "Así se tiene en la mano la clave del cuadro clínico si se disciernen los autorreproches como reproches contra un objeto de amor que desde allí han rebotado sobre el propio yo".

¿Cuáles son los datos de la observación clínica que justifican tal conclusión? No puedo extenderme aquí en la secuencia completa que conduce a Freud a sostener esa tesis. Su elemento central consiste en percatarse de una contradicción en el comportamiento del melancólico. Resulta llamativo, argumenta, que el melancólico no se comporte como el individuo normal quien junto con sus autorreproches adopta una posición de modestia, tendiendo más bien a ocultarlos ante los demás. Por el contrario, el melancólico carece de todo pudor y hasta podría destacarse el rasgo exactamente opuesto, el deseo de comunicar a todo el mundo sus defectos, como si obtuviera de esto una satisfacción: "tiene que resultarnos llamativo que el melancólico no se comporte en un todo como alguien que hace contrición de arrepentimiento y de autorreproche. Le falta (o al menos no es notable en él) la vergüenza en presencia de los otros, que sería la principal característica de este último estado. En el melancólico podría casi destacarse el rasgo opuesto, el de una acuciante franqueza que se complace en el desnudamiento de sí mismo".

Ellos no se avergüenzan ni se ocultan, concluye Freud, porque todo eso rebajante que dicen de sí mismos en el fondo lo dicen de otro: "La mujer que conmisera en voz alta a su marido por estar atado a una mujer de tan nulas prendas quiere quejarse, en verdad, de la falta de valía de él, en cualquier sentido en que se la entienda. [...] la conducta de los enfermos se hace ahora mucho más comprensible. Sus quejas (*Klagen*) son realmente querellas (*Anklagen*), en el viejo sentido del término. Ellos no se avergüenzan ni se ocultan: todo eso rebajante que dicen de sí mismos en el fondo lo dicen de otro".

Una constatación de esta tesis surge de otro rasgo del comportamiento del melancólico, quien no solo está lejos de mostrar la modestia y sumisión que serían coherentes con las personas tan indignas que declaman ser, sino que más bien son martirizadores en grado extremo y se muestran como si fueran víctimas de una gran injusticia, razón por la cual también suelen despertar en el interlocutor más irritación y fastidio que empatía y compasión.

Finalmente, para concluir esta caracterización de la subjetividad melancólica, conviene subrayar otra peculiaridad, la llamada lucidez del melancólico:
"nos parece que tiene razón y aún que capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos. Cuando en una autocrítica extremada se pinta como insignificantucho, egoísta, insincero, [...] quizá en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y solo nos intriga la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así".

La metapsicología freudiana de la melancolía

La teoría que Freud construye para dar cuenta de esta particularidad de la subjetividad melancólica reposa fundamentalmente en dos conceptos, ambos originales de su pensamiento, el de identificación y el de narcisismo. Muy tempranamente, en su diálogo con Fliess, Freud utilizó el mecanismo de identificación para dar cuenta de los síntomas histéricos y melancólicos. Pero recién en este texto, de 1915, desarrolla con precisión la distinción entre identificación histérica e identificación melancólica, porque en ese momento ya puede articularla en referencia a la teoría del narcisismo.

Freud sostiene que el sujeto fracasa en el cumplimiento del trabajo de duelo ante la pérdida de la persona amada y que reacciona utilizando el recurso de identificarse con el objeto perdido para, de este modo, reconstruirlo en su propio yo. Esto permite disociar la ambivalencia amor–odio, ya que el yo, por una parte, conserva el amor por el objeto abandonado y, por otra, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo ahora reconstruido en el yo. Es por esto que las quejas inequívocamente gozosas del melancólico constituyen una satisfacción de tendencias sádicas.

"Por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo de objeto. El resultado no fue el normal, que habría sido un quite de la libido de ese objeto y su desplazamiento a uno nuevo, sino otro distinto, [...] la libido libre no se desplazó a otro objeto sino que se retiró sobre el yo. Pero ahí no encontró un uso cualquiera, sino que sirvió para establecer una identificación del yo con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien, en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado".

Podemos verificar en el párrafo reproducido que el concepto de identificación está utilizado en el interior de la teoría del narcisismo (retiro de la carga de libido del objeto, su desplazamiento hacia el yo) con la modalidad que es específica de las psicosis. Esto implica que Freud ubica la melancolía en el campo de estas entidades clínicas y, dentro de este, en clara oposición con la paranoia. Mientras en esta el narcisismo exalta e infla el yo del sujeto, la identificación narcisista del melancólico, por el contrario, constituye una herida permanentemente abierta para la pérdida libidinal y vacía el yo hasta el empobrecimiento total, una libidorragia, podríamos decir, que explica -dice Freud- el asombroso eclipse en el melancólico de la pulsión que en todos los seres vivientes los lleva a aferrarse a la vida. Y esto, haya o no ocasión de suicidio, riesgo de todos modos siempre presente en la melancolía. En cuanto a la estrategia con el conflicto de ambivalencia:
"Si el amor por el objeto [...] se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en este sufrimiento una satisfacción sádica. Ese automartirio de la melancolía, inequívocamente gozoso, importa, en un todo como el fenómeno paralelo de la neurosis obsesiva, la satisfacción de tendencias sádicas y de tendencias al odio que recaen sobre un objeto y por la vía indicada han experimentado una vuelta hacia la persona propia. En ambas afecciones suelen lograr los enfermos, por el rodeo de la autopunición, desquitarse de los objetos originarios y martirizar a sus amores por intermedio de su condición de enfermos. [...]. Solo este sadismo nos revela el enigma de la inclinación al suicidio por la cual la melancolía se vuelve tan interesante y peligrosa".

Es interesante notar que, en el momento de distinguir la identificación histérica y melancólica, Freud llama a esta última no por su nombre sino identificación narcisista: "Tampoco son raras en las neurosis de transferencia identificaciones con el objeto, y aun constituyen un conocido mecanismo de la formación de síntoma, sobre todo en el caso de la histeria. Pero tenemos derecho a diferenciar la identificación narcisista de la histérica porque en la primera se resigna la investidura de objeto, mientras que en la segunda esta persiste [...]".

El duelo patológico y la manía

El hecho de que Freud utilice el trabajo normal del duelo para la comprensión de los procesos melancólicos ha conducido frecuentemente a afirmar que en estos ocurre un duelo patológico, y es necesario reconocer que algunas expresiones de Freud en este texto autorizan esa denominación. Sin embargo, lo correcto es entender que en la melancolía el sujeto se ve incapacitado para realizar el trabajo de duelo y obtener sus frutos que consisten en desligarse del objeto perdido, y que mas bien evita el duelo con el recurso de reconstruir el objeto en el yo.

Esta imposibilidad de realizar el duelo no es una característica específica de la melancolía sino una peculiaridad que comparte con las otras formas de psicosis. La subjetividad psicótica en general carece de recursos adecuados para enfrentar el vacío que se abre en lo real por la pérdida del objeto. Lo propio del sujeto melancólico, respecto de las otras formas de psicosis, es el tipo de respuesta ante la imposibilidad del duelo: la alteración del yo por la identificación con el objeto y el empobrecimiento resultante: "El complejo melancólico se comporta como una herida abierta, atrae hacia sí desde todas partes energías de investiduras y vacía al yo hasta el empobrecimiento total, [...]".

En cambio el concepto de duelo patológico es aplicable de una manera pertinente al duelo que Freud describe en este texto para las neurosis obsesivas. En estos casos, la severidad del superyo y la satisfacción sádica que se deriva de ella, permiten establecer algunas analogías con los procesos melancólicos, sin que, sin embargo, se cumplan los procesos narcisistas propios de la melancolía: "La pérdida de un objeto de amor es una ocasión privilegiada para que campee y salga a la luz la ambivalencia de los vínculos de amor. Y por eso, cuando preexiste la disposición a la neurosis obsesiva, el conflicto de ambivalencia presta al duelo una conformación patológica y lo compele a exteriorizarse en la forma de unos autorreproches, a saber, que uno mismo es culpable de la pérdida del objeto de amor, vale decir, que la quiso. En esas depresiones de cuño obsesivo tras la muerte de personas amadas se nos pone por delante eso que el conflicto de ambivalencia opera por sí solo cuando no es acompañado por el recogimiento regresivo de la libido".

Podemos citar otro párrafo que expresa con claridad esta analogía o paralelismo entre neurosis obsesiva y melancolía, con la clara indicación de que en la primera no se cumplen las condiciones narcisistas de la segunda: "De las tres premisas de la melancolía: pérdida del objeto, ambivalencia y regresión de la libido al yo, las dos primeras las reencontramos en los reproches obsesivos tras acontecimientos de muerte".

Para terminar de caracterizar la teoría freudiana de *Duelo y melancolía* es necesario mencionar su extensión a los fenómenos de la manía. Freud hace suyos los aportes de la psiquiatría que había reunido en una misma entidad clínica, la melancolía y la manía, y proporciona un apoyo adicional a esta conjunción a partir de la experiencia psicoanalítica que muestra que "no solo es lícito, sino hasta obligatorio, extender un esclarecimiento analítico de la melancolía también a la manía". Una es el reverso de la otra. La oposición polar de los síntomas, tristeza o depresión en un caso, júbilo y exaltación en el otro, inhibición general por una parte, presteza para emprender toda clase de acciones por la otra, se explica por la oposición de los procesos metapsicológicos.

"La manía no tiene un contenido diverso de la melancolía, y ambas afecciones pugnan con el mismo 'complejo', al que el yo probablemente sucumbe en la melancolía, mientras que en la manía lo ha dominado o lo ha hecho a un lado. [...].

En la manía el yo tiene que haber vencido a la pérdida del objeto (o al duelo por la pérdida, o quizá al objeto mismo), y entonces queda disponible el monto de contrainvestidura que el sufrimiento dolido de la melancolía había atraído sobre sí desde el yo había ligado. Cuando parte, voraz, a la búsqueda de nuevas investiduras de objeto, el maníaco nos demuestra también inequívocamente su emancipación del objeto que le hacía penar".

El segundo Freud, después de *Más allá del principio del placer*, retomará los aportes del texto de 1915 sobre la manía y la melancolía para desarrollarlos con los conceptos de la segunda tópica acerca de las instancias del superyo y el ideal del yo. Estas reúnen el conjunto de restricciones al que el yo debe plegarse y debe admitirse que la tensión generada por la distancia entre el yo y las exigencias del ideal a las que debe acomodarse, no puede ser soportada de manera permanente, razón por la cual de tanto en tanto esa distancia queda anulada y el yo se siente fusionado con el ideal: "Siempre se produce una sensación de triunfo cuando en el yo algo coincide con el ideal del yo. Por el contrario, el sentimiento de culpa (y el de inferioridad) puede comprenderse como expresión de la tensión entre el yo y el ideal".[3]

Estas oscilaciones periódicas del estado afectivo pasando de un momento de inhibición y restricción a otros de permisividad y bienestar, presentan amplitudes muy diversas de un sujeto a otro: imperceptibles en los casos llamados normales, visibles en los estados neuróticos y extremas como ocurre en la melancolía y la manía. En estos casos, las razones que determinan las oscilaciones que perturban tan profundamente la vida del sujeto suelen ser desconocidas. No parecen desempeñar un papel decisivo las ocasiones exteriores, ni se reconocen motivos internos. Freud denomina espontáneas estas formas de melancolía para distinguirlas de aquellas en que el psicoanálisis logra reconocer las motivaciones que le dan origen, es decir, en términos de esa época, de carácter psicógeno. Pero la investigación psicoanalítica no ha podido esclarecer el proceso por el cual un estado se transforma en el otro: "nos falta toda intelección del mecanismo por el cual una melancolía es relevada por una manía. Estos serían los enfermos

para quienes podría ser válida nuestra hipótesis de que su ideal del yo se disuelve temporariamente en el yo después que lo rigió antes con particular severidad".

Sin dejar, entonces, de notar una serie de puntos sobre los que todavía la investigación no ha echado luz, Freud delimita con precisión cuál es la metapsicología de manía y melancolía en términos de la segunda tópica:
"Sobre la base de nuestro análisis del yo es indudable que, en el maníaco, yo e ideal del yo se hallan confundidos, de manera que el sujeto, dominado por un sentimiento de triunfo y de autoarrobamiento, no perturbado por crítica alguna, puede regocijarse por la ausencia de inhibiciones y al abrigo de todo reproche o remordimiento. Es menos evidente, aunque muy verosímil, que la miseria del melancólico sea la expresión de una oposición muy aguda entre ambas instancias del yo, en que el ideal, sensible en exceso, manifiesta de manera implacable su condena del yo por medio del delirio de insignificancia y en la autodenigración".

La naturaleza de estos procesos es aplicable a los diferentes casos sin importar su etiología: "no veo dificultad en hacer intervenir en ambas clases de melancolías, las psicógenas y las espontáneas, el factor de la rebelión periódica del yo contra el ideal del yo. En las espontáneas puede suponerse que el ideal del yo se inclina a desplegar una particular severidad, que después tiene por consecuencia automática su cancelación temporaria. En las psicógenas, el yo sería estimulado a rebelarse por el maltrato que experimenta de parte de su ideal, en el caso de la identificación con un objeto reprobado".

Freud y la tradición psiquiátrica

La elaboración y las conclusiones expuestas sucintamente en el apartado precedente, aunque muy originales del pensamiento freudiano, son construidas por este en total continuidad y congruencia con las finas descripciones y definiciones precisas de la tradición psiquiátrica que precedió su obra. Como vimos, Freud comparte la idea de una asociación estrecha entre melancolía y manía vigentes en su época y establecida por Kraepelin en su *Tratado de psiquiatría* en su delimitación de la psicosis maníaco-depresiva, recogiendo el concepto de locura circular de J. P. Falret y de locura de doble forma de J. Baillarger.

"La locura circular se caracteriza por la evolución sucesiva y regular del estado maníaco, del estado melancólico y de un intervalo lúcido más o menos prolongado. Varía de intensidad y de duración en su conjunto y en cada uno de sus períodos, [...]". [4]

Freud reconoce las diferentes formas clínicas descriptas por esos psiquiatras, ya sea las formas con sucesión de estados, o las formas puras, aquellas que más tarde serían denominadas unipolares. Cuando las menciona, las introduce con la fórmula "según se sabe", es decir que no hace referencia a ningún psiquiatría en particular sino que considera que se trata de un saber aceptado y compartido: "La peculiaridad más notable de la melancolía es su tendencia a volverse del revés en la melancolía, un estado que presenta los síntomas opuestos. Según se sabe, no toda melancolía tiene este destino. Muchos casos transcurren con recidivas periódicas, y en los intervalos no se advierte tonalidad alguna de manía, o se la advierte solo en muy escasa medida. Otros casos muestran esa alternancia regular de fases melancólicas y maníacas que ha llevado a diferenciar la locura circular".[5]

Sin embargo, conviene distinguir, dentro del conjunto de ese saber aceptado en los comienzos del siglo XX, dos versiones algo diferentes de la psiquiatría alemana y francesa. En ambas la melancolía ocupa un lugar central, pero en Kraepelin, exponente de la primera, la melancolía constituye una enfermedad propiamente dicha, al igual que la paranoia y la demencia precoz, mientras que en la psiquiatría francesa es considerada como un síndrome que, si bien reúne un conjunto de síntomas de manera típica, depende de etiologías diversas, y por lo tanto puede presentarse en el curso de enfermedades diferentes: "En tanto que síndrome, la melancolía admite entonces formas etiológicas múltiples. La primera y la más importante es seguramente la melancolía de la psicosis maníaco-depresiva, que la tradición francesa toma prestada de E. Kraepelin, sin dejar de recordar, por otra parte, todo lo que el maestro de Munich debía a la locura circular de J. P. Falret y a la locura de doble forma de J.Baillarger; y aunque nadie hablaba entonces de forma monopolar, se admitía que esta psicosis podía comprender solamente episodios depresivos separados por intervalos libres. Pero el síndrome melancólico podía depender de otras etiologías, [...]."[6]

Podemos verificar, entonces, que Freud, a pesar de trabajar en el ámbito germano, se acerca en esto, al igual que en otras cuestiones psicopatológicas, a los criterios de la psiquiatría francesa ya que admite tanto las formas endógenas, a las que vimos que denomina espontáneas, como las reactivas y psicógenas.
En cuanto a la distinción de las variedades clínicas: melancolía simple (sin delirio) o melancolía delirante, en el análisis freudiano prevalece la última, ya que Freud obtiene sus conclusiones fundamentalmente a través del análisis del discurso que caracteriza el delirio melancólico, con sus quejas y autorreproches. Aunque el delirio no constituye un componente fundamental de esta entidad clínica, ya que la psiquiatría había establecido con claridad -antes de Freud- la existencia de melancolías sin delirio, también había destacado que, cuando surge, el delirio se segrega en total continuidad y es consustancial con el humor melancólico.

La melancolía, al igual que la histeria, es una categoría milenaria. Sin embargo, su delimitación conceptual es relativamente reciente. Ni siquiera en la nosología de Pinel o de Esquirol la encontramos con su sentido actual, que recién quedó estabilizado sobre el final del siglo XIX por el gran clínico francés Jules Séglas, quien en sus magistrales lecciones en la Salpêtrière caracterizó la melancolía simple fundamentalmente como un estado cenestésico penoso al que dio el nombre de *dolor moral*. Moral en esta época no tiene una referencia ética sino que constituye un término usual para diferenciar y oponerlo a lo físico. Sería equivalente en la actualidad a *dolor psíquico*, como se lo puede apreciar en algunos de los antecedentes de esta categoría clínica, el psiquiatra belga, J. Guislain, que lo denominaba *frenalgia*, o Krafft–Ebing que lo llamaba *neuralgia psíquica*.

"La melancolía es una psiconeurosis que, además de síntomas físicos de gran importancia, desde el punto de vista psíquico se caracteriza por: 1º la producción de un estado cenestésico penoso; 2º modificaciones en el ejercicio de las operaciones intelectuales; 3º un trastorno mórbido de la sensibilidad moral que se expresa en un estado de depresión dolorosa. A esos síntomas fundamentales pueden agregarse trastornos delirantes que resultan directamente de ellos y les son secundarios. [...]. Todos los autores están de acuerdo en considerar que, en la melancolía, los fenómenos fundamentales son el estado emocional de dolor moral, insuficientemente motivado o incluso totalmente inmotivado, y los trastornos del ejercicio intelectual, llamado también detención psíquica".[7]

Séglas mostró que lo esencial de la melancolía se organiza alrededor del dolor moral y los fenómenos de enlentecimiento e inhibición de diversas funciones corporales que son concomitantes con este humor penoso. La sintomatología melancólica puede quedar reducida a este núcleo fundamental, y se trata entonces de la melancolía simple, pero también pueden desarrollarse secundariamente ideas delirantes. Es decir que el conjunto formado por el dolor moral y la marcada inhibición funcional constituye el fenómeno elemental de la melancolía, y el delirio, en cambio, surge como un fenómeno secundario en sus diferentes sentidos: 1 que puede faltar; 2 que es temporalmente segundo; pero sobre todo, 3 que se inicia y se deriva de los fenómenos elementales.

"Este dolor moral, esta depresión dolorosa, como dice Schuele, es el síntoma más evidente de la melancolía, incluso diría, gustosamente, característico. Se manifiesta en la actitud, la fisonomía, la mímica, siempre muy expresiva y que traduce toda la gama de las pasiones tristes, desde el abatimiento, la pena, hasta la angustia, el terror o el estupor".

Los primeros trastornos delirantes derivan directamente de la cenestesia penosa: depresión, apatía, lentitud, dificultad para fijar la atención y agrupar las ideas, etc. Como el sujeto tiene conciencia de esta condición, esta percatación se vuelve una segunda fuente de dolor moral en la forma de desvalorización de sí mismo. De este modo, surgen progresivamente los diferentes contenidos que serán los temas del delirio melancólico como un intento de interpretación que explique y justifique ese estado.

"Las concepciones delirantes del melancólico pueden, en principio, revestir expresiones muy variables: ideas de ruina, de insuficiencia, de incapacidad, de autoacusación, de culpa hacia la sociedad, hacia Dios; ideas de condenación eterna, de persecución, temor a los castigos, a los suplicios, al infierno; y a veces, ideas más especiales de negación y de inmortalidad que estudiaremos aparte. Estas ideas, en apariencia tan diversas, tienen, en el fondo, puntos en común".

Lo que Séglas demuestra magistralmente es que la aparente multiplicidad de temas delirantes esconde una unidad que proviene de su fuente única. El sentimiento de dolor moral -dice Séglas- conduce al enfermo a la idea de que él es culpable, de que ha cometido un crimen, o por lo menos alguna falta o error. Su indignidad sólo puede acarrear males y desgracias. Se cree culpable, indigno de relacionarse con sus semejantes; no es más que un animal, un adoquín, una basura. No sirve para nada en esta tierra, sería mejor que muriera. Por otra parte, el sentimiento de su incapacidad para pensar, querer y actuar confiere a sus ideas una impronta de inferioridad. Su expectativa es el empobrecimiento y la ruina, se creerá venido a menos con respecto al resto de la humanidad, ya no tiene sentimientos ni voluntad, ya no es como todo el mundo, está arruinado, ya no tiene órganos, ya no existe, etc. Si intenta suicidarse es con el fin de suprimir un ser incapaz, inútil o aún peligroso para los demás.

"El melancólico gira siempre alrededor del mismo círculo de lamentaciones monótonas, limitándose a algunas concepciones delirantes que lo obsesionan y que repite incesantemente, a veces con las mismas fórmulas. Existe un abismo entre este estribillo, esta letanía fija y monótona del melancólico y la novela del perseguido".

Comparado con la riqueza y variedad de los delirios paranoicos, el delirio melancólico es monótono y repetitivo. Pero lo decisivo es que constituye un fenómeno secundario y derivado directamente del dolor moral que constituye el fenómeno elemental de la melancolía.

La psiquiatría después de Freud

Con posterioridad a la época de Freud, el interés psiquiátrico por la melancolía se desplazó al campo más amplio de las depresiones. Lanteri-Laura caracteriza muy bien este movimiento, que corresponde al pasaje de la época de la concepción de las enfermedades mentales (clínica diacrónica) a la de las grandes estructuras psicopatológicas:[8]"Deberemos también reflexionar sobre otro aspecto de estos desarrollos: hasta mediados de este siglo, la melancolía ocupa el centro del terreno de la patología de las depresiones, las que se definían todas, sea cual fuere la particularidad de cada una, por su relación con la melancolía; en los albores del tercer milenio, ya no es así en absoluto, y las situaciones recíprocas parecen notablemente cambiadas".[9] O bien más adelante: "Poco a poco la situación se invierte y la melancolía [...] suscita menos interés, mientras que los otros aspectos de las depresiones –menores, reactivas, neuróticas, y otras- dejan de ser considerados como formas degradadas de la forma canónica para transformarse en objeto de estudios específicos [...], la crisis melancólica de la psicosis maníaco-depresiva deja ser la referencia principal en relación con la cual se ordena toda el resto".[10]

En este movimiento debe atribuirse un papel destacado a K. Jaspers y el continuador de su obra K. Schneider (eslabón imprescindible para entender las categorías de la psiquiatría norteamericana de la que surgen los DSM), y a la corriente fenomenológica que, a partir del estudio de Husserl sobre la conciencia íntima del tiempo, presenta a la melancolía fundamentalmente como una alteración de la temporalidad, como se lo puede apreciar en E. Minkowski y L. Binswanger.

El psicoanálisis después de Freud

Podríamos extender nuestro comentario a los aportes de otros grandes psicoanalistas, como K. Abrahan que, ya antes que Freud, había señalado el predominio en el melancólico de la ambivalencia característica de la organización oral de la libido y, en consecuencia, remitía la predisposición de esta patología a una fijación en la primera etapa, canibalística, de aquella fase.

M. Klein contribuye con la distinción entre angustia esquizo-paranoide y depresiva y, fundamentalmente, con su concepción sobre la posición depresiva y el papel central de la dependencia y el duelo en las relaciones objetales propias de esta posición. También con sus desarrollos acerca de la defensa maníaca, procedimiento con que el sujeto niega la angustia depresiva y asume una posición de control y triunfo en relación con el Otro, es decir, en sus términos, el objeto total.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

En cuanto a J. Lacan, hay que mencionar las formulaciones del *Seminario 10: La angustia*, vinculadas con la construcción de la teoría del objeto (a). El sujeto melancólico se identifica con este objeto en su función de resto, de desecho. El maníaco, por el contrario, se desprende de ese lastre y queda entregado al desplazamiento sin freno en la cadena significante. Es decir que el objeto (a) deja de cumplir su función de fijación metafórica y el sujeto queda librado a la metonimia sin punto de detención. Lacan no deja de notar el aspecto megalómano del melancólico, para quien no es suficiente identificarse con el objeto resto, "soy una mierda", sino que requiera ubicarse en el lugar de la mayor mierda del mundo.

También debe mencionarse, en cuanto a la última la enseñanza de Lacan, el pequeño tratado de las pasiones que se encuentra en el capítulo IV de *Televisión*. Entre ellas, Lacan se ocupa en primer lugar de la tristeza, que define como rechazo del saber inconsciente. Es notable que Lacan considere que la tristeza es la consecuencia de una incorrecta posición del sujeto, de su desubicación en relación con su propio inconsciente, una desconexión con el inconsciente. De allí que resulte frecuente que a poco de comenzar un análisis el analizante recupere el entusiasmo. En ciertos casos -no en todos- es importante no descuidar el diagnóstico diferencial.

"Se califica, por ejemplo, a la tristeza como depresión, al darle el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Sin embargo, no es un estado del alma, es simplemente una falta moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que se sitúa como determinación fundamental en relación con el pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura".

Pero la afirmación más rotunda de esta concepción en cuanto a la posición del sujeto en relación con el saber inconsciente, surge en relación con la psicosis: "Por ser rechazo del inconsciente, lo que resulta por poco que esa cobardía llegue a la psicosis, es el retorno en lo real de aquello que fue rechazado, del lenguaje; se trata de la excitación maníaca por la cual aquel retorno se hace mortal". Es decir que la manía queda definida como una cadena significante funcionando en lo real sin la moderación de un regulador simbólico que haga de punto de capitón.

El propósito de este trabajo se ubica fundamentalmente en relación con los conceptos de Freud y la clínica que se deriva de ellos. Por esta razón, la extensión de este apartado, dedicado a los conceptos desarrollados por quienes continuaron su obra, debe ser forzosamente reducida y limitarse a la mención de las referencias principales.

La clínica psicoanalítica de la melancolía

La concepción freudiana de la melancolía proporciona una orientación clínica decisiva en el panorama actual dominado, como se dijo precedentemente, por el vasto campo de las depresiones. Paradójicamente, la cuestión principal, que suele pasar desapercibida aún para los mismos psicoanalistas, consiste, en mi opinión, en el claro establecimiento de una discontinuidad o heterogeneidad en las formas clínicas de la melancolía desde el punto de vista psicoanalítico, y constituye una peculiaridad esencial de la posición freudiana en este tema.

Ante todo conviene volver a destacar la advertencia expresa que hace Freud en el comienzo mismo de su trabajo de 1915 sobre las variedades clínicas de la melancolía. "La melancolía –afirma- se presenta en múltiples formas clínicas cuya síntesis en una unidad no parece comprobada; y de ellas, algunas sugieren afecciones más somáticas que psicógenas". Tenemos entonces una afirmación contundente sobre la heterogeneidad de las diversas formas clínicas. Freud aclara, también explícitamente, que su elaboración está dirigida y restringida a los casos en que la naturaleza psicógena de la enfermedad es claramente reconocible.

Para apreciar mejor la posición freudiana en este tema, podemos subrayar la oposición entre dos posiciones que, en sus extremos, pueden caracterizarse; una, por concebir una gama gradual y progresiva del humor melancólico que va desde el sentimiento normal de la tristeza, pasando por diferentes estados depresivos, hasta las melancolías graves; y la otra, discontinuista, que concibe esos estados como entidades clínicas claramente diferenciadas. Freud se ubica decididamente en esta última posición.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Hay varias razones para que esta característica de la clínica freudiana haya pasado desapercibida o desdibujada. En primer lugar, el hecho muy conocido de la analogía que Freud establece entre el duelo y la melancolía. Esta peculiaridad del enfoque freudiano, que visualiza la melancolía desde la perspectiva del duelo, ha conducido a creer, erróneamente, que Freud establece una continuidad entre duelo y melancolía. Se dejan de lado, de esta manera, las consideraciones que introduce Freud para discernir sus diferencias, tanto en el registro semiológico en el cual la disminución del sentimiento de sí constituye, como vimos precedentemente, la especificidad de los procesos melancólicos, como en el registro metapsicológico en su referencia al tipo específico de identificación melancólica. Hay un error en la comprensión de la comparación freudiana entre duelo y melancolía que conduce a creer que la melancolía constituye un duelo patológico, cuando se trata más bien de la incapacidad para realizar el trabajo del duelo.

En segundo lugar, hay que mencionar que la pareja, más conocida, entre duelo y melancolía, hace pasar desapercibido que la elaboración freudiana presenta en realidad, no una dupla, sino una tríada. En efecto, en su artículo se distinguen y comparan tres formas clínicas nítidamente diferenciadas: el duelo normal, el duelo patológico y la melancolía. El término intermedio es introducido para referirse a la modalidad que adopta el duelo en ciertas patologías que no corresponden al campo de la psicosis, pero que presentan algunos rasgos parecidos a los de la melancolía. Por ejemplo, la severidad y el sadismo de los ataques del superyo en la neurosis obsesiva. A pesar de esas semejanzas que la clínica freudiana no puede dejar de destacar, lo que predomina es la diferencia, ya que en la neurosis obsesiva, aunque patológico, hay duelo, este transcurre y se lleva a cabo en el campo de la libido objetal. En la melancolía, por el contrario, no hay duelo, hay un proceso enteramente diferente que lo sustituye dentro del campo del narcisismo. El melancólico, como dije, se caracteriza por la incapacidad de elaborar un duelo.

En tercer lugar, debe mencionarse que los desarrollos freudianos acerca del duelo posteriores a 1915, y en especial después de *Más allá del principio del placer*, generalizan, podríamos decir, la solución melancólica, extendiéndola al duelo normal e incorpora el proceso de identificación con el objeto perdido y su reconstrucción en el yo, no solo como un mecanismo normal, sino incluso como típico del desarrollo. Por ejemplo, la constitución del superyo a partir de la identificación con el objeto incestuoso que se debe abandonar al final del Edipo.

Finalmente, en esta breve enumeración de diferentes motivos que contribuyeron a desdibujar la concepción discontinuista de Freud, también se puede mencionar que el término *Trauer*, que usa Freud en su trabajo de 1915, significa también tristeza, o aflicción. De allí que las primeras ediciones castellanas de su obra hayan traducido el título de su artículo como *La aflicción y la melancolía*.

De este modo destacamos que la elaboración freudiana está construida sobre la diferenciación entre tres estados clínicamente diferentes, delimitación que resulta crucial aún hoy para conducir correctamente una terapia psicoanalítica.

1. El sentimiento normal de la tristeza, que tiene por modelo el proceso del duelo.
2. Lo que en la actualidad los psicoanalistas designamos como depresiones neuróticas. Freud en su trabajo menciona explícitamente solo el duelo patológico de la neurosis obsesiva, pero este concepto abarca, aunque no se las mencione expresamente, un conjunto amplio de patologías no psicóticas.
3. La melancolía y otras depresiones psicóticas, reguladas según el régimen del narcisismo. Aunque la psicopatología psicoanalítica distingue nítidamente la melancolía de otras depresiones psicóticas, por ejemplo, una depresión en el curso de una esquizofrenia -lo que es muy frecuente-, para las discontinuidades de la clínica freudiana que me propuse destacar en este trabajo corresponde reunirlas en esta tercera categoría, porque prevalece el criterio de la distinción neurosis-psicosis.

En síntesis, se trata de una serie de tres categorías enteramente congruentes con el resto de la clínica freudiana que coloca en primer lugar la tajante oposición entre neurosis y psicosis. Es esta distinción la que resulta decisiva en la práctica psicoanalítica y la que determina la modalidad de la conducta terapéutica que será muy diferente en un caso y otro.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Podrían extenderse estas distinciones para abarcar lo que ha sido designado como temperamento o carácter melancoloide, que incluye tanto un componente afectivo como las representaciones ideativas concomitantes, es decir, lo que hoy suele llamarse componente cognitivo. Constituye una patología del carácter que se presenta tanto en una subjetividad neurótica como en una psicótica en que la psicosis no se ha desencadenado. En cualquiera de esas situaciones sigue siendo decisivo, desde el punto de vista de la terapéutica psicoanalítica, distinguir el orden de la neurosis y el de la psicosis.

1- Freud, S.: (1915), "Duelo y melancolía", en Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires, 1984, t. XIV, p. 241. Las siguientes citas de este apartado corresponden a este texto.
2- Mazzuca, R.: "Ihre Klagen sind Anklagen", en La depresión y el reverso de la psiquiatría, Eolia-Paidós, Buenos Aires, 1997.
3- Esta cita, al igual que las restantes de este apartado, corresponden al cap. XI de Psicología de las masas y análisis del yo, de 1921. Para otros desarrollos de este tema en la segunda tópica pueden consultarse los artículos de Freud sobre las psicosis y neurosis de 1924.
4- Falret, J. P.: "Acerca de la locura circular", (Una forma de enfermedad mental caracterizada por la alternancia regular de la manía y de la melancolía) (1854), en Las enfermedades mentales y los asilos de alienados, La campana, La Plata, 2002, p. 102. 5- "Duelo y melancolía", op.cit., pp. 250-1.
6- Gros, M. y Lanteri-Laura, G.: "De la melancolía a las depresiones", en Melancolía y dolor moral, EUNLP, La Plata, 1998, pp. 51-2.
7- Séglas, J.: "Lecciones clínicas. Décima lección: De la melancolía sin delirio", en Melancolía y dolor moral, op. cit., p. 8. Las restantes citas de este apartado corresponden a este mismo artículo.
8- Cf. Godoy, C. "La psicopatología: de la psiquiatría al psicoanálisis". En Mazzuca, R. y cols. Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros (Temas introductorios a la psicopatología), Berggasse 19, Buenos Aires, 2003.
9- Lanteri-Laura, G., op. cit., pp. 42-3.
10- Ídem, pp. 53-4.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

ENCUENTRO AMERICANO – EOL
El control y la politica del psicoanálisis
Relator Gustavo Stiglitz

Grupo de Supervisión. EOL, Buenos Aires.
Tema: Los fundamentos epistemológicos. Subtema : Epistemología y ética del lazo social, la transferencia en las instituciones.
Autores: Aída Acarrino, Gerardo Arenas, Lucía Blanco, Diana Criscaut, Diana Dukelsky, Irene Greiser, Graciela Lucci, Adriana Luka, Marita Manzotti, Emilia Martínez Ruiz, Azucena Matarazzo, Marisa Morao, Liliana Rossi, Gustavo Stiglitz (Relator), Diana Yassin.

A partir de retomar la invitación que hiciera Eric Laurent durante su conferencia de diciembre de 2000, en el Icba en relación a "inventar el psicoanálisis aplicado a la práctica de las supervisiones públicas", los autores plantean que el espacio de control deviene un instrumento eficaz que hace de dique ante "la marea evaluadora que se funda en el rechazo del concepto y la idealización de la estadística". Ubican en las viñetas de casos que presentan de qué modo las resonancias de la intervención del supervisor tocan no sólo la dirección de la cura sino también la formación y el propio análisis del analista. Por otra parte, ubican de qué manera se operó en la supervisión institucional para evitar la obscenidad siempre posible en lo grupal. Asimismo, los autores proponen que el uso posible de la supervisión en las instituciones tiene que ver con recuperar la dimensión de la angustia, frente al avance de la depresión en nuestra época, lo que implica instalar la singularidad y la responsabilidad del sujeto en su encuentro con el Otro.

"Es poco común que podamos hacer un control en público, pero ¿por qué no?
Y por qué no hablar de algo que les preocupa en su práctica, de los obstáculos
que a menudo hemos de vencer..." **J. Lacan. Ginebra, 1975**

El campo de nuestra investigación es el de la supervisión en instituciones de asistencia en salud mental - hospitales, centros de salud , instituciones especializadas en grupos monosintomáticos (adicciones, anorexia y bulimia, etc.)- u otras ligadas al campo jurídico o pedagógico

Hemos retomado la invitación de Eric Laurent durante su conferencia de diciembre de 2000 en el ICBA - ¿Cómo se enseña la clínica? - a "… inventar, producir una serie de contribuciones sobre el tema, una evaluación de las prácticas de control público en Argentina, …ver en qué punto está. Sería una contribución, invención del psicoanálisis aplicado a la práctica de las supervisiones públicas."

Ver en qué punto está, de eso se trata. Tanto en lo que hace a los efectos de formación como a la política del psicoanálisis en la ciudad.

Política del psicoanálisis y efectos de formación son conceptos inseparables en tanto cada practicante es lugarteniente de la orientación que ordena su práctica. Los efectos que ésta produzca, en tanto afectan a la economía del goce, se traducirán en la vida pública de los pacientes, en el modo de abordar las problemáticas individuales y en su vida social.

La demanda de supervisión de una institución es una oportunidad que no conviene dejar pasar. El espacio de control se revela un potente instrumento para la resonancia de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, efecto que se hace sentir en diferentes registros : la formación, el análisis del practicante, su autorización como analista, los efectos terapéuticos en las curas que conduce, la relación con la comunidad analítica, la posibilidad de hablar con otras disciplinas. Es un dique ante la marea evaluadora fundada en el rechazo del concepto y en la idealización de la estadística.

El control de orientación lacaniana en el marco institucional, introduce cierta equivocidad respecto a la demanda de saber, de modo tal que pueda ser descompletada, para hacer surgir la estructura de hiancia del acto analítico[1]. O

bien, equivoca el universal de las reglas y las normas presentes en el contexto de la institución, apuntando a un buen uso de la norma opuesto al paradigma del "para todos" institucional.

Tomaremos, a modo de ejemplo, dos casos de supervisión en instituciones

Intervención sobre la posición del analista

"Las supervisiones de orientación lacaniana son un instrumento ante la desorientación y el desamparo teórico, lógico y ético en que me encontraba."
Una practicante

En un grupo de psicólogos se supervisa un caso en el que el terapeuta transmite una posición de impotencia – ya no sabe qué decir ni qué hacer – ha supervisado reiteradamente el caso, pero no encuentra el rumbo adecuado. Sus intervenciones ubican un punto de identificación de su paciente con el padre, supuesta causa de la agresividad que motivó la consulta. A partir de aquí la cura entra en impasse y las sesiones se reducen al relato de las peleas que se repiten.

La intervención del supervisor llegó bajo la forma de la pregunta "¿Qué estás escuchando en lo que dice?"
El objetivo terapéutico de que dejara de pelearse emergió como principal obstáculo para la escucha. Sorteado esto, se descubre el valor agalmático del saber supuesto, con la consiguiente apertura del inconciente.

Queremos precisar dos registros en los que operó la intervención.
Sus resonancias tocaron la dirección de la cura, pero también la formación y el propio análisis del terapeuta.

Ubicamos así, una operación sobre la lógica del caso que hace emerger en la conversación grupal el o los conceptos fundamentales en juego. Hay una elaboración de saber de la que todos, supervisado, supervisor, oyentes, podrán hacer uso.

Lo que queda descentrado de esta elaboración, lo que se sustrae del espacio grupal, es la hiancia inherente al acto, propiciando que ese resto fecundo devenga causa de un trabajo que será alojado en otro espacio – análisis del analista, control individual.

Lo que se queda pendiente, es lo que excede a la lógica del caso, el lapsus del acto, la decisión del analista.

Este resto operando como causa, sumado a la transferencia de trabajo con el supervisor, es lo que evita la obscenidad siempre al acecho en la supervisión en grupo.

Intervención sobre el entrecruzamiento del psicoanálisis aplicado con la institución

En un centro de atención a toxicómanos se detectó el valor de obstáculo de la puesta en acto del discurso amo a través de una serie de normas a cumplir por todos – someterse al período de abstinencia, recibir la medicación adecuada durante el mismo, mantener una regularidad en las visitas de familiares, etc.

La pendiente que estas normas generaban conducía a identificar el efecto terapéutico con el ideal institucional de cura por no consumo.

La dimensión universal de la clasificación llevaba en algunos casos a una posición en la transferencia caracterizada del lado del terapeuta por un " no espero nada de él", cuando con dicha clasificación se identificaba a un paciente con el rasgo de "refractario al tratamiento".

El trabajo apunta a poder hacer un buen uso de la norma, por ejemplo, el período de abstinencia. Tener en el horizonte el hecho de que el consumo afecta a un modo de goce, advierte que éste se puede desplazar, tratar, localizar pero nunca eliminar. Si el goce en juego es el desvío del sujeto de la norma, entonces hay que poder considerar que la aplicación de la norma en este campo tiene consecuencias diversas, siempre acorde al caso.

Dirigir la cura bajo la perspectiva de incluir las consecuencias de la aplicación de la norma, afectó en algunos casos la posición del practicante en la transferencia para leer de otro modo aquello que el tratamiento universal califica de fuga, recaída, etc.

El control apunta a que el practicante no identifique el efecto terapéutico con el ideal institucional de "cura por no consumo".

En un caso de psicosis no clásica se solicita la internación por su "compulsión a la cocaína". Desde el comienzo de la internación el paciente rechazó el tratamiento medicamentoso para los momentos en que se sentía "muy nervioso". Para él era reemplazar una droga por otra.

El se rehusaba a "tragar" medicación. Que el Otro lo medique ponía en juego un goce intrusivo proveniente del significante "padrastro", figura feroz que introducía la violencia y la brutalidad en un recuerdo de la infancia en el que el "padrastro" lo obligaba a tragar las hojas del cuaderno de clase.

Ante la emergencia de lo que él llamaba "la ira" se apostó a la función que tenía en el caso el significante religión : "orar" le permitía apaciguar un goce mortífero que ponía en riesgo el cuerpo.

Otro punto a destacar es el pedido que le hace a su terapeuta acerca de no tener ningún contacto con la familia. Esto rompía con la inercia institucional de incluir a los familiares en el tratamiento de los pacientes. La presencia de su madre le provocaba un "nido" en el pensamiento, le resultaba un Otro inquietante, tan inquietante como la idea de externarse. Se evitaron las entrevistas familiares como así también las salidas "estándar" de los fines de semana con la familia. Se recorta como efecto cierta desinvestidura del Otro, que le permite a posteriori establecer lazos sintomáticos más vivibles.

La eficacia del trabajo de control en este caso, surgió de la apuesta a que el practicante pueda separarse de la vertiente totalizante de la institución, agujerearla, para establecer un lazo transferencial y mantenerse lo más cercano posible a la experiencia.

También se verificó la eficacia de no propiciar la identificación del practicante con los significantes amos de la institución, para hacer surgir una nueva dimensión que descomplete el saber.

Tal vez "uno de los obstáculos que a menudo hemos de vencer..." es el enredo con esos significantes amos, no sólo del lado del practicante sino también del supervisor.

Equivocar el universal de las reglas, haciendo un buen uso de la norma pone en acto, cada vez, el deseo del analista como operador.

La supervisión y la distribución de las autorizaciones

En las conversaciones que precedieron a este trabajo nos hemos encontrado con alguna sorpresa. A modo de lo que ocurre en el dispositivo del control, se produjo algo nuevo: apreciar la actual dimensión política de las supervisiones de orientación lacaniana en las instituciones públicas de la ciudad. La consistencia clínica y ética de nuestra orientación,

actúa muchas veces en los dispositivos asistenciales como bisagra entre la terapéutica y el psicoanálisis, verdadero bastión del psicoanálisis aplicado.

La cultura de la psicoterapia de masa[2], tan proclive a la inclusión /exclusión de sus agentes, cambia rápidamente en sus modos de autorización. El impacto de las "nuevas" terapias y de los medicamentos en esta cultura es muy grande, en tanto "desarma, reordena, reorganiza el campo de las instituciones, del personal que entonces reclutan, de la manera con la cual se operan estas delegaciones de la psicoterapia, por ejemplo, a un personal cada vez más movilizado, pero a su vez también exigido a practicar estas terapias sin tener mucha formación…" [3]

Así, no se nos escapa la importancia de la presencia pública de la orientación lacaniana a través de los dispositivos de supervisión, que habrá que estudiar cómo rentabilizar de manera que convenga al psicoanálisis, a la hora de las nuevas formas de distribución de las autorizaciones a entrar en el campo de lo terapéutico, que están al acecho.

En la clínica la incidencia de los modos actuales de autorización se manifiesta, por ejemplo, por la expansión como una mancha de aceite de los trastornos del humor borrando a la angustia y a los trastornos delirantes, entre otras formas del malestar.

En este sentido, un uso posible del dispositivo de supervisión es el de recuperar la dimensión de la angustia, frente al avance de la depresión. Es decir, instalar en el campo de la terapéutica, a través de ese afecto que no engaña, la singularidad, la responsabilidad del sujeto en su encuentro con el Otro y la dimensión del acto, en contra de la victimización a la que abre la idea actual de la depresión.

El "De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables"[4] de Lacan, afecta tanto al analizante como al analista.

El buen uso del control - aquel que favorece el bien decir, el surgimiento de una nueva dit-mensión, el que va en contra de los fenómenos de identificación a los significantes amo del grupo - el buen uso del control, entonces, toca a la responsabilidad de ambos. La escritura de la lógica del caso revelará la posición subjetiva del analizante. Lo que resta a esa lógica, la hiancia en que se aloja el acto del analista, hará surgir la relación del practicante con el deseo del analista y con su acto.

1- J.Lacan, Discurso a la EFP.
2- E.Laurent, ¿Cómo se enseña la clínica? Conferencia en el ICBA, 1/12/00.
3- Ibíd.
4- J: Lacan. La ciencia y la verdad. Escritos. Ed. Siglo XXI.

ENCUENTRO AMERICANO – EOL

Equipo de urgencias subjetivas

Relator Dr. Guillermo Belaga

Coordinación: Dr. Emilio Vaschetto
Integrantes: Lic. Florencia Arellano, Lic. Mónica Bureau, Lic. Evangelina Irazábal, Lic. Jorge Faraón, Lic. Lucas Leserre, Lic. Ignacio Penecino, Lic. Verónica Schenone, Lic. Raúl Solari.

En este trabajo, el Equipo de urgencias subjetivas del Hospital Municipal de San Isidro, testimonia sobre la práctica del psicoanálisis en el ámbito de un hospital general polivalente.

¿A qué se denomina urgencias subjetivas? Este es el interrogante que recorre un desarrollo clínico y teórico acerca de las situaciones que pueden ser tomadas como "desbordantes". Estas situaciones remiten a las epidemias contemporáneas tales como trastornos de pánico, conductas impulsivas, trastornos adaptativos, etc… La lista es extensa: hay tantas urgencias como sujetos. Estos presentan a su vez, una constelación de fenómenos que los autores permiten reducir a dos fenómenos clínicos precisos. Dos, que no engañan: la certeza y la angustia. Tanto una como otra permiten recortar el fenómeno sobre la estructura.

Sobre el final, los casos clínicos permiten ingresar y recortar sobre el universo globalizado de las epidemias contemporáneas la aparición de los sujetos.

El presente trabajo tiene por objetivo ser un testimonio acerca de la práctica del psicoanálisis, como modalidad particular, en el ámbito del Hospital Municipal de San Isidro, institución que posee las características de un hospital general y polivalente. Es decir que recepta las demandas de una población numerosa y heterogénea, en cuanto al modo de presentación.

Conocemos el auge de epidemias tales como los trastornos de pánico, las conductas impulsivas, los trastornos adaptativos ... En fin, situaciones en apariencia desbordantes que nos impulsan a un trabajo teórico y clínico en pos de situar el orden verdadero de lo que llamamos *urgencias subjetivas*. La presentación así, en plural, responde al hecho de considerar que hay tantas urgencias como sujetos conminados a ellas.

El primer encuentro con los pacientes puede tener lugar en el ámbito de los consultorios externos o en la guardia, aunque básicamente acudimos al sitio donde emerja la crisis (en el ámbito de la interconsulta, del consultorio de otra especialidad o aún en el hall del hospital). Son personas que han llegado por sus propios medios -los menos- o bien traídos por sus familiares de modo espontáneo; en otros casos, llegan por claudicación de los dispositivos del primer nivel de atención. Estos modos de la llegada propician la recepción de pedidos iniciales sin una interpretación previa. Nos referimos al hecho de que cuando un paciente es catalogado de "mental" y en situación de urgencia es derivado a una guardia psiquiátrica, eso ya conforma un sentido previo instalado en la realidad efectiva del sufriente y/o de su entorno.
Preferimos, por tanto, hacer una lectura de esa realidad efectiva, tal como se manifiesta cada vez, para permitirnos un acercamiento a hechos clínicos que son propios de una época, que no casualmente E. Laurent y J. A. Miller llamaron "la época del Otro que no existe".

A diferencia de la clínica psiquiátrica, donde el algoritmo decisional es la convención a seguir, los principios en los que se orienta nuestra práctica se fundamentan en el esfuerzo por dar una respuesta al "mal vivir"[1]: un más allá de la enfermedad mental o el trastorno.

Luego, la creación de un dispositivo singular donde se puedan verificar los efectos de sujeto e investigar aquello que queda como operación entre el saber previo (de la doxa) y lo real de la experiencia.
El binomio que articula esta experiencia lo sintetizamos de la siguiente manera: se intenta situar ese fragmento de realidad efectiva con el que se presenta un paciente o quienes lo rodean, y se trata de dirigir una acción para obtener un efecto subjetivo ya sea en el paciente, su entorno o entre ambos.
Prácticamente toda la constelación de fenómenos que aparecen en la urgencia subjetiva pueden reducirse a dos órdenes clínicos emplazados en la estructura, fenómenos clínicos que no engañan: la certeza y la angustia.

-La certeza, situada en su costado más enigmático como son los fenómenos de significación personal, de xenopatía (extranjeridad o extrañeza) en el cuerpo o en el pensamiento y la perplejidad misma. Es decir fenómenos predelirantes.

-La angustia, como acontecimiento, como trauma y sus versiones: el pánico, el vértigo -entre otros- que presentifican la pérdida de la topografía imaginaria que organiza al sujeto en una ciudad.

A su vez, estos dos fenómenos conforman en la urgencia subjetiva una clínica correlativa, tanto para neurosis como para psicosis. En una, por la presentificación del enigma del deseo del Otro; en la otra, debido a la emergencia del Otro goce.

De tal manera que orientados por lo real, es que participamos en la producción de un sentido, ahí donde suponemos un sujeto que padece de la ausencia de referencias; proponiéndole un uso del tiempo y del espacio donde, en *presencia*, seamos los destinatarios del despliegue de la danza significante.

El equipo está integrado por psicólogos y psiquiatras y un trabajador social. De lunes a viernes funciona a partir de responsables para cada día. El seguimiento, tanto para los pacientes que quedan internados como para los que son recitados en forma ambulatoria, es realizado por los responsables de cada día. Lo que se transmite es la lógica de las intervenciones, mediante la comunicación verbal entre los integrantes del equipo. Esta modalidad permite sostener las coordenadas del caso entre lo múltiple (del grupo) y el uno (del estilo), hasta que la transferencia se instale, lo cual configura el fin de la urgencia subjetiva.
Sin embargo, cabe destacar que todo el trabajo es una clínica *bajo transferencia* de los profesionales con el psicoanálisis.

Es así que la tarea del equipo de urgencias subjetivas se dirige a cualquier sitio dentro de la institución desde donde se lo convoque. “Estar ahí”, donde se manifiesta el paroxismo, la desorientación en la acción o el estupor, incluso de nuestros colegas médicos.

Los casos:

M, es una joven que fue llevada a la guardia por su madre y el marido de ésta. Presentaba un cuadro de perplejidad, profusión alucinatoria y agresividad. Esto último estaba dirigido hacia su madre y la pareja, a quienes señalaba como responsables por su sufrimiento y la consiguiente internación. Refiere que el hombre la insulta y le dice asquerosidades cuando nadie puede escucharlo ni verlo y que su madre lo consiente porque él es quien trae el dinero a la casa.

Notamos que en este caso particular la diacronía del seguimiento, que implicaba la rotación de los profesionales del equipo, obstaculizaba la producción de un lazo transferencial. Se le comunica entonces, el nombre del psiquiatra y del psicólogo que se harían cargo del tratamiento. Si bien ya los conocía, se los nombra frente a ella de este modo. También se le explicitó esta indicación a la familia. La trabajadora social organizó una reunión con los tres integrantes de la familia de M en la cual también participó el terapeuta designado. Este encuentro resultó útil para conocer cuestiones relacionadas a la organización familiar, informar sobre el padecimiento de M, y paralelamente, sostener ciertas indicaciones hacia la paciente que propicien la toma de distancia respecto de las discusiones.

Una vez que M es dada de alta de la guardia inicia las entrevistas individuales armando un lazo de amistad tanto con el psiquiatra como con el analista. Las entrevistas fueron orientando a M a que la venta de jabones que ella misma elabora le puedan permitir disminuir la dependencia económica que tiene creada con la pareja de su madre. A su vez, se pudo verificar que los temas ligados a la belleza –y tomados miméticamente de la madre- le proveen de un cuerpo y la alejan de las injurias del ambiente familiar, el cual se vuelve extraño e inquietante.

Sergio, salió del Tribunal de Familia y se dirigió directamente al HMSI. Se entrevistó con una psicóloga y esta convocó a un médico clínico. Éste lo escuchó, conversó con él y le recetó un ansiolítico. Sergio no pensó que su mujer llegaría tan lejos. Justo ahora que había decidido cambiar y desde hacía varios meses su actitud respecto de ella y de sus hijas era otra. Sin embargo ella decidía separarse. Al día siguiente ingresó por guardia con una intoxicación medicamentosa. Había tomado todos los comprimidos con la intención de terminar con el problema, pero finalmente terminando con todo. Somos convocados desde la guardia y durante tres días los integrantes del equipo fueron variando, mientras que la lógica de las intervenciones siguió siendo la misma. El sujeto en un primer encuentro había enunciado "al final, cuando peor estaba –refiriéndose a sus salidas nocturnas- era cuando mejor estaba –en relación a su partenaire-" Se decidió sostener la lógica de este sintagma, variando únicamente los portavoces del mismo. Hacia el cuarto día un integrante se acerca, con la misma lógica y Sergio dice: es la primera vez que escucho algo así. Creo que no voy a olvidarme de esto ni de usted. Sergio fue dado de alta de la internación y recibió en ese momento un horario para entrevistarse al día siguiente con el profesional que había individualizado. Continúa en tratamiento con una frecuencia semanal.

L. llegó a la guardia con un cuadro clínico caracterizado como "fiebre alta y deshidratación". Hubo un episodio de violencia con la hija con la cual convivía y a esto se le sumó una intoxicación con Madopar, una medicación antiparkinsoniana.

En el transcurso de la entrevista, la paciente dijo que padecía un "parkinson frisado", que ella no estaba loca y que no requería de internación psiquiátrica, que lo que ella tenía era "parkinson frisado".
El comienzo de esta enfermedad fue luego de que ella decidió ir a ver a su padre quien se había ido de la casa cuando ella tenía nueve años. Nunca más lo había vuelto a ver ni supo nada de él hasta unos pocos meses antes de decidir ese encuentro. Ella trabajaba como enfermera, y dice haberse dado cuenta de un "movimiento anormal" en su muñeca, a partir del cual se le impone la certeza de que tiene esa enfermedad y, a su vez, un saber acerca de su destino: terminará endurecida, sus pulmones dejarán de funcionar, luego los músculos involuntarios y finalmente dejará de respirar. El *parkinson frisado* le obliga a tener que pensar los movimientos antes de hacerlos hasta tal punto, que le fue dificultando sus tareas como enfermera por lo cual le piden una licencia en su trabajo. Desde entonces se encerró en su casa y dijo haber recibido llamadas telefónicas y escuchar a sus vecinos provocar ruidos en horas de la noche, por lo cual decidieron internarla durante un mes. Orientada por su certeza, desorientó a los neurólogos, y es en esa internación, que le confirman el diagnóstico de "enfermedad de parkinson".

Todo su mundo delirante se organizó alrededor del mecanismo de acción del Madopar, el uso de determinados alimentos que le proveen ciertas proteínas, y un libro sobre la enfermedad. Así encontró un *asidero* en esa patología como último bastión de sentido que le evitó precipitarse definitivamente en la catatonía.

En esta oportunidad, esa invención de un cuerpo "neurologizado", la estaba conduciendo a un riesgo serio de vida debido al abandono personal y al uso indiscriminado del fármaco antedicho.

El equipo de urgencia decidió dejarla internada, primero en guardia y luego en la sala, durante 10 días, con un seguimiento diario, que continuó luego del alta. Una de las indicaciones fue que la familia debía tener un asiduo contacto con el equipo y que L debía concurrir al Taller de Expresión Corporal con característica de rehabilitación, ya que el equipo no debía desconocer que L no establecía un pedido a salud mental, sino que sus motivos se debían a la literalización en el cuerpo del parkinson frisado.
Durante las entrevistas L. contó que los hijos le reprochaban que ella era una "madre fría", que nunca los "abrazaba". L. quedó viuda cuando sus tres hijos eran pequeños, nunca hubo otro hombre en su vida, ella trabajaba todo el día. Estos quedaban a cargo de su madre, que era, expresa L "una mujer muy fría". Dice: "yo nací en Brasil, ya somos tres

generaciones de brasileños, tenemos ascendencia alemana. Ella (su madre) era rígida, yo también, no tengo para el baile la flexibilidad de los brasileños".

El sostén de las intervenciones en la diacronía del tratamiento y la apuesta al bien decir del sujeto, promovió que L. pudiera mover su cuerpo "abrigada" por el "calor" de los significantes que se fueron desplazando en presencia de los terapeutas. El hospital, el equipo de urgencias, el taller, la trata de una manera "cálida"; es así que ahora piensa que un día podría dejar el Madopar.

Su "rehabilitación" no es sin el asidero del Otro institucional, encarnado aquí en el equipo de urgencia, que en este caso singular puede hacer de "nexo", como ella bien lo dice, "entre su cerebro y sus miembros".

1- Tal es el término que tomamos de J.C. Milner bajo el título El gran secreto de la ideología de la evaluación, Publicado en Le Nouvel ÂneN°2, Diciembre de 2003.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

ENCUENTRO AMERICANO – EBP

Sorpresa y vergüenza

Resultados terapéuticos de una presentación de enfermos

Relator Frederico Feu de Carvalho

Integrantes: Cristiana Pitella de Mattos, Fábio Antunes, Helenice de Castro, Henri Kaufmanner, Sérgio Laia e Simone Souto.

El equipo de trabajo de una unidad de urgencia en salud mental de la ciudad de Belo Horizonte, Brasil, toma la presentación de enfermos de una paciente de 53 años y la despliega de modo particular. Destacan tanto la función del público, como los efectos, los *resultados* que pudieron verificarse en el transcurso de la entrevista y luego de la misma.

Localizan además, la razón por la cual se acudió a esta práctica. Ella se ubica en un momento de *impasse* en el tratamiento de la misma. La presentación llega como oferta cuando el lazo transferencial "resbala" hacia la erotomanía.

La paciente ubica desde el inicio ese lugar como algo diferente. Será allí, según sus palabras, donde podrá sorprender, contar lo que nunca antes había podido contar. Es una promesa que esta desde el inicio y se cumple.

Ella hace un uso peculiar del público. Es un uso que además le permite reestablecer el lazo con su analista.

Que la presentación de enfermos es una herramienta del analista en el tratamiento de pacientes psicóticos es algo evidente. No es tan sencillo ubicar que lo sea para el paciente, sin embargo se podrá hacer a lo largo de éstas líneas.

M. tiene 53 años cuando inicia su tratamiento en el CERSAM, unidad de urgencia en salud mental de la ciudad de Belo Horizonte, Brasil. Se presenta con exaltación del humor, pasando de una idea a otra, lo que lleva a su analista[1] a sospechar de un cuadro de manía. Manifiesta en varios momentos la reticencia a ser internada, relatando que ya ha pasado por siete internaciones, desde los dieciséis años de edad, y por sesiones de electroshock. La rápida intervención del analista, asegurándole que estaba en un servicio creado para sustituir los manicomios y que privilegia el tratamiento en un régimen abierto fue ciertamente decisiva, para la aceptación del mismo y la continuidad de los lazos transferenciales.

En el transcurso de esos primeros encuentros con el analista, M pasa gradualmente del cuadro de exaltación inicial a una posición de retraimiento que define como "depresión". Dice sentirse deprimida todos los días, especialmente por la tarde, luego que la empleada se retira, cuando se queda sóla con un hermano que padece síndrome de Down. Aclara que hace dos años ha perdido a su madre y luego a su padre. A partir de entonces, se encuentra en la situación de cuidar a ese hermano, con quien comparte la cama matrimonial que perteneciera a los padres, en un ambiente marcado por lazos familiares y sociales muy precarios.

Poco a poco, se configura un cuadro transferencial marcado por una fuerte tensión. Por un lado, ella rehúsa las prescripciones de medicamentos, alegando un lazo de la psiquiatra que acompaña su caso con el médico que la atendía

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

antes y en relación con el cual había desarrollado una erotomanía. Por otro lado, intensifica sus demandas al analista, en quien busca protección a sus temores. La preocupación respecto de un nuevo desarrollo de erotomanía, ligada a las dudas en cuanto al diagnóstico y la dirección del tratamiento, llevan al analista a proponer su participación en la presentación de enfermos, en el ámbito del Núcleo de Investigaciones en las Psicosis del IPSM-MG [2].

Camino a la presentación: "¡Entonces voy a sorprender!"

Camino a la presentación de enfermos, M. pregunta a su analista si la audiencia que la aguardaba estaba formada por estudiantes. Él le responde que se trataba de "un grupo de *profesionales* que estarían allí para aprender", agregando que la presentación sería importante para su tratamiento. "Entonces", dice la paciente, "si va a ser bueno para mí, yo los voy a sorprender, hablaré de cosas que nunca le dije a nadie".

Al entrar al auditorio, donde tienen lugar las presentaciones, M. saluda al público, a quien dirigirá la mirada en varios momentos de la entrevista, y pregunta luego al entrevistador[3] si, de hecho, podría hablar allí de cualquier cosa. Habiendo sido autorizada, repite más de una vez: "Entonces, voy a sorprender, diré algo que nunca le dije a nadie, ni al Dr. F", su analista. Pasa, entonces, a relatar dos situaciones en las cuales habría practicado "sexo oral", ocurridas a los 21 años de edad. Dice, como justificación, que sus parejas no tuvieron erección y, por tratarse de "algo prohibido", necesitaría *saber* si lo que hizo es "normal o anormal". Paradojalmente, agrega que sintió haber sido tocada en el útero durante ese acto.

Se trata de un uso del dispositivo de la presentación de enfermos que revela un montaje en dos tiempos, pues, como M. agregará, en el transcurso de la entrevista, ella había visto en un programa de TV, que un conocido jugador de fútbol declaró que le gustaba practicar sexo oral. Siendo así, la paciente dirá, habría una chance de que su acto no sea visto como una "maldad", ya que "hoy todo el mundo hace eso". Podemos decir, sin embargo, que esa posibilidad de tratar su experiencia a partir de una generalización, del tipo "todo el mundo hace eso", no se mostró suficiente para tratar su goce, aunque le marcase un camino. En el nuevo montaje, proporcionado por la presentación de enfermos, será necesario responder a esa exposición de goce dándole aún, como veremos, un tratamiento posible.

Se delinea, de esta forma, una relación peculiar con el público de la presentación, a quien la paciente pretende sorprender con el relato de su experiencia enigmática de goce. Por un lado, esa relación con el público es una forma de dirigirse al analista, a quien ella apunta alcanzar de costado[4], indirectamente, mediada por la estructura de la presentación de enfermos. Por otro lado, esta exposición de goce parece apuntar al restablecimiento, más allá de la escena televisiva, de un circuito que tome en consideración lo que puede retornar como sanción del Otro.

Durante la presentación: lo que retorna como sorpresa

Las repetidas crisis, que culminaron en sucesivas internaciones, siempre estuvieron relacionadas por la paciente a un capricho de la madre, cuando se encontraba más agitada. Durante la entrevista, la paciente agrega, de modo sorprendente para sí misma, que tales internaciones ocurrían cada vez que iniciaba una nueva relación amorosa, como una "reacción" y una "precaución" de la madre para con ella. Este descubrimiento, que concierne al desencadenamiento de sus crisis, y que la paciente destaca con sorpresa, puede ser marcado como un *primer resultado* de su presentación.

En este contexto, M. pasa a hablar de su desconfianza con relación a su madre, haciendo evidente un núcleo paranoico, hasta entonces no aprehendido por su analista, tomado sobre un delirio de filiación: "Yo vivía diciendo que no era hija de mi padre. Mi vecina sabía que era así. Ella decía que mi madre había traicionado a mi padre con el marido de ella y que yo era hija de esa relación. Esta vecina tenía las llaves de la casa e hizo maldades, brujerías. Cada vez que mi departamento quedaba vacío, aparecía algo diferente. El reloj apareció torcido. Para mí que ella entraba allí, para darme miedo".

Esta posición, será sin embargo, relativizada por la paciente en el curso de la presentación: "Desconfío que mi madre traicionó a mi padre..., pero puede ser que no lo haya traicionado" (...) "¿Quién sabe soy yo la que era así? Había estado con esos muchachos y me pareció que mi madre había hecho lo mismo. Quien hace algo le parece que los otros lo hacen tambien". Esta relativización de su posición delirante puede, entonces, apuntarse como un *segundo resultado* terapéutico de la presentación de enfermos.

Las cuestiones relacionadas con la falta de significación sexual emergen, tambien en el decorrer de la entrevista, en relación al hermano al que cuida y con el que la paciente vive sóla desde la muerte de los padres, aunque asistida por una "empleada", durante el día.

M. no siempre sabe si los cuidados de higiene dedicados al hermano se inscriben en el campo erótico, debiendo ser tomados como una "maldad", o en el campo de los cuidados del cuerpo, "algo que toda enfermera tiene que hacer". Relata además, que desde niña ve la hermano "desnudito": "Cuando él tenía 13 años y yo 21, yo lo limpiaba... ¿Eso es un problema, doctor? ¿Las enfermeras lo hacen, no es cierto? Agrega a esas dudas el recuerdo de una escena en que se encontraba agitada, en el período que siguió a la muerte de sus padres, cuando se habría encerrado con miedo de que éste se le tire: "Cerré la puerta del cuarto, (...) pero no fue pensando una maldad de mi hermano". Pide, entonces, al público que asiste a su presentación, que no la separen del hermano, a quien llama "mi chiquito" y "mi razón de vivir".

Luego de la presentación: la vergüenza como un resultado terapéutico

¿Qué relación podemos establecer entre el uso que el sujeto hace de la presentación de enfermos y los efectos que siguieron a la presentación? Según el relato de su analista, lo que sobresalió, en las sesiones subsiguientes a su presentación, fue el afecto que la paciente designa con el término "*vergüenza*". Hay una importante escansión temporal, entre su intención de sorprender, relatando su experiencia sexual jamás revelada, y la aparición de la vergüenza que recubrirá, *a posteriori,* ese mismo relato.

Se notaron además, repercusiones transferenciales importantes. Afirma querer "preservar" su relación con el analista, diciendo que le gustaría no repetir lo que sucedió antes, en la relación con su antiguo médico, cuando la transferencia resbaló hacia la erotomanía. Podemos destacar entonces, como un *tercer resultado* de la presentación de enfermos una cierta circunscripción del goce. M. dirige al público su goce enigmático y lo que le retorna, mediado por el público, es la función del Otro, ni censor, ni permisivo, que tiene efectos de encuadrar ese goce. Es lo que la aparición de la vergüenza, ese "afecto eminentemente psicoanalítico"[5], permite resaltar. Según Miller "tal vez podamos formular que la vergüenza es un afecto primario de la relación con el Otro[6]".

Se trata de un Otro anterior al Otro que podríamos identificar al guardián de los valores morales, cuya trasgresión señalaría la aparición de la culpa. Avanzando con cautela en esta formulación, Miller aproxima el deseo a la culpa, mientras que la vergüenza mantendría una relación más estrecha con el goce. Siguiendo estas indicaciones, la vergüenza no sería un afecto tan extraño a las psicosis, deja entrever al respecto la aproximación freudiana entre vergüenza y represión.

De hecho, podemos decir que la vergüenza no se instala, en este caso, en el lugar donde se revela un goce reprimido. El escenario, del cual la paciente certifica se trata de una audiencia de profesionales dispuestos a aprender, le parece más bien, conforme nos indican sus alusiones, a una escena televisiva, invitando como tal al espectáculo.

Ahora bien, lo que adviene no es consonante con el espectáculo; no se goza con lo que ella expone, tampoco se moviliza el deseo de saber, enmarcado en el discurso universitario, que fijaría a la paciente en el lugar de objeto; ni se presentifica la sanción de guardián de la moral. Lo que el público de la presentación reproduce es la *falla en el saber*, que tiene como efecto movilizar en el sujeto su propia elaboración. ¡Esta es la sorpresa! De lo contrario, la presentación estaría más propensa a provocar la permisividad maníaca o a reforzar su inocencia paranoica.

Ese Otro que el público de la presentación de enfermos encarna, parece inducir a una asunción del sujeto, "del sujeto que sustituye sus trazos por su firma"[7], en el lugar donde el *Otro goza*. Se trata de un público capaz de indagar lo que le es dicho, que no sabe todo y que no goza con lo que el paciente dice. Esa *falla en el saber* refleja la posición de un Otro que da lugar a la sorpresa de M. Diremos finalmente, que en el lugar de la obscenidad del montaje televisivo, la presentación de enfermos provoca el surgimiento del *pudor* en su función mediadora, ese "pudor amboceptivo de las coyunturas del ser", señalado por Lacan en el texto "Kant con Sade"[8], que conecta al sujeto, más allá de toda referencia a la maldad evocada por la paciente en su recurso moral.

El público de la presentación de enfermos es susceptible, entonces, de encarnar un Otro capaz de provocar vergüenza, de la cual Lacan ya percibió la declinación, en 1970, como un hecho de la civilización[9]. Podemos asociar esta irrupción de la vergüenza al encuadre de una mirada. Así, una disimetría fundamental se instala entre la posición desde donde se es visto en la escena televisiva, donde se está *toda a la vista* en su exposición al Otro, y a su posición de *entre-vistada*. Ese aspecto resalta como un resultado de la presentación el recubrimiento de la mirada del Otro que ve todo. En este punto preciso, podemos distinguir la vergüenza como un signo de un resultado psicoanalítico, esto es, un signo del sujeto[10]. Ésta apunta a la *posibilidad* de una circunscripción del goce nacida de la *contingencia* de la presentación de enfermos, en la medida en que este goce, para el cual no hay perdón[11], se ve recubierto por el velo del pudor. Es este mismo pudor al que se apunta, una vez más, concernir en el tratamiento, en relación con los cuidados hacia el hermano, bien más allá de una mera desculpabilización del goce propio al sujeto.

Traducción: *Marita Salgado*

1- La paciente es atendida por Fábio Antunes Siqueira en el CERSAM noroeste en Belo Horizonte.
2- El Instituto de Psicoanálisis y Salud Mental forma parte de la EBP-Minas Gerais y es responsable por las actividades del Núcleo de Pesquisa en Psicosis por un convenio firmado con la Municipalidad de Belo Horizonte.
3- La paciente fue entrevistada por Henri Kaufmanner (EBP).
4- N.T., En el original de viés.
5- Laurent, Eric, Elucdation 3, "La honte et la haine de soi", p. 23-30.
6- Miller, J.-A., La Cause Freudienne 54, "Note sur la Honte" p 6-21.
7- Lacan, Jacques, Seminario De otro al otro, 14/05/69, inédito.
8- Lacan, Jacques, Escritos 2,"Kante con Sade", SXXI, 1980, México, p751.
9- Lacan, Jacques, El Seminario, Libro XVII, Paidós, 1992, Buenos Aires.
10- Lacan, J. Ibid, p. 195.
11- Laurent, E., op. cit. p. 26.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

ENCUENTRO AMERICANO – EBP

Programa Sentinela: de victima a una posible subjetividad.

El tratamiento de la palabra

Relator Maria Cristina Maia de Oliveira Fernández

Integrantes: Roseana Cavalcanti de Cunha, Ana M. Vasconcelos, Abriana B. Agra, Francinete Freire Batista, Glaucilene C. Soares, Janilene M, da Silva, Kelli F. do Nascimento, M. Cristiane R. De Almeida, Patricia R. Da Silva, Rossana S. Leal, Silvana M. A. Oliveira, Sonia M. De Araujo, Terezinha de Jesus O. Barbosa.

EBP (ESCOLA BRASILERA DE PSICOANALISE)- PARAIBA

TEMA: 1) Los resultados terapéuticos en los síntomas actuales. a) En los síntomas actuales de niños y adolescentes (ADHD, Violencia infantil y juvenil, Fracaso escolar, etc.)

El Programa "SENTINELA" (Programa de Lucha contra el Abuso y la Explotación Sexual de Niños y Adolescentes) propone como norte, el Estatuto del Niño y del Adolescente –ECA-. Se sirvieron en eset trabajo de un significante unánimemente presente en los relatos de los casos que el Programa asiste: víctima, asumiendo el desafío de trabajar con niños y adolescentes que, de víctimas, pudiesen llegar a responsabilizarse, se volvieran sujetos del propio deso.

Un poco de historia

El Programa "SENTINELA" (Programa de Lucha contra el Abuso y la Explotación Sexual de Niños y Adolescentes) realiza un conjunto de acciones de asistencia social de naturaleza especializada, y está destinado a la atención de niños y adolescentes abusados y/o explotados sexualmente y de sus familias. Surgió en el contexto público como una respuesta aún tímida a esa demanda, como punto de partida para la articulación con diversos sectores de la sociedad.

La propuesta de un espacio para que funcione el psicoanálisis bajo la forma de Núcleo en paralelo con el Programa Sentinela fue muy bien recibida, pues además de disponerse a la escucha de los casos allí asistidos, tenía como objetivo discutir orientaciones, a partir de las referencias psicoanalíticas.

De este modo, hubo un "buen encuentro" entre el Programa Sentinela y el psicoanálisis, lo que abrió una vía de trabajo interdisciplinario y ha logrado la ampliación del discurso analítico como instrumento de interlocución entre los varios campos de saber que abordan a los niños y los adolescentes allí asistidos, como asistentes sociales, psicólogos, pedagogos, abogados y educadores.

Nuestro desafío

Al principio, comenzamos en el Programa con un trabajo que tenía como norte el Estatuto del Niño y del Adolescente –ECA- permanentemente violado en sus artículos, como señalaban los miembros del Equipo. Ese Estatuto reza que el derecho al respeto que tiene el niño y el *adolescente consiste en la inviolabilidad de la integridad física, psíquica y moral y sería deber de todos velar por la dignidad de estos, "poniéndolos a salvo de cualquier tratamiento inhumano, violento, aterrorizante, vejatorio u obligatorio"*. El Estatuto como ideal regulador parecía ser el partenaire imaginario del equipo que mediatizaba el trabajo. Renovar ese modus operandi nos sirvió como causa, como eje para el trabajo del Núcleo.

El Núcleo se sirvió de un significante unánimemente presente en los relatos de los casos que el Programa asiste: **víctima**. A partir de él, orientamos nuestras discusiones. De este modo, asumimos el desafío de trabajar con niños y adolescentes que, de víctimas, pudiesen llegar a responsabilizarse, se volvieran sujetos del propio deso, al desplazarse el foco de inserción.

Para eso, se hacía necesario un giro en el discurso militante del equipo, especializado, basado en el ECA –no perdiendo de vista la multiplicidad de discursos allí operantes- para dar lugar a ese sujeto, aniquilado por la historia de abuso y por el significante que de allí adviene. Parafraseando a Freud, podemos decir que el desafío se basaba en "*allí donde era la víctima, el sujeto puede advenir*", en una torsión de la posición de **víctima** a una posible subjetividad. Mucho más que hacer un trabajo de adaptación a un Estatuto que forcluía al sujeto en cuestión, se apuntaba a permitir el surgimiento de una demanda que lo incluyese en un trabajo de tratamiento de lo real en juego en cada caso.

Inmediatamente de recibida la denuncia, testimoniábamos de una invasión brutal de lo público en lo privado o incluso una irrupción de lo privado en lo público. Lo que antes de la denuncia precisaba ser callado, en tanto que prohibido –prohibición muchas veces impuesta por el abusador o por la complejidad de la propia temática– de repente pasa a ser conocido en todos los sectores del Programa y en la comunidad donde está inserto el niño y/o el adolescente.

Somos constantemente testigos también de la invasión de profesionales de los medios que, en la búsqueda de sensacionalismo, no miden las consecuencias de esa exposición en la vida de esos sujetos. Al publicar la cuestión en diarios y TV, ellos se utilizan como artificios tenues que, al revés de omitir su identidad, revelen detalles sobre la víctima -iniciales de su nombre, edad, barrio, escuela, etc.– provocando efectos desastrosos, pues el significante víctima tiende a cristalizarse una vez que el niño o el adolescente pierde el derecho al anonimato y pasa a ser mirado como tal en la comunidad en que vive. Ese Otro social, a partir de entonces, tiende a congelar al sujeto en esa posición.

Otra constatación hecha a priori fue que la denuncia muchas veces confiere un cierto status a las familias y otorga a ese sujeto un lugar en el mundo, aunque sea por la vía del abuso sexual. Muchas familias que son asistidas en el Programa, algunas en situación de miseria, lo usan para obtener beneficios y el equipo, para cumplir con el deber de "salvar" a la víctima, no se interrogaba sobre ese otro "abuso", el de las familias para con el Programa.

Pudimos, así, evaluar algunas cuestiones que conferían al significante víctima, una cierta consistencia, dificultando una orientación más adecuada al caso por caso.

El Trabajo del Núcleo

Desde Freud, sabemos que es condición *sine qua non* para que un análisis se de, que haya una implicación del sujeto. Recordemos el caso Dora, cuando él le pregunta cuál es su participación en el desorden del cual se queja. Es de este lugar que el analista promueve una implicación del sujeto en su síntoma, allí donde el síntoma deberá perder satisfacción para entrar en el plano del deseo. El analista, al mismo tiempo en que acoge la demanda del sujeto que recurre al análisis, a través del manejo de la transferencia, es decir a través de su acto, implica al sujeto en la posición inconsciente infantil "confortable", de la cual se queja. En este tipo de atención no es diferente si hay una queja

A partir de los casos discutidos, percibimos la fundamental importancia de un trabajo primordial: un tratamiento de denuncia que favorecía ganancias secundarias visibles, para que viniese a transformarse en queja, condición para que una escucha analítica pudiese opera, dado que la denuncia apunta mucho más a una intervención/escucha jurídica. Al mismo tiempo, otro tratamiento urgía: en el discurso dominante en el trabajo del equipo, el del Amo. Con un perceptible *furor sanandis*, con una preocupación por alcanzar un ideal de "normalidad" frente al no-saber, cada componente del equipo tendía a propone soluciones compatibles con su campo de saber. El tratamiento de lo real en

juego, que según Lacan, debería darse por lo simbólico, a través de la palabra, no era prioridad; lo específico de cada sujeto no tenía relevancia.

En la posición de objeto gozado por el otro, amedrentado, aterrorizado por la violencia de tener el cuerpo usado y abusado sin su consentimiento en tierna edad, presionado por la familia, por la prensa, por la comunidad, por la Justicia que le pide detalles sobre lo ocurrido, la "víctima", muchas veces calla. Frente a la pregunta Che vuoi?, constatar "soy objeto de goce", deja al niño/adolescente como "presa" de la insensatez del Otro, lo que impide que pueda dirigirse a él para hacer la pregunta sobre su deseo, pues la respuesta no se inserta en lo simbólico, sino en lo real del cuerpo.

De este modo el trabajo del Núcleo también incluyó atención que proporciona al sujeto, a través del habla, una confrontación con lo real del goce, hacer pasar el saber en espera al saber allí articulado a los significantes que representan al sujeto, a pesar y más allá del abuso, aunque se trate de una elección forzada, en el Programa, y el analista que se dirige al sujeto.

Convocarlo a hablar sin censura, hacer llegar la palabra allí donde no había lugar, es ofrecer la posibilidad de que, a través de lo que dice, el sujeto abandone la posición de goce que se evidencia en el discurso preponderante: "soy víctima". Es introducir una hiancia que señale la vía que conduce de la queja a la pregunta, situando al sujeto en una disyunción con el saber necesaria para un trabajo posible y proveer recursos para la formalización de un síntoma.

denuncia > queja > demanda > síntoma > deseo

La ética del psicoanálisis es la del bien decir. El analista, soportando el lugar vacío del deseo, de saber no saber, destituido de cualquier poder, proporciona un encuentro con el inconsciente, provoca preguntas sobre el deseo, sobre lo que el sujeto pretende decir cuando habla. Solo así, a través de lo que es simbolizado, podemos aproximarnos a lo real, operando por la imposibilidad de significantizarlo, pues es imposible de ser dicho. Es en ese sentido que nos orientamos por una nueva dirección a la palabra del niño o adolescente para, a través de ella, promover un freno a la posición mortífera de goce en que se encuentran a partir del abuso.

Viñeta de Caso clínico

Un caso que trabajamos en el Núcleo es el de dos hermanas de 4 y 6 años abusadas por la pareja de la madre, acusado de ser el asesino del padre de ellas.

Al principio, fue instaurada una batalla de medidas jurídicas y sociales en el intento de dar la guarda de las niñas a la abuela paterna, además de impedir que ellas pasen los fines de semana con la madre luego de la sustracción de las niñas de la convivencia dañosa de ese núcleo familiar -ocasiones en que había reincidencia del abuso– como atención individual y promoción de actividades socio-educativas en el propio Programa.

La abuela, en la entrevista con la analista, se refería a C., la niña de 4 años, como "vejadita", para explicar las repetidas y diarias referencias de ella al sexo. Pero era la propia abuela quien no vacilaba en narrar con detalles en presencia de la nieta su historia de abuso.

En las consultas, C. se preocupa continuamente, durante los juegos con muñecas –su preferido– en mantener las polleras de las mismas bajas pues dice que "es feo mostrar".

Ella relata con detalles y una cierta angustia, las embestidas sexuales de su supuesto padrastro, diciendo que en la casa de la madre "hay un b*andido que mató a su padre*".

Las soluciones dadas por C. a la invasión de goce del Otro han servido en el momento de brújulas del tratamiento de esta niña. El trabajo analítico de los múltiples profesionales, tiene como orientación hacer que C. pueda subjetivar la queja por la vía de la invención sintomática, posibilitada por el encuentro con el analista. De la posición de víctima a la de "vejadita" -otra armadura del Otro- como hacer comparecer un sujeto de deseo, es nuestro desafío.

Para concluir

Para concluir, podemos decir que lo que vemos delinearse en el trabajo aun reciente del Núcleo, es un equipo más atento al sujeto el que busca el Programa. A pesar de los pasos muchas veces tímidos, los profesionales no vacilan en discutir los casos y sus orientaciones bajo el prisma de las discusiones en torno del psicoanálisis.

El ECA tiene hoy un papel secundario en el trabajo, coadyuvante, en tanto que el sujeto volvió a la escena. Más que de elaboración de casos, tal vez podamos hablar de un tratamiento de la palabra, de un tratamiento del goce que bordea los casos y de un tratamiento clínico en la práctica del Programa, en la medida en que es preciso, con el psicoanálisis, inventar respuestas cada vez que nos es requerida una posición.

Poder pensar el lugar del analista no sólo en el consultorio, en lo privado, sino afuera, en lo público, allí donde no se lo espera, alli donde no hay como responder al malestar, es poder hablar de la palabra depurada por su deseo.

Finalmente, podemos hablar de un espacio que se abre donde es posible marcar una orientación diferente. De víctima a ser adaptada a un Estatuto, esos niños y adolescentes pueden ser vistos, ante todo, más allá de las normas preestablecidas, como *partenaires* de un trabajo donde puedan advenir como sujetos deseantes.

Traducción: *Silvia Baudini*

RESP. p/ NÚCLEO: Mª Cristina Maia de O. Fernandes, psicóloga, psicanalista, Aderente da Delegação Pb. da EBP

INTEGRANTES:
Roseana Cavalcanti da Cunha, psicóloga, Correspondente da Delegação Pb. da EBP, ex-Coordenadora do Programa (de 01/01 a 02/05)
Ana Mª Vasconcelos – assist. social, atual Coordenadora. do Programa
Adriana B. Agra, psicóloga, educadora
Francinete Freire Batista, ex-psicóloga
Glaucilene C. Soares, assist. social, ex-educadora
Janilene M. da Silva, assist. social
Kelli F. do Nascimento, psicóloga
Mª Cristiane R. de Almeida, psicóloga, educadora
Patrícia R. da Silva, assist. social, educadora
Rossana S. Leal, ex-assist. social
Silvana Mª A Oliveira, pedagoga, ex-educadora
Sonia Mª de Araújo, assist. social, ex-educadora
Terezinha de Jesus O. Barbosa, advogada

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

ENCUENTRO AMERICANO – NEL

El sujeto plusmoderno

Relator Juan Carlos Ubill

Participantes: Marita Hamann (coordinadora), Renato Andrade, Laura Beneti, María Hortensia Cárdenas, Angela Fisher, Elida Ganoza, Fernando Gómez, Marcos Mondoñedo, Alberto Rojas, Juan Carlos Ubilluz.

La respuesta perversa lleva siempre en ella una negación del otro en tanto sujeto, la identificación perversa se hace siempre en función de un objeto fuente de goce para un falo tan potente como fantasmático.
(J. Lacan. Seminario 9)

En este trabajo los autores, luego de caracterizar nuestra época por la desorientación del deseo como efecto de su subordinación a la voluntad de goce, indagan en las relaciones y consecuencias que esto tiene en y con el lazo social. Tambien detallan los recursos que despliega el sujeto para defenderse o responder a los nuevos imperativos, destacando el acrecentamiento de relaciones perversas en distintos planos.

La pérdida de sentido político y la voluntad de goce

La época posmoderna, ¿difiere verdaderamente de la época moderna o se trata de una mera invención académica? La respuesta a estas preguntas dependerá de si logramos ubicar algo singular en nuestros tiempos. Lacan advirtió que el goce se había convertido en un factor de la política y que la articulación del goce en el deseo parecía debilitarse. Asimismo, Miller y Laurent proponían en su seminario *Del Otro que no existe* que los ideales se encontraban hoy separados del goce. Por una parte, esto se debería a la desilusión respecto del proyecto moderno y por otra, a que la "decadencia" del Nombre del Padre "es acompañada del ascenso del plus de goce al cenit social" (Miller138).

Dos ejemplos ilustran esta idea. Uno es el del individuo que procura el goce en los variopintos objetos del mercado (el objeto *a* instantáneo) y el segundo es el que lo procura en el ideal de alguna secta, cuyo fin último, como opina Eric Laurent, es "liquidar a sus miembros" (70). A pesar de sus diferencias, en ambos se observa el mismo fenómeno: que la caída del Nombre del Padre trae consigo la aparición del superyó en su modalidad de goce, el que posiciona al sujeto como objeto para hacer existir al Otro. En ambos casos, se trata ahora de hacer consistir a un Otro que responda con el goce. Si la modernidad erigió la ilusión de un deseo articulado a través de un Otro universal, la posmodernidad se caracteriza por la desorientación del deseo como efecto de su subordinación a la voluntad de goce. Según Jean Baudrillard, la época moderna, la época de la ideología, presuponía la separación del sujeto del objeto mientras que la posmoderna anti-ideológica anuncia la victoria del objeto sobre el sujeto (26-28).

Pero, a diferencia de lo que cree Braudillard, la ideología no ha desaparecido. La ideología de hoy es la que disfraza el goce con el imperativo de la necesidad acrecentando así la necesidad de goce. La ideología contemporánea es en realidad muy sencilla. En *Los cuadernos de Rigoberto*, Vargas Llosa la articula de esta forma: procurar la utopía social es una quimera que conduce al totalitarismo y por consecuencia también a la anulación de la libertad del individuo: por ello es mejor actuar de manera desapasionada en el ámbito social dentro de los esquemas utilitarios del mercado y dedicarse más bien a forjar la utopía en el ámbito individual. Esto es lo que hacen los individuos integrados a las sociedades liberales. El deseo se deslinda del deber-ser y se rearticula como voluntad de goce, ya sea a través del consumo, el sexo virtual, las toxicomanías u otras modalidades solitarias. Paradójicamente, esta exacerbación del individualismo trae consigo la desaparición del individuo crítico, del que puede separarse de la demanda del mercado, de la exigencia pulsional al consumo. El no-engañado por la ilusión de lo social acaba así preso de los fantasmas del mercado.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Algo similar ocurre con el individuo en las sectas: en ellas, el individuo crítico se disuelve en el saber como goce de la pequeña comunidad. No debe imaginarse sin embargo que estas sectas son premodernas. Por ejemplo, los grupos fundamentalistas movilizan al sujeto a pasajes al acto, a encontrar un goce en el sacrificio; responden así a la angustia posmoderna frente a un Otro inconsistente. Por otra parte, los fundamentalistas islámicos no pretenden expandir el Islam al mundo entero sino afirmar su derecho a existir como una entre muchas comunidades del mundo. Como defensa de lo particular contra el acoso de la universalidad, el fundamentalismo islámico es un fenómeno típicamente posmoderno. Aparentemente en oposición al McMundo, Jihad es el reverso de la globalización capitalista. En McMundo, se debe lidiar con un mandato de goce en una dimensión individual mientras que en el Jihad se debe lidiar con el mismo mandato en una dimensión social auto segregada. La universalización del mercado y la auto segregación en sectas o en comunidades sexuales son dos caras de la misma moneda.

Tanto en la Jihad como en el consumismo se vislumbra la pasión por lo real del goce. Lo posmoderno es la creencia en el plus de goce, para lo cual los fundamentalismos y el consumismo parecen funcionar como trampolines discursivos. Esto nos permite entender mejor la relación entre el mercado actual y la voluntad de goce. Si bien el imperativo del mercado es el imperativo al goce, éste no se encuentra relacionado de manera directa al mercado, como lo hemos visto con el fundamentalismo islámico.

En la modernidad el sujeto se separa del goce del Otro en tanto saber tradicional y religioso. En la posmodernidad el saber se subordina al goce del Otro como saber de mercado.

El perverso lúdico y el hedonismo posmoderno

En la época moderna el hombre empieza a procurar la verdad de su goce en el sexo. El psicoanálisis es el principal movilizador de esta iluminación (*Aufklärung*): recuérdese que Freud entiende el deseo sexual como aquello que anima todo tipo de lazo afectivo y social.

La época posmoderna sería aquélla en la cual el sexo ha ganado la batalla como la infraestructura de los sentimientos. Para Kristeva, el sexo ya no es revolucionario, por el contrario, no hay nada que sea más parte del *establishment* que el sexo. ¿A quién podría ocurrírsele lidiar en la actualidad una lucha contra el capitalismo en nombre de la revolución sexual? ¿No es acaso el capitalismo el sistema que ha dado mayor visibilidad al sexo a través de los medios de comunicación? Hoy nos horroriza menos un sadomasoquista que un muchacho virgen de veintitantos años. Nuestra época es perversa no porque haya más travestís, homosexuales y sadomasoquistas sino porque el sujeto debe relacionarse ahora con una ley que comanda el goce. Como dice Zupancic (51), si en otra época el suplemento obsceno superyoico era el reverso de la ley, el suplemento obsceno es hoy la fachada de la ley, o mejor, es la ley misma.

Esto no significa que el hombre posmoderno tenga más sexo que el de la modernidad o el de la tradición ni tampoco que goce más o mejor. Es importante hacer una distinción entre la sexualidad fálica y el sexo como simulacro. La sexualidad fálica conmina al individuo a tratar de colmar su falta de goce a través del lazo con otro, aunque resienta con ello la pérdida de su supuesta autonomía. El imperativo posmoderno ordena al sujeto gozar sexualmente, pero también a no extraviarse en un goce que lo involucre con otro. El viagra, es parte de este imperativo: lo que está pastilla parece decir es: "Ahora no tienes excusa: ¡Goza!, aunque tu cuerpo no lo quiera".

El mercado alberga el simulacro del sexo, el sexo sin el sexo, la ilusión de un goce desprovisto de su sustancia nociva. Como ejemplos tenemos el cybersexo en sus distintas modalidades o el baile del perreo, el cual no es un rito de cortejo sino su reemplazo por la farsa del sexo con ropa. No se trata sólo del retraimiento del cuerpo del acto sexual o de los riesgos sanitarios que éste implica, se trata también de evitar los riesgos de relacionarse con otro.

Esto no implica que todos los sujetos sean perversos pero sí que todos se relacionan de algún modo con la ley del goce. Es perverso quien se somete directamente a ella y se sacrifica por el goce del Otro. Como ejemplos tenemos al corredor de bolsa que debe acumular cada vez más capital y que se suicida cuando lo pierde todo en una jugada ambiciosa, al político que debe robar cada vez más de las arcas del estado y que acaba en prisión debido a que se ha vuelto imposible ocultar las evidencias de sus crímenes o al toxicómano que abandona su posición de sujeto para

gozar como objeto del "high" del Otro. El perverso en el sentido clásico del término, el que le da Lacan en "Kant con Sade", es un personaje que es hoy más común que ayer.

No obstante, vemos también aparecer a un perverso de carácter más lúdico, que se asemeja al masoquista comediante del que hablaba Lacan. El perverso de "Kant con Sade" adopta una ética libertina como una suerte de desafío al Padre. Sin embargo, la caída del Nombre-del-Padre implica que éste no se inscribe en el sujeto de igual modo pues, si como opina Zizek, esta caída se refiere al debilitamiento del No paterno, es decir, el "No porque no" (258), de ello se colige una mayor injerencia del Deseo-de-la-Madre en el sujeto y por lo tanto la degradación de la función paterna a una entidad reguladora sin un punto de enunciación fija. La función paterna parece haberse convertido en una función negociadora, como el Estado con las transnacionales.

Los actos del libertino sadiano son indisociables del desafío al Padre: eyacular en un cáliz no tiene sentido sin la creencia en Dios. Para el perverso lúdico, por el contrario, no hay tal desafío, pues asumir la posición del objeto del goce del Otro se halla en cierta concordancia con los ideales del mercado. Esta concordancia relativa tendría las siguientes consecuencias: una mayor importancia del Yo-ideal, el desdibujamiento de la singularidad y el otorgamiento a la perversión del derecho de ciudad. El masoquista comediante es por ello el perverso ejemplar de la época. Deleuze creía que el masoquismo podía contribuir a la emergencia de un nuevo sujeto, el Nuevo hombre. Nosotros creemos más bien que contribuye a la aparición de un sujeto que aspira a convertirse en un objeto. La denegación de la castración materna –el otorgarle el falo como látigo- es aquí paradigmático de la ridiculización de la castración operada por el padre y el deseo de gozar como un objeto que brilla. Quizás, por ello, Deleuze consideraba el surf como el deporte de la época: el surf consiste en conectarse con una ola y dejarse desplazar por ella. Algo similar ocurre en la relación perversa con el mercado: se trata de conectarse con una ola del mercado que pueda enaltecer el Yo-ideal.

Habiéndose debilitado la función paterna, ¿qué podría detener hoy a esta tortura-mandato en las democracias liberales? Según Zupancic el hedonismo posdomerno es una ética que higieniza las manifestaciones del imperativo al goce con el fin de preservar la integridad física y psíquica del individuo. Si, por un lado, el imperativo al goce es el deseo por lo real más allá de las apariencias-objetos, el hedonismo posmoderno como defensa es el deseo del no-deseo: el consumo de un Xanax, por ejemplo. En términos imaginarios, esta ética emite una señal de alarma, el recuerdo de que desear algo con firmeza puede conducir a la pérdida del bienestar. Su guión fantasmático incluye que lo peor está siempre a la vuelta de la esquina.

En el campo político, como señala Badiou, nuestro imaginario se configura de manera reactiva a través del recuerdo de que la pasión política puede conducir a las purgas estalinistas. La buena conciencia democrática expresa así en el fondo el deseo de no desear políticamente.

Las estrategias del neurótico se esfuerzan por negar el falo con el fin de eludir el sexo en su dimensión contingente, azarosa, perturbadora, real. Un obsesivo, por ejemplo, puede creer seriamente en la inconveniencia de tener relaciones sexuales más de tres veces con la misma mujer. Cuando esta ética pone énfasis en el sexo como bueno para la salud, hace del otro el objeto del bien del individuo y despoja al sexo de su valor contingente.

El sujeto contemporáneo que se defiende del imperativo al goce con la ética de la salud se asemeja más a un negociante que acepta un mal negocio y que luego, en vez de liquidarlo, persiste en él tratando de mantener sus pérdidas al mínimo.

Sometido a la tiranía del objeto plus de goce que le ha sido impuesta por el mercado, el sujeto "plusmoderno" acepta la dinámica perversa del mundo contemporáneo con un condón.

NEL (NUEVA ESCUELA LACANIANA)
Biblioteca del Campo Freudiano de Lima
TEMA: 4) Los fundamentos epistemológicos. b) Epistemología y ética del lazo social (las nuevas configuraciones familiares, la transferencia en las instituciones, debates contemporáneos y subjetividad de la época, etc.)

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

• Jean Baudrillard, In The Shadow of the Silent Majorities. New York: Semiotext, 1983.
• Gilles Deleuze, Présentation de Sacher-Masoch. Paris: Editions de minuit, 1967.
• Eric Laurent, "El Nombre-del-Padre: psicoanálisis y democracia". En Jacques Lacan: psicoanálisis y política. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
• Jacques-Alain Miller, "Lacan y la Política". Entrevista en Jacques Lacan: psicoanálisis y política. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
• Julia Kristeva, L'avenir d'une révolte. Paris: Calmann-Levy, 1998.
• Slavoj Zizek, The Ticklish Subject. New York: Verso, 1999.
• Alenka Zupancic, Deshortest shadow. London: MIT press, 2003.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

ENCUENTRO AMERICANO – NEL

Las nuevas configuraciones familiares: "Estudio de la función simbólica en la estructura familiar del niño maltratado"

Relator Equipo de investigadores de AGALMA: Ronald Portillo, Luigi Luongo, Aliana Santana, Sergio Garroni

Investigación realizada sobre un número determinado de casos, partiendo de la hipótesis de que existe una relación entre el maltrato y la perturbación de la función del Nombre del Padre al nivel de la estructura del grupo familiar. Los casos demuestran que el maltrato aparece como una forma substituta de la función paterna y que permite cierta subjetivación de la experiencia.

Consideramos que la aproximación psicoanalítica de orientación freudiana y Lacaniana permite una mejor comprensión de la subjetividad y de los elementos inconscientes en la dinámica familiar que conducen a la generación del maltrato infantil.

Limitar la consideración del problema a la sola dimensión legal, social o médica implicaría ignorar el estatuto del sujeto en sus implicaciones familiares y su subsecuente devenir.

El propósito central de nuestra investigación, como su nombre lo indica, tiene por finalidad apreciar a nivel de la clínica del maltrato infantil la veracidad de nuestra hipótesis. Constatar a nivel de la experiencia misma del niño maltratado y de la estructura familiar en la que está inserto, los embates que ha podido allí experimentar la función simbólica del Nombre-del-Padre, constitutiva de todo lazo social.

Discusión de resultados

La muestra que presentamos en esta investigación (25 niños) deja al descubierto la relación de causalidad existente entre el maltrato infantil y una perturbación de la función simbólica del Nombre-del-Padre al nivel de la estructura del grupo familiar. A tal efecto estableceremos, en esta oportunidad, cuatro de las nueve conclusiones, relativas a los criterios investigados.

I Función Paterna

Una primera consideración atañe a la existencia simbólica de elementos regulatorios, de introducción de límites o de ejercicio de la autoridad en el seno de la familia del niño maltratado. La constatación de que en la casi totalidad de los niños estudiados (96%) reconocen la presencia de la función simbólica introductora de la ley contrasta con la evidencia de unos padres que al procurar maltrato a los hijos demuestran una alteración en la propia subjetivación de la regulación y del limite. Se desprende de esta observación una perturbación en la asunción de tal función simbólica, en ocasiones ligada a factores de orden cultural.

La producción de maltrato en un niño por parte de un adulto en funciones paternas devela una falla en el ejercicio de la función simbólica del Nombre-del-Padre a nivel intrasubjetivo del padre maltratador. La consecuencia de esa falla se expresa en la ausencia de límites para contenerse en el castigo desbordado infringido a un sujeto que por su edad y naturaleza misma está imposibilitado o incapacitado para tramitar subjetivamente la violencia a la que es sometido.

El padre que maltrata demuestra una incompetencia efectiva en la introducción y representación de la ley simbólica transmitida por vía del discurso, por vía de la cultura imperante. El niño maltratado se erige como una señal del

disfuncionamiento de los padres (uno o los dos) en una familia. El maltrato es por tanto una de las formas como se expresa un síntoma de y en la estructura familiar.

Una situación digna de destacar es que si bien los padres pueden reconocer conjuntamente que la función paterna falla en un 40 % de los casos de los niños evaluados, no sucede lo mismo del lado de la casi totalidad (96 %) de la muestra de niños maltratados. Al reconocer en ese porcentaje la existencia de una función simbólica paterna, al haber sido maltratados los niños están reconociendo de manera implícita que la violencia que se ha ejercido sobre ellos ha venido a ocupar las veces de la función simbólica del Nombre-del-Padre, desfalleciente a nivel de los padres maltratadores. La referida función se ha inscrito en los niños por medio de la violencia y por tanto se puede afirmar que el maltrato substituye en este tipo de familias a la función reguladora del padre en el registro de lo simbólico.

La violencia desatada por los padres sobre el niño maltratado pone así en evidencia una notable disparidad. Si el padre o la madre maltratador(a) ejerce su violencia a causa de una falla en la propia subjetivación de la ley simbólica, el niño maltratado incorpora esa acción violenta como equivalente del ejercicio de la ley simbólica, quedando en consecuencia inscrita la ley en el niño como sinónimo de violencia y agresión.

II Valorización de la figura parental

El maltrato infantil, presente en diversos estratos socio-económicos de la ciudad de Caracas, se erige en nuestra contemporaneidad como uno de los índices principales del apocamiento o desvalorización de la función del padre, característica que no escapa a lo que se observa a nivel universal o global. En nuestra muestra se aprecia una muy pobre valorización de la figura del padre en el seno de la estructura familiar, llegándose a constatar en la entrevista conjunta realizada a los padres que en el 80% de los casos se considera tal imagen como negativa o ambivalente. El mismo porcentaje (80%) se aprecia en las respuestas aportadas por los niños maltratados sobre la valoración de la imagen del padre. Conviene precisar aquí que la poca valoración de la imagen-padre no conlleva necesariamente el no reconocimiento de la función paterna.

En este plano es necesario diferenciar el papel que ejerce la función paterna de la imagen del padre. Cada una de ellas se ubica en planos diferentes, mientras la función se inscribe en el registro de lo simbólico de la inscripción subjetiva, la imagen, como su nombre lo indica, se adscribe al registro de lo imaginario, es decir de la imagen percibida.

Si bien en las respuestas suministradas en la entrevista conjunta de los padres existe una mayor acercamiento entre el no reconocimiento de la función paterna, 40%, y la no valorización de la figura o imagen del padre, 80%, el desfasaje que se aprecia en el conjunto de niños maltratados entre uno y otro criterio es considerable: mientras que solo 4 % no reconoce la presencia de la función simbólica del padre, un 80% no valoriza su imagen. Esta muestra de niños reconoce, aunque de manera vicariante, el ejercicio de la función simbólica sin darle mayor valoración a la figura o imagen del padre. Situación que viene a demostrar que para el niño maltratado no existe relación proporcional entre la función simbólica del padre y la imagen que presenta el padre, desfase que acarrea perturbaciones considerables en la subjetivación del padre por parte del niño maltratado, tal como se apreciará mas adelante.

III Posición del niño en el deseo de los padres

Es la inscripción de la función paterna simbólica la que va a permitir la significación y la instalación del deseo en un sujeto, deseo que va a surgir a consecuencia de la acción del significante del Nombre del Padre en el llamado por Freud "Complejo de Edipo". Gracias al significante del Nombre del Padre, al operar en la interdicción del incesto, se orienta el deseo, en el marco de una dialéctica que se presenta entre el sujeto y el Otro. El deseo del sujeto estará marcado por el deseo del Otro, por el lugar que pueda ocupar el sujeto en el Otro, por lo que Otro aspira o desea de él. En la muestra que nos ocupa se aprecia que las tres quintas partes (60 %) del conjunto de niños estudiados declara no ocupar un lugar importante en el deseo de los padres, mientras que más de la mitad de los padres reconoce no haber deseado de manera positiva al hijo maltratado.

Resulta patente la relación existente entre el maltrato infantil y la existencia en los padres de lo que se puede llamar una ausencia de deseo o un deseo negativo hacia el niño objeto de maltrato. La poca valoración adjudicada a ese niño a nivel del deseo del Otro participa en la generación de la agresión en una relación inversamente proporcional: a menor valoración del niño en el registro del deseo de los padres mayor posibilidad de maltrato hacia un niño. Si

establecemos la intima relación existente entre la función simbólica del Nombre-del-Padre y el surgimiento del deseo encontramos a este nivel que una alteración en el ejercicio de esa función tendrá repercusiones directas sobre el deseo y por ende sobre la posibilidad de maltrato anteriormente establecida.

Nos topamos aquí con un elemento fundamental que subyace en la subjetividad del padre o madre maltratador(a): la ausencia de conciencia de responsabilidad en lo sucedido. El maltrato ocasionado es considerado en muchas ocasiones como un suceso inherente a la idea que tienen los padres sobre la idea o los valores culturales de la crianza misma de los hijos, sin llegar a comprender muchas veces la razón que tienen las instancias legales para inmiscuirse en asuntos familiares.

IV Subjetivación del maltrato

Ya hemos señalado anteriormente que la violencia sufrida por un niño adquiere valor de trauma en la medida en que no ha sido objeto de subjetivación, de paso por la representación simbólica, es decir por la palabra. La operación del significante del Nombre-del-Padre constituye el eje fundamental en la asignación de significación, lo propio del proceso simbólico de subjetivación.

De la subjetivación del maltrato, de la significación que un niño puede asignarle a un suceso violento sufrido sobre su persona, sobre su cuerpo, dependerán en gran medida las consecuencias que puedan acarrear sobre su funcionamiento psíquico en los diversos momentos de su vida.

En la muestra que nos ocupa solo un 8 % de los niños maltratados no dio señales de subjetivación del maltrato, en el resto se podían apreciar señales de connotación o denotación de maltrato, porcentaje que presenta una gran cercanía con la subjetivación paterna que fue de un 100 %. No es azaroso que dentro del porcentaje de no subjetivación se encontraran los casos mas graves de la muestra, casos en donde el trauma había causado mayores estragos.

Se impone aquí precisar la especificidad y la relación que presentan para el psicoanálisis el maltrato y el estatuto de trauma psíquico. El maltrato no simbolizado, no subjetivizado es el verdadero trauma, en tanto que el maltrato que ha sido objeto de subjetivización, de pasaje por la palabra o por la representación gráfica, no puede atribuírsele valor traumático propiamente dicho. Esto no quiere decir para nada que el maltrato no traumático no acarree efectos o consecuencias para el niño. Solo plantea un mejor pronóstico para el niño en capacidad de simbolizar la violencia recibida.

Dado que la subjetivación surge como una de las consecuencias directas de la inscripción del Nombre-del-Padre, lo anteriormente expuesto pudiese explicar el por qué no se encontraron casos de niños psicóticos en la muestra, aunque si se pudo apreciar la presencia de neurosis graves en casos de maltrato no simbolizado o traumático.

Conclusión final de la investigación

Una conclusión final se impone como resultado de nuestra investigación: la violencia ejercida a través del maltrato infantil en el seno de las familias estudiadas obedece sin duda alguna a perturbaciones generadas en su estructura a causa de una deficiente inscripción del significante del Nombre-del-Padre, trastornos que se aprecian a nivel intrasubjetivo, tanto en los padres como en los niños maltratados.

El maltrato aparece en la investigación realizada como una forma substituta del ejercicio de la función simbólica paterna. Substitución a todo evento perniciosa y patológica, pues en ningún momento el ejercicio de la violencia puede venir a ocupar una función simbólica tan distinguida y tan valiosa en la constitución de la subjetividad como es la realizada por el significante del Nombre-del-Padre. Así, en la muestra estudiada la ley simbólica ha pasado a ser representada por la violencia del maltrato.

A partir de las conclusiones anteriormente expuestas es necesario subrayar que a pesar de los serios trastornos que ha traído para el conjunto de niños aquí expuestos la substitución de la función simbólica paterna por el maltrato, esta violencia conlleva en todo caso la realización de la inscripción de tal función en el niño. Lo peor para un niño es

que tal inscripción no tenga lugar por ninguna vía, en este caso la psicosis en tanto estructura subjetiva aparece como indefectible.

NEL (NUEVA ESCUELA LACANIANA) – Caracas.
TEMA: 4) Los fundamentos epistemológicos. b) Epistemología y ética del lazo social (las nuevas configuraciones familiares, la transferencia en las instituciones, debates contemporáneos y subjetividad de la época, etc.)

PIPOL 2 - Les effets thérapeutiques rapides en psychanalyse
Consulter la psychanalyse

Extractos de la intervención de Jean-Claude Milner en el Encuentro PIPOL 2[1]

Por Miquel Bassols

1) Quisiera examinar la función que ha jugado la orientación lacaniana en estos dos últimos años. El nombre de Lacan ha retornado en la escena de lo que podemos llamar el teatro social. Entre aquellos que han elegido los significantes lacanianos como referencia esencial, muchos se han sentido convocados a intervenir. En base a la « enmienda Accoyer », han puesto al día el termino de evaluación, a través de la evaluación han podido experimentar paso a paso que el conjunto de los dispositivos sociales se encontraba cuestionado. La ocasión y la fortuna han actuado, pero también la *virtu* – retomo aquí los términos de Maquiavelo.

2) Si debiera resumir con una palabra el efecto lacaniano , tal como se ejerciera en estas circunstancias, hablaría de lo « que no encaja ». En oposición a esta expresión tan reveladora : "salirle al cruce a alguien"[2], pero también en referencia al manejo en la circulación. El automovilista es la figura hoy del actor social por excelencia, mientras que el orden social entero se propone como un vasto embotellamiento. En la circulación francesa hemos, unos y otros, "salido de la fila". Hemos dejado la fila, bajo el silbato de los controladores. Hemos también abandonado las filas, como los *soldados* que deciden en un momento dado que el comandante no es la forma suprema de la humanidad.

3) Lo « que no encaja » importa siempre y en todos lados. Importa particularmente hoy en los países europeos. Más que nunca la marcha supone "encajar", no porque se sigan lideres, sino justamente porque ya no hay mas. Por supuesto podría citar ejemplos en los que en las democracias más modernas se reconocen lideres y los siguen, lo que no impide que el elemento mas critico, el que anuncia más claramente los tiempos nuevos es que el paso no esta ya marcado por nadie. Esta marcado por la realidad de las cosas. Es lo que llamo « la política de las cosas »: la política sin acto de la cual el programa es seguir estrictamente en todo lo que exigen las cosas por sí mismas. Incluso cuando el intérprete del momento toma la palabra en nombre de las cosas para hacer sus órdenes audibles a los deplorables seres humanos. Los intérpretes cambian a lo largo de las horas, pero para que se escuche bien que hablan en nombre de las cosas, saben generalmente atenerse a la lengua más pobre y a las ideas más disecadas.
En este periodo en el que la evaluación fue la palabra-amo, lo que no encaja fue un efecto de orientación, en el sentido más estricto; la referencia lacaniana consistió en orientar la atención, desviándola de la realidad de las cosas para dirigirla hacia lo real del acto. Reanudaba así el lazo, en otro tiempo tan decisivo, entre la política y los seres hablantes. Articulaba también, en términos renovados, la cuestión de los intelectuales o, más exactamente, la cuestión de la pequeña burguesía intelectual. Retomo con toda conciencia el rudo vocabulario de los años '60.

(...)

Si la pequeña burguesía intelectual existe en Francia, no es allí solamente donde ella existe. Es cierto que en Alemania, desapareció después de 1933 y no se reconstituyo verdaderamente. Pero existe también en la Europa occidental de lengua románica y en América Latina. Cuando se la ubica en el mapa, se encuentra, por casualidad, el mapa de la extensión de la orientación lacaniana en el discurso psicoanalítico.

(....)

Los psicoanalistas lacanianos son de ahora en más el referente mayor de la clase que « no encaja ». Porque el « no encajar » le es constitutivo. Le es constitutivo porque Lacan lo ubico en el centro del discurso analítico. Propongo leer la teoría de los cuatro discursos como una lógica de lo « que no encaja ».

(...)

Existe un internacionalismo lacaniano, a diferencia de otros, ha puesto la lengua en posición de piedra de toque. Esto lo hace sospechoso a los plenipotenciarios de las cosas, pero a cambio le abre espacios nuevos y más vastos, en los cuales ofensivas y contra-ofensivas le son posibles. En el momento en que hablo, los detentores de la orientación lacaniana están a la altura de llevar más lejos la eficacia material de su discurso. Una capa social no es solamente un equipaje voluminoso, ofrece también un apoyo.
Si la ilusión tiene futuro, decía Freud ; no decía que fuera la única en tenerlo.
Jean-Claude Milner publicó, *La Politique des Choses*, Paris, Editions Navarin, mayo 2005.

Traducción: Fabián Fajnwaks
1- Este texto fue realizado por Judith Miller y publicado en Le Courrier du Champ freudienne del 27 de junio de 2005.
2- « Emboîter le pas » en el original

PIPOL 2 - Les effets thérapeutiques rapides en psychanalyse
Consulter la psychanalyse

¿Cómo definir una cura rápida?

Por Vicente Palomera

El asedio que sufre el psicoanálisis, nutrido por la ideología de las TCC, permitió que se empezara a hablar y dar cuenta de los efectos terapéuticos rápidos. En la cura abordar el síntoma como signo de goce articulado como enjambre de S1, permite abrirnos paso en la lógica de ese ensamblaje para extraer el significante de ese punto de capitón que de al sujeto un nuevo punto de referencia.

En el caso presentado, como resultado de situar en el curso de dos entrevistas la posición fantasmática y tambien que la angustia era relativa a la naturaleza del goce en juego, el sujeto realizó una relectura de su alienación en las redes del fantasma y lo dejó en condiciones de tomar decisiones importantes en su vida. En resumen, el tratamiento le permite interponer un breve rodeo al cortocircuito del fantasma.

En la Conversación Clínica que tuvo lugar, en febrero de este año, en Barcelona, se presentaron una serie de curas que nos permitieron hablar de una dimensión propia de la práctica lacaniana que no habíamos percibido hasta hoy: la rapidez de los efectos terapéuticos en nuestra práctica. J.-A. Miller señaló entonces que esto nunca había sido para nosotros un interrogante hasta el "affaire Accoyer" y el informe del INSERM. La encrucijada de nuestra apuesta se sitúa pues en el aprés-coup de este acontecimiento que ha supuesto un despertar entre los analistas ante la presión de la extensión de las terapias cognitivo conductuales (TCC).

Nuestra apuesta frente a la ideología que sostienen las TCC me ha recordado una historia que leí en la prensa hace muchos años. En octubre de 1988, se produjo un incidente en una autopista del norte de Francia. Según parece ésta quedó paralizada por varias horas. Una barrera inmaterial pero infranqueable, se extendió de un lado a otro del cemento, deteniendo los camiones, impidiendo todo movimiento humano, sembrando el pánico. Había una bruma ligera, y a través de ella, al borde de la carretera, podía distinguirse, emitiendo destellos, una esfera metálica, espejeante, de la talla aproximada de un ser humano, que nada justificaba en ese lugar, es decir, una esfera que *no tenía que estar allí.* A partir de ese objeto se fue extendiendo un miedo que abarcaba círculos cada vez más amplios.

Según parece, los gendarmes, como sucede en las películas neorrealistas, tuvieron una explicación inmediata: se trataba, declararon imperturbables aún antes de acercarse a la esfera enigmática, de ese famoso satélite soviético a propulsión atómica, que ya se había desorbitado y que había ido a parara allí. Lo cual no tendría importancia si no fuera porque esa bola contenía una carga radioactiva que con elocuencia calificaron de "inquietante".

Algunos vecinos deploraron la falta de refugios subterráneos; otros se limitaron a vendar con esparadrapos las junturas de las ventanas; los más decididos se pusieron en comunicación con el centro Espacial de Toulouse para denunciar el globo atolondrado y exigir su inmediata devolución al cosmos.

La respuesta de los técnicos no pudo ser más parca: no podía tratarse del satélite soviético, ya que ellos, por intermedio de sus pantallas, lo estaban, precisamente, *viendo.* Su recorrido lo llevaba sobre el Océano Indico y no sobre ninguna autopista de la Picardía.

Fue entonces cuando una periodista se llenó de valor y franqueó la barrera. De la esfera diabólica, como quien pela una cebolla, comenzó a arrancar los espejitos y otros adornos que brillaban, dejándola desnuda y opaca. En el interior

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

no había más que unos cables eléctricos. El apresurado camión de un tiovivo, se supo poco después, la había dejado caer en el ímpetu de un frenazo. Su discreta función era coronar ese mástil de neón alrededor del cual giran los caballitos de madera.

La aparición del pseudosatélite radiactivo al borde de la autopista nos permite reflexionar no sólo sobre la propagación de un rumor y el origen de una fobia colectiva, es decir, sobre lo que sucede en el texto de la llamada realidad, sino, muy especialmente, con nuestro modo de encuentro con las TCC y sobre el paso que Miller franqueó, invitándonos a proseguir con él.

Pero lo que esta historia pone también de manifiesto es cómo un objeto –un signo- puede abandonar bruscamente la cadena a la que pertenecía, para ir a insertarse o a darse de narices en otra que nada tiene que ver con la precedente, con su cadena original. La nueva significación que se desprende nos coge de sorpresa. Todo esto nos muestra –como veremos luego en un caso- que la escritura del síntoma puede analizarse en función de estos bruscos injertos, de estos signos nómadas que se desplazan de una cadena a otra.

Para abordar las curas rápidas tendremos que partir –y sigo aquí algo apuntado por Miller en el Congreso de Comandatuba-, del hecho que los síntomas, si bien están articulados en significantes, no son esencialmente mensajes, son, ante todo, signos-goce.

El síntoma, como la esfera diabólica que la periodista peló como una cebolla, está constituido como un ensamblaje de elementos agrupados en un enjambre de S1. Fue en el Seminario *Encore*, cuando Lacan introdujo, por primera vez, la tesis de que entre los significantes que hacen síntoma existen un cierto ligamen sintomático: S1(S1(S1(S1))), que puede escribirse, pero que resiste al hecho de ser puesto en cadena: S1->S2.

En toda cura más que intentar reducir el síntoma al sentido, intentamos abrirnos paso en la lógica del ensamblaje que es el síntoma. Los efectos terapéuticos rápidos deben ser tomados como nuevos puntos de capitón que la relectura del síntoma puede producir. Es lo que se puede obtener en un *ciclo* (para diferenciarlo de una *tranche*, más propia de una concepción del análisis como interminable). Partiendo de la lógica del síntoma como ensamblaje, podemos apuntar a extraer en una cura rápida el significante de ese punto de capitón, que pueda darle al sujeto un nuevo punto de referencia.

Es lo que Juan en sus angustias diversas, ante todo preguntas sobre su ser, pone de relieve en pocas entrevistas. Estudiante al final de la carrera, no sabe ahora si es a ésta a la que se quiere dedicar. Hasta tal punto que siente que no debería estar allí, en la Escuela universitaria junto a los compañeros de promoción. Cuando está con ellos, interpreta en sus miradas una acusación: *"¿Pero tú qué estás haciendo aquí?"* que no sabe explicar. Esta demanda imaginada en el Otro, toma pues la forma de un *"Yo no tendría que estar allí"*, en la Universidad. A renglón seguido, empieza a desgranar varias dudas : no sabe si es homosexual o heterosexual; si es loco o no -como un hermano de su padre que es esquizofrénico- además de esto, su abuelo paterno se suicidó tres años antes de nacer él. Finalmente, dudas de su amor por su novia.

Juan había reordenado antes de encontrarnos una serie de recuerdos. Primero, las obsesiones que le asediaban a los 9 años en el momento de su Primera Comunión: no podía ir a comulgar por causa de pensamientos blasfemos, en el encuentro con las imágenes de Cristo y de la Virgen.

Segundo, su obsesión por las máscaras. A los 7 años, empezó a tener la obsesión de que iba a ser abandonado: su ciudad estaba llena de agujeros, trampas y pasillos por donde sus habitantes se escaparían y lo dejaban solo. Miraba a sus padres y se decía que no eran sus padres, sino otras personas que llevaban una máscara. Se fijaba si se apreciaban los cordeles de las máscaras en el cuello.

Finalmente, aunque no supo del suicidio de su abuelo hasta llegar a la en la adolescencia me aclaró que se había ahorcado. Nunca, hasta ahora lo había relacionado con su obsesión de las máscaras.

En esta primera entrevista, Juan me cuenta un último recuerdo. Debía tener unos 3 años, se encontraba solo en casa y su madre había acompañado a su hermana, cuatro años mayor que él, a la escuela. En el recuerdo él se sitúa en el alfeizar de una ventana del piso superior de su casa mirando a la calle. La gente al advertir su presencia hacían signos de su inquietud ante la situación. Después, una gran sensación de vergüenza le invadió cuando la hermana de su padre le preguntaba insistentemente ¿pero, en qué estabas pensando cuando estabas en la ventana? Aproveché entonces para decirle que en ese recuerdo de la ventana se hacía presente lo que él había traído: "*¿Qué está haciendo allí?*, y la connotación del escenario descrito era: "*no debes estar allí*". Agregué que, sin embargo, no se entendía bien el sentimiento de vergüenza, pero que debería sin duda tener una explicación. En su sorpresa, agregó que nunca había pensado todo esto así. Terminamos así nuestro primer encuentro.

Vuelve a la segunda cita, habiéndose apaciguado su estado de angustia pero sumamente interesado por comunicarme que, si bien él es muy intranquilo, su angustia había surgido cuatro meses antes, coincidiendo con el fallecimiento de su abuela paterna y al ir a vivir junto con su hermana en el mismo piso, recién comprado por los padres. Para ser breve, señalaré que toda la coyuntura de la angustia apuntaba a la naturaleza del goce en juego. De la certeza del sujeto que, al encontrarnos se situaba del lado del fantasma, ahora empezó contornear algo del objeto causa de su deseo. Este "*no debería estar allí*" –viviendo con su hermana- le dio la oportunidad de hablar del desplazamiento a otros "no tener que estar allí" que se han repetido en su historia. Juan me hablará entonces de haber podido tomar dos decisiones. Una que concierne a la búsqueda de un nuevo alojamiento y, la segunda, una decisión que le facilita el finalizar su carrera universitaria este mismo año.

Juan realizó, en dos encuentros, una relectura de su alienación en las redes del fantasma. En el Seminario sobre *La lógica del fantasma*, Lacan definió el fantasma como un cortocircuito, como un "aparato de conducción par donde se sustrae en corto-circuito un goce" (Autres écrits, p. 327). El tratamiento que ahora el CPCT le ofrece le permite a Juan interponer un breve rodeo a dicho cortocircuito gracias a un ciclo puntual, aunque algo más largo que el que le imponía el fantasma.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

PIPOL 2 - Les effets thérapeutiques rapides en psychanalyse
Consulter la psychanalyse

Encontrar la causa

Por Miquel Bassols

Se repite con frecuencia, incluso para quejarse: el psicoanálisis no busca el efecto terapéutico como primer objetivo de su experiencia. Para el psicoanálisis, el efecto terapéutico es en primer lugar el objeto de una demanda, y el efecto terapéutico rápido es más concretamente el objeto de la demanda del sujeto de nuestro tiempo, en una civilización que se ha podido calificar de instantánea. El efecto rápido es precisamente la demanda del sujeto en una civilización donde el tiempo para comprender tiende a esfumarse para hacer prevalecer lo inmediato del goce, de la satisfacción pulsional en una inercia que busca la identidad entre el efecto y la causa. Que no haya espera ninguna entre la causa y el efecto, es la consigna de esta exigencia. Lo único que se espera entonces es la reducción al mínimo de la abertura que siempre existe entre la causa y el efecto, la abertura por otra parte en la que se hace escuchar precisamente el sujeto de la palabra, tal como Lacan lo había situado al principio de su enseñanza.

La casi identidad del efecto y la causa, la obtención inmediata del efecto, es también el ideal de la pulsión tal como Freud la había descubierto en el núcleo de la estructura del sujeto. La pulsión es precisamente la demanda en el sujeto de una satisfacción inmediata. Es lo que evoca la imagen de aquel hombre que levanta los ojos al cielo para exclamar: "Dios mío, dame un poco de paciencia... ¡pero que sea enseguida por favor!".

Vemos ya la paradoja que ello implica: se pide un efecto terapéutico rápido, pero se sufre precisamente de la pulsión que pide una satisfacción inmediata. Se busca una inmediatez para curarse de otra. Es lo que recibimos generalmente como la urgencia subjetiva.

Para Freud, sin embargo, el efecto terapéutico no era un efecto vinculado de manera inmediata a la causa. Descubrió una abertura irreductible entre efecto y causa que hace de esta causa algo que siempre cojea y que nombró con el término de inconsciente. A partir de este momento, todo efecto es siempre un efecto de lenguaje. "El efecto de lenguaje, - escribió Jacques Lacan en 1964 - es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende"[1]. El gusano de la causa que hiende, que divide al sujeto es lo que se puede encontrar cuando se consulta al psicoanálisis.

Por esta razón el propio Freud mantenía que el efecto terapéutico era un efecto que se daba siempre por añadidura, un efecto colateral, por decirlo así, en el trabajo analítico del sujeto, un efecto colateral en su batalla con la satisfacción pulsional, un efecto que, por otra parte, sólo se obtiene a condición de conseguir una elaboración de las representaciones inconscientes y singulares para cada sujeto.

Debemos distinguir entonces el efecto terapéutico como el objeto de una demanda, lo que podemos llamar "el objeto terapéutico rápido", del efecto terapéutico como el efecto de un encuentro con la causa, en la medida en que este encuentro prescinde precisamente del efecto terapéutico, efecto que se da siempre por añadidura.

En esta lógica, el tiempo de la causa y el efecto no es el de una línea evolutiva, más o menos breve, sino la del ciclo, o más precisamente la del ciclo retroactivo donde la causa sólo se encuentra *après coup*. Se puede delimitar esta causa después de cada ciclo, cada vez de una nueva manera, después de haber recibido el efecto en cada ciclo. La experiencia que elaboramos en los Centros Psicoanalíticos de Consulta y Tratamiento (CPCT) nos presenta un formato muy preciso de esta temporalidad de la causa que no es la de la línea recta infinita sino la del ciclo. Se trata de un ciclo que no es el retorno al mismo punto, sino más bien el retorno de lo mismo bajo otra forma. Es lo que pudimos extraer como hipótesis en la última Conversación clínica que celebramos en Barcelona el pasado mes de febrero con Jacques-Alain Miller y que se ha publicado recientemente en un volumen, en español y en francés.

La "teoría de los ciclos", tal como Jacques-Alain Miller pudo enunciarla siguiendo el hilo de los casos elaborados en esta Conversación, implica un primer axioma: "hay siempre un primer ciclo" en el encuentro con el psicoanálisis.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Primer escolio: "este primer ciclo puede ser breve". Segundo escolio: "es perfectamente calculable". Tercer escolio: "sólo es calculable *aprés coup*".

La clínica del CPCT nos ofrece la ocasión de formalizar este primer ciclo de la causa y el efecto *après coup*, un ciclo que puede considerarse como completo, como ya realizado después de una primera escansión. Y añadiré que es un ciclo rápido a fuerza de insertar en él la lentitud, la persistencia de la causa. Los seis casos que he tenido la ocasión de encontrar en los nueve meses de esta nueva experiencia ponen de manifiesto también, de distintas maneras, que el efecto terapéutico llega a condición de no reducirlo al objeto de una demanda, "de prescindir de él para obtenerlo".

Una secuencia clínica muy breve podrá ponerlo de relieve. Se trata de una mujer que llega al Centro derivada por el médico de la zona en un momento de gran angustia, una angustia que toma cuerpo en un "nudo en el estómago", un nudo que bloqueaba toda su acción después de haber dejado su trabajo y de otra serie de abandonos sufridos pasivamente por el propio sujeto. La precipitación por una parte, y la dilación por otra, eran los hilos que ataban ese nudo en el tiempo del sujeto suspendido a la demanda de los otros. Entretenerse en todas las tareas, o bien precipitarse en el último momento después de la parálisis de la angustia para volver al nudo imposible de desatar. Fue dirigida al CPCT, después de la indicación muy justa de la persona que lo derivaba: "aquí hay un nudo que hay que deshacer". Un tiempo de silencio sostenido por el analista antes de salir de la primera entrevista, un momento de espera, muy lento y breve a la vez. Un tiempo de desconcierto para el sujeto que concluye escandido por la intervención del analista en el umbral mismo de la puerta: "¿Qué estaba esperando?" Momento de corte súbito, de encuentro con lo inesperado. El sujeto volverá la semana siguiente con el sentimiento de haber cruzado un umbral. Ha pensado durante toda la semana en la pregunta, una pregunta que se mostró crucial en las distintas contingencias de su vida. Está más tranquila, dice, aunque la angustia siga en su lugar, distinción clínica muy pertinente para situar en la división del sujeto un efecto terapéutico sin haberle ahorrado la dimensión y la oportunidad de encontrar la causa de su angustia, causa que es también la de su deseo, la del "gusano de la causa que lo hiende", allí donde no lo esperaba, allí donde ya no lo esperara.

La nueva clínica del CPCT ofrece así al sujeto la posibilidad de encontrar la causa. "Encontrar la causa", tal como nuestro colega Jean-Daniel Matet me lo indicó muy precisamente en el momento de proponerle el título de esta intervención, implica que el encuentro puede hacerse aunque sea sin buscarlo. En realidad, uno siempre se da de bruces con ella. Podemos añadir incluso que si el efecto terapéutico se da siempre por añadidura es porque el encuentro con la causa analítica implica siempre un cierto "yo no lo buscaba".

Hipótesis concluyente ahora: los efectos terapéuticos rápidos obtenidos en el encuentro con la causa - en todos los sentidos de la expresión - no definen una forma de "terapia breve" en el sentido clásico sino que nos ofrecen la estructura mínima de la experiencia de este encuentro, en un primer ciclo, como la hoja nos ofrece la estructura de la planta entera - según la imagen que Lacan utilizó ya en su Seminario sobre las psicosis para hablar de su estructura.

Consultar al psicoanálisis, por lo tanto, para tener la oportunidad de encontrarse con la causa, la oportunidad incluso de no curarse del encuentro con la causa, de no dejar de no curarse de este encuentro. Este es el efecto terapéutico que el psicoanálisis debe saber producir hoy ante la invasión de las falsas promesas terapéuticas.

Y, en efecto, debemos ser rápidos en esto porque "el desierto cree", y cree muy rápido también.
Junio 2005

1- Jacques Lacan, Escritos, siglo XXI, México 1984, p. 814.

PIPOL 2 - Les effets thérapeutiques rapides en psychanalyse
Consulter la psychanalyse

El acto, aún

Por Pierre Malengreau

La pregunta de Lacan sobre la eficacia del psicoanálisis: "Qué es lo que ayuda?", es interrogada en los términos de su segunda enseñanza, donde la eficacia no es sobre el sentido sino sobre el goce. A partir de la conferencia de J.-A. Miller en Comandatuba, puede decirse que al sujeto contemporáneo le falta su síntoma. Los nuevos síntomas son entonces síntomas por producirse.

Los efectos terapéuticos forman parte de lo que un sujeto tiene derecho a esperar de sus encuentros con un psicoanalista. Pero que estos se produzcan rápidamente no forma parte de aquello a lo que se apunta. Se trata de una elección metodológica.[1] Sin embargo, frecuentemente ocurre que se obtienen efectos de ese orden. Siempre son sorprendentes. Esos efectos interpelan al psicoanalista respecto de la influencia de su acción y los que sostienen su formación. Hay una pregunta que se torna insistente en los últimos seminarios de Lacan. ¿Qué es lo que ayuda?[2] Es el dicho o el decir, el enunciado o la enunciación, "el empleo de las palabras o su jaculación"? [3]

La pregunta es perturbadora.[4] Lo es por más de una razón. En principio es perturbadora porque nos obliga a situar correctamente la sombra que los poderes de la sugestión pesan sobre toda práctica de palabras. La originalidad del método analítico surge "de los medios de los cuales se priva".[5] Privarse de la sugestión es parte de ello. Esta pregunta es sobre todo perturbadora porque interroga el uso que hacemos de la palabra en la experiencia analítica.

Precedentemente se creía que "eran las palabras las que conducen".[6] Era la época en la que la práctica del análisis estaba marcada por la preeminencia que Lacan daba a lo simbólico. El síntoma tenía valor de mensaje, y la intervención del psicoanalista se apoyaba esencialmente sobre los poderes poéticos de la lengua. Distinta es la época en que lo indecible del goce es lo que oriente esta práctica. El síntoma denota un momento de cristalización del goce en la lengua, y la intervención del psicoanalista apunta, más allá de los efectos de sentido, a movilizar lo que hay de más vivo o de más muerto en esa lengua.[7]

J.-A. Miller señalaba, hace más de diez años ya, hasta que punto ese cambio de perspectiva vuelve problemática la intervención del psicoanalista.[8] Movilizar las relaciones del significante y del sentido es una cosa, perturbar la relación misma del sujeto con su modo de hablar, movilizar lo viviente en la forma literal de un síntoma es otra.

Es aún más cierto en nuestra época, salvo que nuestro mundo cambió, y que comenzamos a penas a extraer las enseñanzas de las palabras sostenidas por J.-A. Miller en Comandatuba.[9] Las formas contemporáneas del malestar se han modificado bajo la presión del objeto puesto en posición dominante. La búsqueda de satisfacciones inmediatas se paga con un malestar sin represión. Y a partir de esto, es grande la tentación de elaborar una clínica de la dependencia que permitiría que a cada goce corresponda una respuesta comportamental. Para el toxicómano, los productos de sustitución; para la anoréxica, las conminaciones nutricionales; para el bulímico, los regímenes culinarios; para el fanático de Internet, los cortes de corriente; para los obstáculos del sexo, etc. A partir de los avances de la ciencia la lista es larga.

Al sujeto contemporáneo le falta el síntoma, y lo que llamamos nuevos síntomas, de hecho, no son más que una anticipación del camino que nos hace falta recorrer. Esos síntomas son nuevos en el sentido en que todavía, para tomar una fórmula de Mauricio Tarrab, están por ser producidos.[10] A partir de esto, no se trata de poner el acento sobre el desciframiento de las formas del malestar. La práctica lacaniana de hoy día, tiene la pretensión de ofrecer a aquello que se impone como un goce a la vez saturado de sentido y opaco, una nueva orientación, una orientación que no sea solamente propia de cada uno, sino que vaya también a otro lugar y más allá del punto en el que está.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

Nos precede un pequeño efecto terapéutico ubicado bajo el signo del no-sentido. Un hombre gran consumidor de encuentros femeninos por Internet estaba una vez más en el momento de fugarse ante el deseo de una mujer que lo invitaba a comprometerse más. Mientras que describía las angustias repetidas que esta huída iba a provocar, me vino a la memoria la onomatopeya que Éric Laurent, con el humor que le conocemos, proponía como fin posible de un análisis. Detengo la sesión diciéndole "*Pfuuit* entonces", dejándonos, a él sorprendido por lo que acababa de escuchar, a mí un poco inquieto por mi audacia.

En la sesión siguiente me sorprendió enterarme que él había tomado la iniciativa, por primera vez, de hablar a esta mujer de su dificultad en vez de huir. Agrega al mismo tiempo que se había acordado al salir de la sesión anterior de un acontecimiento de su infancia que le había valido una fuerte reprimenda paterna. Se acordó del enorme placer que experimentó al escuchar el ruido que había provocado perforando la cámara de aire del neumático de la bicicleta de su pequeño hermano. Efecto de sentido o de sonido, efecto de significante o coincidencia, lo cierto es que este hombre se sirvió de este recuero para transformar, a partir de ese momento, su adicción a Internet, en una pregunta sobre las incidencias en su vida de un goce desprovisto de sentido. ¿Qué valor dar a esos encuentros con mujeres si el goce que ellas esconden no tiene más consistencia que el ruido de un "pinchazo"? Que esta pregunta le haya permitido salir de su mundo virtual, fue una sorpresa.

La transformación de un 'mal vivir' en un síntoma posible implica una modificación de nuestra perspectiva sobre el sentido. Producimos más sentido del necesario. Producimos sentido en exceso al punto de ser asfixiados por él. De allí la imagen anticipada por Lacan en 1973: "el psicoanálisis es el pulmotor",[11] es el pulmón gracias al cual intentamos asegurar lo que hace falta para que la historia prosiga. Más allá de las múltiples peripecias de una historia, ese "*pfuuit*" nos recuerda que no es necesario mucho sentido para vivir. Un poco de saber-hacer con aquello que no tiene sentido alcanza.

Esta secuencia nos enseña que es un error pensar que se trata en un psicoanálisis de comprensión. Comprender es ser transparente consigo mismo. Ahora bien, el mínimo encuentro con lo real desmiente esta esperanza. Nos enseña que es un error pensar que se trata, en psicoanálisis, de utilizar el goce para hacerse un nombre, incluso una obra de arte. "No es nuestra intención",[12] nos recuerda Lacan. En principio, porque siempre hay un malentendido sobre el goce: Él no está allí donde uno quisiera, y no es nunca aquel que uno se representa. La creencia de un sujeto en su modo de gozar forma parte de sus defensas. Puede elegir fijarse allí.

La experiencia analítica tiene otra pretensión. No se trata de hacer el elogio del goce, ni de volver a darle al padre el lustre que ha perdido. Si el síntoma nos importa tanto es por el malentendido que vehículiza. El nudo del síntoma es, seguramente, estrictamente específico para cada uno, y es necesario sudar un poco para aislarlo. Pero si nos interesa no es por su particularidad.

Lacan nos compromete a utilizar al síntoma para abordar lo que tenemos de más humano, a saber, nuestra singularidad. El síntoma comporta siempre un goce en más. Nos importa por lo que ciñe mal, por el envés, de costado. Saber hacer con sus variaciones, formarse en el uso de los equívocos que él vehiculiza, dar lugar a lo ilegible en su construcción forma parte de su uso. Tratar el síntoma quiere decir, en ese caso, volverlo extraño para sí mismo.

Para esto es necesario que alguien así lo quiera, sostiene J.-A.Miller.[13] Es necesario que alguien quiera poner allí algo distinto que el sentido. El hombre piensa con palabras, pero: "es en el encuentro de esas palabras con el cuerpo que algo se va delineando".[14] La práctica nos impone, de allí en más, retomar nuevamente las preguntas relativas al acto analítico. Es una apuesta para la clínica de nuestro tiempo. Es también, una apuesta para el psicoanálisis si queremos que tenga alguna chance de durar todavía un poco más.

París, 25 de junio del 2005

Traducción: *Liliana Bilbaoa*
Establecimiento de texto: *María Inés Negri*

1- Lacan J., Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, Paris, Seuil, 2004,p. 70.
2- Lacan J., "L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre", clase del 11/01/77.
3- Lacan J., R.S.I., clase del 11/02/75.
4- Miller J.-A., "Une fantasie", Mental 15, p. 26.
5- Lacan J., "Función y campo de la palabra y del lenguaje", Escritos.
6- Lacan J., R.S.I., clase del 11/02/75.
7- Lacan J., "La Tercera", Intervenciones y Textos 2, Buenos Aires, Manantial, 1991.
8- Miller J.-A., L'écrit dans la parole, Les feuillets du Courtil 12, p. 18.
9- Miller J.-A., "Une fantasie", Mental 15, p. 9-27.
10- Tarrab M., "Producir nuevos síntomas", XIII Jornadas Anuales de la EOL, Nuevos síntomas, nuevas angustias, p. 98-99.
11- Lacan J., Déclaration à France-culture (01/07/73), Coq héron 46, p. 7.
12- Lacan J., "Intervention sur l'exposé de A. Albert", Lettres de l'EFP 24, p. 24.
13- Miller J.-A., "Une fantasie", Mental 15, p. 25.
14- Lacan J., "Conferencia de Ginebra", Intervenciones y textos 2, op.cit.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

PIPOL 2 - Les effets thérapeutiques rapides en psychanalyse
Consulter la psychanalyse

La consulta psicoanalítica: cortocircuito

Por Serge Cottet

El psicoanálisis aplicado no tiene una sóla forma de aplicación: la atención en el CPCT introduce rasgos que lo hacen particular. La duración estricta de cuatro meses de tratamiento, el manejo de la transferencia, el activismo del analista, la presencia del analista como objeto, el cara a cara, están al servicio de la búsqueda de efectos terapéuticos rápidos. La presencia de nuevas formas de la demanda, la variabilidad de los síntomas que se presentan, dan lugar a un tratamiento singular: "no diremos que el destino de la persona se ha jugado. Es bueno ya que una vida vuelva a ponerse un movimiento, que un síncope subjetivo se anule, que una fobia desaparezca. Este camino corto, sin embargo, habrá bastado al movilizar un deseo de saber que otras terapias se dedican a sofocar".

Nos vamos a ocupar de la práctica en el Centro Psicoanalítico de Consulta y de tratamiento (CPCT), de la calle de Chabrol, París 10. Esta inscripción del psicoanalista en la ciudad a través de una institución, lo asimila a un terapeuta como el que existe en los dispensarios. La palabra "consulta" tiene una fuerte connotación médica que está reconocida y asumida. Se espera una opinión, un diagnóstico, un pronóstico, un tratamiento. Se consulta de la misma forma en que nos dirigimos a un clínico de barrio. Nada de lista de espera; el que nos recibe es alguien anónimo, alguien cualquiera para el paciente pero que, no obstante, para la institución es alguien. No es uno el que lo elige. Estas condiciones explican ciertas particularidades del CPCT, y particularmente la indiferencia respecto del encuadre analítico, de su ritual, de sus semblantes. Aquí, la consulta es en sí misma el tratamiento. En efecto, la mira terapéutica explícita, no impide tratar la demanda misma, de darle forma como tratamos una pregunta, reducir la queja a lo esencial. Nos abstenemos de aconsejar, orientar, incluso de orientar hacia otro lugar que no sea el CPCT; decimos que la consulta es en sí misma el tratamiento porque el sujeto es invitado a decir qué medios tiene para tratar él mismo la pregunta y que ayuda podemos aportarle.

Podemos pensar en las entrevistas preliminares, no obstante, la consulta se distingue de ellas. Las preliminares proceden a la puesta en marcha de la transferencia, a la apertura del inconsciente, a la extensión del discurso. La consulta guarda esto en intención, no prepara los grandes viajes.

Las particularidades del CPCT están al servicio de un resultado breve. Contrariamente a otras instituciones de ayuda psicológica, CMP o BAPU, se fija de entrada una duración de cuatro meses. En efecto, el tiempo apremia; no damos al sujeto el tiempo de gozar de la asociación libre. En estas condiciones la transferencia no es activada por el silencio o la interpretación. La parte reducida del artificio no es apropiada para hacer resplandecer al inconsciente, no más que al Sujeto supuesto Saber.

Esas circunstancias nos recuerdan que en la historia del psicoanálisis otros han tenido la misma idea: para obtener efectos terapéuticos rápidos modificamos el encuadre de la consulta con el propósito de cortocircuitar al inconsciente. Con el concepto de focalización, los partidarios de las terapias breves quisieron aliviar al sujeto de su síntoma sin pasar por el arcaísmo del fantasma y la pasión de la transferencia. No podemos seguir a Balint y a sus alumnos en ese forzamiento terapéutico con aires de censura. Lo ideal sería dar a esta brevedad una justificación nueva y contemporánea. La analogía del encuadre, nuevos estándares, deben continuar siendo compatible con nuestros principios. Por otra parte, podemos traducir, en lacaniano, el dispositivo en cuestión:

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

1- La negligencia selectiva: se hace en provecho de los problemas actuales del sujeto. Implica un cierto activismo del terapeuta que no espera, necesariamente, los signos de la transferencia para interpretar. Suponemos, en efecto, que es la institución misma, más que el terapeuta, la que soporta el Sujeto supuesto Saber.

2- La focalización: se aísla lo real del síntoma dejando al paciente la tarea de elaborar su causa, sus coordenadas históricas y familiares. La terapia focal no le teme a nada tanto como a la transferencia. No objetamos la focalización sobre el analista. El cara a cara es la presencia del psicoanalista como objeto y no solamente simple escucha. En definitiva, son los parámetros del fin de análisis ortodoxo que son los más apropiados para el recorte y la formalización de nuestra nueva experiencia. Vemos claramente en este caso, la función instrumental del terapeuta bien alejado de toda dialéctica intersubjetiva. Nos servimos del análisis antes de prescindir de él al cabo de algunas semanas.

3- La terminación fijada de antemano no cortocircuita nada pero provoca la aceleración del tiempo de comprender, lo que hace de cada consulta un acontecimiento. La cura no es, entonces, la adición de un número limitado de sesiones definidas por un protocolo. El efecto terapéutico se produce o no se produce, pero si se produce es al cabo de cuatro meses, entonces, como diría Perogrullo: si el tiempo es limitado, el efecto es rápido, si debe haber allí un efecto.

El efecto, con frecuencia positivo, ¿es de sugestión en un tiempo limitado, desde el comienzo hasta que finaliza a los cuatro meses?

El solo hecho de dar la palabra al sujeto produce, lo sabemos, el alivio debido a la escucha. El CPCT pretende hacer más que escuchar: entender e interpretar más espontáneamente que en el consultorio. La cuestión no es tanto saber si el sujeto es analizable sino responder de forma apropiada a una demanda aún desfasada respecto al discurso analítico, y a la cual es sorda, evidentemente, la psicoterapia comportamental. La sugestión, es necesario recordarlo, supone un manejo de los semblantes que no es flagrante en la institución. La autoridad, el prestigio, el agalma del hipnotizador no reposa más que en el significante amo: el significante imperativo. Este último supone al Otro que quiere vuestro bien y sabe, antes que usted, cómo alcanzarlo. El sujeto no demanda tanto, y no se hace, generalmente, ilusiones sobre las soluciones que aportaría una dirección de conciencia. Muchos de ellos han ya pagado mucho los daños producidos por manipulaciones psicológicas de todo tipo: TCC, PNL, etc. El rasgo de exclusión característico de la mayoría de los pacientes del CPCT se redoblan por el fracaso de las instituciones y el desmoronamiento de las estructuras de recepción de donde nos llegan frecuentemente esos pacientes. Esos desenlaces están frecuentemente conectadas a lo psi. y a todas sus formas de explotación contemporánea de la miseria psíquica.

Son raros los pacientes del CPCT que jamás han consultado a un psiquiatra, un psicólogo, un psicoanalista, un comportamentalista, un sofrólogo, un gurú. Ellos llegan aquí, entonces, como último recurso al cabo de un camino jalonado por múltiples responsables. La consulta es lo común del que queda sin lazo.

Ese real nos obliga a entenderlas a título de una objeción hecha a las orientaciones con frecuencia catastróficas que han padecido. El CPCT introduce finalmente una ruptura, una discontinuidad, frente al arsenal terapéutico que reduce el síntoma a un puro disfuncionamiento. En ausencia de toda receta, el sujeto experimenta su particularidad, puesto que ninguna norma o regla general le será comunicada para reabsorber su síntoma en la banalización de la uniformidad y del malestar general.

Veamos ahora por qué estas nuevas formas del síntoma justificarían una terapia activa, una aceleración de los efectos terapéuticos. Por qué el carácter híbrido de la patología, mixto de goce oscuro y de precariedad, se adapta a un modo de intervención del psicoanalista a contrapelo de su rol habitual: cara a cara, presencia activa, tiempo limitado, gratuidad.

Intentemos delinear el tipo ideal del paciente del CPCT: la patología del Otro se revela esencial, y caracteriza el trauma de hoy día; ya sea social o familiar. Siempre se incrimina a otro, y esto da al discurso del paciente un aire de víctima. Esta imputación de las dificultades subjetivas a un Otro desfalleciente no invita, necesariamente, al terapeuta a un rol del que registra. Más allá del secretario, tiene la función de: cuarto término provisorio, dedicándose a desabrochar los tres redondeles de ese nudo que forman el síntoma, la familia y el Otro social. Él está allí, entonces, menos como porta-voz que como perchero de un trasto del cual el sujeto quiere desembarazarse.

En lugar de pedir consejos, el que consulta se queja, sobre todo, de aquellos que le faltaron en el pasado. No es necesario el diván para que el discurso del paciente sea orientado hacia las carencias simbólicas cuyo prototipo la familia encarna . El psicoanálisis verifica que el ser pensante piensa en su familia desde que la oferta de la palabra le es propuesta. Ese primer momento de un análisis se reduce a la queja del alma bella antes que sepamos si es posible una rectificación subjetiva. La adherencia al Otro familiar como el abismo abierto por su desfallecimiento tienen la misma estructura: la de una dependencia extrema del sujeto que reprime el mito moderno del yo "que se construye a sí mismo".

Los ejemplos de ese modo contemporáneo en los que se ilustra este desfallecimiento son numerosos: Es la psicopatología cotidiana de la vida contemporánea. La trama (a la Benjamín Perec) la constituye un largo desfile. Estudiante provinciano que busca su camino en París; mujer joven contaminada por su marido sidoso que quiere divorciarse; homosexual que decide su *comming out* en el CPCT para no tener que hacerlo en su familia; una madre *madama* que sale de prisión pero que, románticamente, interroga al CPCT sobre el destino de su vida amorosa; un niño inquieto que se acuesta en la cama de su madre mientras que el padre se acuesta, en un colchón, a los pies de la cama, etc, etc. Nosotros agregamos a esto las figuras inquietantes que signan la modernidad del trauma: padres homosexuales, enfermos mentales o pedófilos, padres o madres abandónicos. Los duelos patológicos, las rupturas sentimentales dolorosas completan esas formas de abandono de las que somos testigos. La incidencia de lo real traumático es llevada al máximo. Constatamos, no obstante, que un decir esclarecido puede separar al sujeto del desorden contra el cual él se rebela, cortar el nudo que lo asfixia o, a la inversa, hacer aparecer la solidez de los lazos familiares que el sujeto creía rotos.

Por supuesto, esto es verdad para toda cura analítica, sin embargo, el análisis clásico privilegia medio-decir y ver de sesgo que sorprenda la verdad. Mientras que aquí privilegiamos toda intervención que deshace el nudo. Un efecto de alivio es frecuentemente el resultado. Es proporcional al efecto de liberación en relación con un destino que encadena al sujeto a su certidumbre.

El mito que el sujeto ha construido él mismo sobre el fondo de desgracia real, puede, con la ayuda de otro, deconstruirlo beneficiosamente. No es necesario disponer de un tiempo indefinido para producir esta rectificación. En algunas sesiones opera un alivio que separa ya el síntoma del efecto depresivo de no comprender nada de esto. Así, esta madre de familia solitaria, separada desde hace 15 años de su marido se interroga sobre su imposibilidad de divorciarse. Se da cuenta, en algunas sesiones que ella sigue sufriendo por el duelo de su hija fallecida hace 20 años. Mantiene el mito de una familia todavía unida y solidaria en el drama, para no soportar sola el dolor de esta pérdida. Ella se divorcia finalmente y me hace participar de su decisión en la última consulta.

Resumamos, para concluir, esto breves encuentros. Los efectos terapéuticos que resultan de ellos, por modestos o espectaculares que sean, son, sin ninguna duda, duraderos. El sujeto completó una primera vuelta sobre sí mismo que no prejuzga un relanzamiento o una reanudación posible. La persona que consulta no ha venido a consultar a los oráculos para decidir su destino. No diremos, en efecto, que el destino de la persona se ha jugado, como podemos decirlo de un encuentro con el analista en el encuadre adecuado. Es bueno ya que una vida vuelva a ponerse un movimiento, que un síncope subjetivo se anule, que una fobia desaparezca. Este camino corto, sin embargo, habrá bastado al movilizar un deseo de saber que otras terapias se dedican a sofocar.

Traducción: *Liliana Bilbao*
Establecimiento de texto: *María Inés Negri*

PIPOL 2 - Les effets thérapeutiques rapides en psychanalyse
Consulter la psychanalyse

La demanda de desagregación sintomática

Por Dominique Laurent

Al deseo de estandarización masiva a través de protocolos propuestos por el discurso dominante del amo es posible oponerle un espacio terapéutico que permita, por el contrario, desetiquetar la identidad biopolítica a la que apunta el DSM. Este es el espacio que ofrece el CPCT para los sujetos que están a la búsqueda de significaciones particulares.

El encuadramiento del S1 y el objeto a permite un primer efecto de plus de vida que evita la mortificación esperable si se asigna el sufrimiento a una clasificación estándar; y hace aparecer el goce en un ciclo donde él podrá ser tratado. Es lo que muestran los fragmentos clínicos presentados.

Tengo que concluir la secuencia. Ustedes escucharon a mis colegas dar cuenta de los resultados de nuestra práctica orientada por la voluntad de hacer aparecer una dimensión, hasta aquí poco explorada en nuestros informes de casos: el efecto terapéutico rápido. Como lo notó J.A.Miller en la conversación de Barcelona, ella puede abrir dos problemáticas diferentes: el de los efectos terapéuticos rápidos en las curas largas, o el efecto terapéutico rápido en las curas rápidas. En el CPCT se trata, aparentemente, de efectos terapéuticos rápidos en las curas rápidas. Ésta parece evidente porque tenemos duraciones de tratamientos estrictamente limitados. Sin embargo, en muchos de los casos, este modo de tratamiento limitado es una apariencia engañosa. Se trata frecuentemente en los casos de las consultas que se dirigen a nosotros, de sujetos sufrientes desde hace mucho tiempo y que tuvieron o no diferentes tratamientos. Si algunos terminaron el tratamiento satisfaciéndose del beneficio terapéutico inmediato, hay muchos para los que seguir el tratamiento, de una manera u otra, se impone. Para otros, contrariamente, se trata de encuentros inéditos y de efectos –propiamente hablando- rápidos en las curas rápidas.

Sin embargo, la experiencia que ellos habrían tenido con nosotros es singular, no se parece a nada conocido. Es ello lo que hace la marca y la originalidad del CPCT. Es una experiencia, una investigación. No se trata de ubicarse como terapeutas geniales que resuelven la cuadratura del círculo que consiste en tratar lo intratable con la velocidad de un rayo, se trata, contrariamente, de tratar aquello que es posible de tratar. Les proponemos a todos algo muy diferente de aquello que hasta allí encontraron.

La operación desegregativa del CPCT

La formidable demanda a la cual está expuesto el CPCT, invita a la reflexión. Por la gratuidad de su acceso, el centro está al servicio de una población cuyo sufrimiento subjetivo sólo puede ser comparado con la pobreza, incluso con la miseria que la golpea frecuentemente. El argumento económico es débilmente pertinente para dar cuenta de la importancia del número de pacientes que se dirigen al centro. Los centros médico-psicológicos también proponen consultas gratuitas. Me parece que nosotros vemos aparecer, más bien, la demanda de una alternativa al discurso estándar. En otros términos, podríamos decir que estos pacientes quieren escapar al DSM, lo sepan o no. La nueva clínica proveniente del DSM IV tiene como brújula conceptual lo observble en un momento « t ». La descripción del síntoma es factual recogida por un observador objetivo. El diagnóstico determina una terapia estandarizada del síntoma. En suma, se trata de ser experto en una descripción de la superficie codificada del comportamiento humano, el estratega de un lazo cada vez más directo entre el diagnóstico de esta superficie y el tipo de medicación. De esta clínica está eliminada toda referencia al sentido, a los significantes propios del sujeto, al tiempo, al inconciente, al goce. Esta perspectiva me llevó a calificar al hombre del DSM IV el hombre sin subjetividad.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

El discurso del estándar ofrece la felicidad en las clases. Señoras y señores, entren en una clase y tendrán el derecho a un protocolo. El objetivo del Estado moderno, en su preocupación económica de limitar el acceso para todos, se acomoda muy bien a las clases de sufrientes delimitados por los proceso estándar. En « La psiquiatría inglesa y la guerra » Lacan apunta que la psicología sirve esencialmente para seleccionar, oponía a esto el sector como máquina antisegregativa.

Retomando el mismo hilo, Lacan, en el seminario *Las Psicosis* toma el ejemplo de los elefantes. Él notaba que cuando una reunión internacional quiere elaborar una carta de los derechos de los elefantes, es que éstos probablemente van a desaparecer, que van a ser extraídos de la naturaleza. Lacan hablaba en esa época del *para todo*, del *wellfare state*, de una perspectiva de inclusión de todos los ciudadanos de los países desarrollados en una protección universal. Eso garantizaba una seguridad de vida y una protección para todos. Con la metáfora del elefante, Lacan anticipaba el reverso de la protección social universal. A partir del momento donde los derechos del hombre, nacidos de la revolución, se convirtieron en derechos de protección según tal o cual protocolo, cambiando la perspectiva de los derechos sociales, arrancados después de la guerra, ellos devinieron sujetos del mundo del contrato y son objeto de una negociación general. Los dispositivos legislativos en curso concernientes a la reglamentación de las psicoterapias dan testimonio de esto de una manera demostrativa. La asignación autoritaria del tratamiento según las reglas de evaluación de buenas prácticas anticipan sobre nuestro devenir, elefantes. Tendremos un lugar asignado. Se trata de manejar a la gente como a las cosas, y la gente comienza a comprender lo que esto quiere decir. La identificación del hombre al elefante devino la llave de la gestión del mundo. Nos volvimos elefantes, y no solamente por nuestra memoria.

Lo que Lacan percibía de manera hegeliana sobre la clasificación de los hombres bajo los significantes amos devino una pequeña técnica de gestión de la población. Basta con ponerlos en clases, bajo el significante de la población en riesgo. El riesgo tiene significados variables, pero siempre se puede contabilizar para asignar tareas y deberes. La « sociedad de riesgo » es una sociedad de asignación permanente. Para la biopolítica, asignar seres humanos a significantes es asignarlos a clases de síntomas. Lacan, en su período clásico, ha deconstuido sutilmente la clínica heredada de la tradición en nombre de lo particular, aunque preservando sus grandes articulaciones. Su segunda clínica tomará, decididamente, como punto de partida, la particularidad del caso y considerará los tipos de síntomas como un obstáculo epistemológico, que deberá tomarse en cuenta. Como Foucault, él anticipó las consecuencias de una biopolítica de la identidad. La forma contemporánea de administrar las poblaciones, ya no es más enviarlas a la muerte por las guerras extranjeras ni asegurarles la protección por la providencia del Estado, es la de crear segmentos de población identificadas cada vez con mayor precisión y tratadas por métodos diferenciados. La técnica biopolítica de clasificación según una necesidad de estandarización masiva es diferente de la demanda. La demanda del amo debe ser diferenciada de la demanda del sujeto. El informe Clery Melin ha querido distinguir cuidadosamente las demandas dirigidas al sistema de salud, de las necesidades a las cuales éste debe responder. Las demandas son formuladas por una población, la necesidad es ésa a la cual el Estado debe responder. Es verdaderamente el punto de vista del discurso del amo. Han repensado con cierta brutalidad la distinción demanda-necesidad introducida por Lacan en el psicoanálisis. Para Lacan releyendo a Freud, la necesidad es la exigencia pulsional, y la demanda debe pasar por el lenguaje. Para ellos se trata de sustraerse del lenguaje para encontrar la pureza de la necesidad, pasando por el test biológico o la detección genética. El CPCT es en fin un lugar para desetiquetar la identidad biopolítica a la que apunta el DSM.

El deseo del psicoanalista de alcanzar la particularidad

Como lo notaba J.-A.Miller, los únicos pacientes que se dirigen al psicoanalista son aquéllos que han experimentado al menos una vez un enigma, un momento de perplejidad, alguna ocasión donde los significantes escapan a la significación habitual. Aquéllos que viven su vida como dentro de un diccionario no se interesan por el psicoanálisis. Es necesario tener la idea de un paso al costado en lo que respecta al mundo que parece obedecer a leyes de regularidad. A medida que el mundo se desestandariza, es sorprendente ver aparecer un gusto por el esoterismo, la secta, la creencia particular. Los « *marronier* » de las revistas han mantenido un item suplementario, ustedes saben qué es un *marronier*, es el tipo de tema que se repite todos los años en las revistas del tipo: cuál es su salario,

las cuestiones inmobiliarias, hay que quemar a los psicoanalistas, el amor en la playa, etc...Están actualmente las encuestas sobre el esoterismo, el satanismo, etc. que ocupan, por turno, la primera plana de todas las revistas francesas .Esto, simplemente, da testimonio de que en los tiempos de estandarización masiva, el sujeto está a la búsqueda de significaciones particulares. Cuando Freud evocó la neurosis como una religión privada, anticipó de manera osada lo que hoy se revela como una evidencia.

Los pacientes se dirigen al CPCT, porque ellos presienten que el síntoma, «lo que cojea », no puede prescindir del lenguaje y que hace falta un dispositivo de palabra que pase por el Otro. Puede tratarse de un llamado al saber del Otro que revelaría el sentido del enigma y permitiría liberarse. La apertura del espacio de la queja, produce un efecto terapéutico aun cuando el sujeto continúe gozando de su síntoma que queda no subjetivado. Podríamos decir al respecto que el despliegue de la queja da un plus de vida más rápido por el sólo hecho de escapar a la asignación del sufrimiento de un sujeto a una patología mental bajo protocolo que constituye una mortificación radical. Lacan decía en los años clásicos que el significante es la muerte de la cosa. Nada comprueba mejor este dicho que el efecto de etiquetar el síntoma en el sujeto.

La perspectiva del CPCT es de otra naturaleza. No sostiene ningún ideal compasivo. Se inscribe dentro del encuentro con un analista que reciba la voluntad desegregativa del sujeto en centrarse sobre la particularidad manifiesta de la demanda.

En la segunda clínica Lacan parte de la singularidad de la excepción del goce de cada uno para poner en causa la noción misma de categoría clínica. El cuestionamiento de las categorías clínicas a partir del particular se hace insistente a partir de «el acto analítico ».

Se trata de alcanzar el modo con el que «eso habla, eso goza », irreductible a una clase. Desde esa perspectiva, el deseo del analista es alcanzar lo más particular del síntoma. En la introducción de la edición alemana de los Escritos, Lacan señala que si el síntoma es particular en el psicoanálisis, entonces «la cuestión comienza a partir de que hay tipos de síntomas, que hay una clínica. Simplemente es así: ella está delante del discurso analítico, y si éste aporta una luz, es seguro pero no cierto ». (p.556). La operación psicoanalítica no da certeza a priori, sino a posteriori. Es necesario pasar por el análisis para saber qué es el síntoma en su relación particular al goce. Toda la cuestión es el modo con el que el síntoma va a ser aprehendido por el sujeto en su doble dimensión de la creencia y del saber en el tiempo limitado del tratamiento.

Lacan ha hecho del síntoma un hecho de creencia, una suposición que el analista autoriza y que el sujeto pone a trabajar al entrar en la fuga de sentido y el desciframiento del síntoma. Si el sujeto neurótico se dirige al otro, es en nombre del saber supuesto que se liberará del sentido del síntoma. El sujeto delirante cree en la significación personal de su síntoma y quiere expresar el saber que hay ahí. Estos son los modos de anudamiento articulados a una relación del sujeto al goce muy diferente de lo que el analista debe apreciar en el manejo de los efectos de transferencia. Alcanzar lo particular del síntoma, apuntar a la singularidad de la excepción del goce de cada uno, es apuntar al objeto (a). Esto que se apunta es el saber, la focalización, en la teoría de las técnicas de terapias breves. Como lo recordaba Lucía D'Angelo en Barcelona, el foco, «es definido a menudo por el motivo de la consulta: síntomas, situaciones de crisis, descompensación, que inquietan al paciente. Encontramos siempre un conflicto nuclear subyacente exacerbado, íntimamente ligado a ese motivo, el foco se inserta en una situación específica». Nosotros decimos que nuestra focalización opera por un encuadramiento sobre el objeto a, o el par ordenado del significante amo S1 y del objeto a. En el caso de la psicosis, el acento está puesto sobre todo sobre el S1.

Los casos que nosotros recibimos en el CPCT no son típicos. Las neurosis típicas se dirigen en general a otras partes, si bien un cierto número que son «parciales o en red» vienen a nosotros. Las psicosis típicas que se dirigen a nosotros quieren ser consideradas como atípicas, no quieren entrar en un protocolo de asistencia, en una asignación para siempre, imposible de proyectar desde el punto de vista de su certeza. Para los sujetos en los que la psicosis ordinaria es medicada por los estándares de la medicina general, está lo insoportable de la reducción de la palabra a un silencio ofrecido por el medicamento, y está también la necesidad de encontrar nuevas abrochaduras para estabilizar el sentido y el goce.

Se deduce fácilmente que se trata, al término del tratamiento propuesto en el CPCT, de obtener conclusiones que pueden ser, desde luego, transitorias, pero que se apoyan en la importancia, mayor o menor de los beneficios terapéuticos obtenidos a partir de la estructura. La localización de la estructura más allá del síntoma permite calcular más fácilmente la salida. Digamos que, en general, el primer efecto terapéutico es un *plus de vida*, más que un *plus de deseo*. Nosotros obtenemos también resoluciones sintomáticas, por supuesto, pero nos mantenemos a distancia de un plus de goce siempre más o menos mortal. Las salidas del tratamiento pueden esquemáticamente resumirse así. El paciente está satisfecho con el beneficio terapéutico e interrumpe su cura, antes, o en el término previsto. El paciente decide la continuación en la ciudad o al paciente se le indica asistencia con medicamentos, conjuntamente con la prosecución de entrevistas analíticas. Agregamos finalmente el caso de los pacientes que desde la primera entrevista son orientados en razón de su estado psíquico, poco compatible con un dispositivo de palabras regladas o en los cuales el recurso del pasaje al acto está inscripto de manera reiterativa en su existencia.

Como podemos ver, no se trata de fijar la demanda de desegregación a un nuevo objetivo «ajuste su problema en cuatro meses», que sería una nueva categoría de protocolo que sería la nuestra. Existe, por supuesto, pero no estamos completamente atados a una creencia en nuestras propias reglas. Y creer sería un objetivo erróneo que remitiría a categorías quiméricas, ratificando el discurso del amo sobre un plano imaginario. Nuestra apuesta como analistas es obtener una fórmula que permita el mantenimiento de esta paradoja: recibir un sujeto con una demanda suficientemente explícita y que por lo tanto no cierre completamente el acceso a un equívoco posible. Lo que esto quiere decir exactamente es focalizar sobre el objeto, sobre todo aquello que desliza entre los significantes para la neurosis, sobre todo aquello que asegura su consistencia en la certeza para el psicótico.

El objeto no es legible más que desde el punto de vista del significante amo. Poner el acento en el significante amo, permite hacer aparecer con una luz rasante el objeto a. No se trata de fijar el sujeto a sus significantes amos, sino de hacer aparecer el goce en un ciclo donde él podrá ser tratado. Yo utilizo el término ciclo en el sentido en el que J.-A.Miller lo introduce en Barcelona. Es decir en el sentido en el que una pregunta sobre el goce puede encontrar un punto de detención, de nominación provisoria. Es necesario, entonces, que el equívoco entre demanda explícita y apuestas implícitas permita, en un tiempo limitado, hacer surgir al sujeto en tanto que aserción de certeza anticipada.

Tomo el ejemplo de dos casos que me han enseñado al respecto. El primero es el de una joven de origen sudamericano que concurrió al CPCT en un estado de confusión profunda. Deprimida, paralizada, no sabía qué hacer de su vida; tenía que instalarse en Francia y continuar sus estudios universitarios especializados de los cuales no estaba satisfecha, así como soportar la soledad en la que la había sumergido el abandono del hombre amado que ella había seguido a Europa y que la obsesionaba todavía. Las entrevistas semanales llevadas a cabo durante seis meses le permitieron orientarse. Ella concluyó por la satisfacción de la decisión de volver a su país con un empleo que la esperaba acompañada de un nuevo amor. El CPCT se reveló como el lugar donde se depositaba una verdad. Había que repetir algo del encuentro de sus padres en Francia treinta años antes, para encontrar un nuevo *partenaire*. En una identificación estricta con el padre, ella siguió los pasos de su novio, por estar abandonada como su padre. Ella ha encontrado como él, -pero para ella en una aceleración temporal debido al levantamiento de fenómenos depresivos en la cura-, un *partenaire* síntoma cuya nacionalidad y preocupaciones intelectuales son las de su madre. Para este sujeto, la cura llevada a cabo por el CPCT fue el lugar de apercibimiento de esta verdad en espera. En este lugar de apercibimiento no fue requerido el tiempo para comprender. La importancia del CPCT consiste en detenerse allí, aun cuando nosotros sabemos que luego ella se dirigirá a nuestros colegas del otro lado del Atlántico. Este caso hace percibir que el CPCT es más cosmopolita que París mismo y que hace hablar la lengua del otro. Y es, en este sentido, el planeta del psicoanálisis. El segundo caso, actualmente en tratamiento, ha encontrado los beneficios terapéuticos rápidos, marcados por una aleación de elementos depresivos y ansiosos importantes que le han permitido un relanzamiento de su actividad profesional e intelectual. Yo me he centrado con precisión en el motivo de la consulta. El le atribuía un valor particular al sentimiento de no estar más en su casa después de una mudanza. Su demanda era la de encontrar un lugar que le fuese propio. A partir de allí nosotros entramos en los laberintos de su historia siempre ligados a ese punto. Fue posible entonces encontrar las coordenadas del surgimiento de ese estado, ligado al deceso de sus padres. Sin que la relación de causa efecto hubiera estado establecida, le permitió desplegar los lazos particulares que mantenía con los difuntos. El está en tren de invertir progresivamente un lugar que sea, para parafrasear el título de V. Woolf «*the room of one's own*». Es por la focalización del significante del departamento, en posición de la causa, que el sujeto ha encontrado una relación viviente con su herencia familiar.

Para concluir, el CPCT es el lugar de una causa que nosotros defendemos. No es una causa ideal. Es una causa, aquella de un plus de vida, en un mundo que tiende a reducir al silencio al viviente al extraer de él los protocolos cada vez más refinados y un saber que dará la clave de su ser para permitir por fin, clasificarlo. Por delante del deseo de la estandarización masiva que toma la psiquiatría contemporánea sabemos que siempre habrá un plus del CPCT.

Traducción: *Gabriela Grinbaum*

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

COMENTARIOS DE LIBROS

El argumento esceptico. De Wittgestein a Kripke

Por Glenda Satne

Buenos Aires, Grama ediciones (Serie Tri), 2005.
Prólogo de Alberto Moretti, 191 pp.

La aparición de un libro de filosofía en Argentina es siempre un evento saludable. Es saludable, uno querría decir, porque fortalece nuestro medio intelectual y por ello es saludable en un segundo sentido. El hecho reviste, sin duda, además de uno puramente filosófico, un interés sociológico propio, porque es el momento en el que reconocimientos, desconocimientos, complicidades, y otras circunstancias de lo que suele llamarse campo intelectual, se exhiben con notable claridad. Se podría decir que la trama del campo intelectual sale de las sombras y se hace visible por unos momentos. Y es que en el campo intelectual se cumple eso de Berkeley de que ser es ser percibido. Entonces, haciéndose visibles es cómo las relaciones del campo intelectual existen y cómo se reconfiguran. Este párrafo, confío, me habilita a expresar la profunda simpatía que siento por el libro que ahora reseño y el respeto por la labor filosófica que lo sostiene.

El trabajo de Satne es un estudio de la discusión suscitada a partir del libro de Saul Kripke *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado* de 1982. Puesto que el propio Kripke no suscribe a las teorías presentadas en este libro y dado que la adecuación del mismo como exégesis del pensamiento de Wittgenstein ha sido muy discutida, la posición presentada en este libro ha terminado siendo atribuida a un nombre ficticio: Kripkenstein (= Wittgenstein interpretado por Kripke).

Un primer mérito del libro de Glenda Satne es que aborda una discusión reciente que en buena medida continúa. Considérese la dificultad insoslayable que esto representa. La discusión es sin duda una discusión importante al interior de la filosofía analítica, parangonable tal vez a la discusión acerca del estatuto de las proposiciones protocolarias en el interior del positivismo lógico a comienzos del siglo XX. En este sentido, cabe destacar la utilidad de este estudio para cualquiera que desee abordar la problemática. Evidentemente, al abordar una discusión reciente uno no cuenta con un mapa de la misma o, dicho de otro modo, lo reciente se inclina a lo caótico. Por ello es muy de agradecer este trabajo que establece cuál es el problema debatido, qué sería una respuesta correcta, cuáles son las posiciones en debate, etc. Esto nos da la ocasión para realizar una precisión acerca del contenido del libro en relación a su título. El libro trata del argumento escéptico wittgensteiniano a partir de Kripke más que del argumento escéptico de Wittgenstein a Kripke.

Ahora bien, ¿hay alguna razón para que los filósofos hablen de hechos semánticos? Podrían barajarse varias respuestas, como la influencia de la cultura científica en el discurso filosófico u otras relacionadas con el diseño institucional en el que se desenvuelve la filosofía. Pero estas respuestas serían de alguna manera externas, y no harían justicia a la declaración sincera del filósofo acerca de que él seguiría hablando de hechos semánticos en cualquier otra circunstancia, es decir que es *necesario* dar cuenta de los hechos semánticos, o que los hechos semánticos son un objeto propio y *esencial* de la reflexión filosófica. El estudio de Kripke *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado* (1982) presenta una explicación sugerente del interés de los filósofos por los hechos semánticos. El libro es una discusión sobre el modo de entender las atribuciones de significado del tipo "A quiso decir mesa con 'mesa' " o "A sigue la regla de la adición" y particularmente de condicionales como "Si captó (comprendió, tiene el concepto, etc.) la suma entonces debe responder 125 a '¿57 + 68=?'". En particular, este estudio arremete contra una arraigada convicción filosófica, como es la creencia de que el análisis filosófico debería identificar qué es lo que hace verdaderas a estas oraciones. Y aquí encontramos la explicación de porqué los hechos semánticos son vistos como un objeto esencial de la reflexión filosófica. La tarea le parece al filósofo impuesta por la propia estructura de las oraciones con las que hacemos atribuciones semánticas, ya que si no puede cumplirse con esta tarea obligada –la de identificar las cosas o estados de cosas a los que corresponden las oraciones de nuestro discurso semántico- ¿no sería nuestro discurso semántico, al fin y al cabo, un sinsentido? Ahora bien, permítaseme señalarlo, resignar al arcón del sinsentido todo

nuestro discurso semántico es un costo muy alto. Con el discurso semántico caería el discurso en general. Puesto que con toda evidencia hablamos y nos entendemos, parece, en consecuencia, que *tiene que haber* hechos a los que estas oraciones correspondan. Sin tales hechos, nuestras atribuciones semánticas, y con ellas todo nuestro lenguaje, se desmoronaría.

Kripke plantea un desafío escéptico: supongamos que estamos a punto de responder a una operación aritmética como '57+68=', casi inmediatamente estamos inclinados a responder '125'. Supongamos además que nunca en el pasado han sido realizadas adiciones con sumandos mayores a 57. En esto estamos cuando nos interrumpe un escéptico que nos pregunta cómo sabemos que esa ('125') es la respuesta correcta. El escéptico dice habernos estado observando en el pasado y haberse llevado la impresión de que no era la adición sino la tadición la función que hemos estado computando. La tadición es una función que da resultados idénticos a la suma cuando se aplica a sumandos menores que 57 pero en cualquier otro caso da por resultado '5'. De acuerdo al escéptico, en este caso, deberíamos responder '5'. ¿quién está equivocado, el escéptico o nosotros? La respuesta, por obvia, debería ser sencilla, pero veremos que no lo es tanto. ¿Podemos proveer una justificación de que la respuesta que estamos inclinados a dar es la que debemos dar de acuerdo a nuestro uso e intenciones pasadas? La investigación motivada por el escéptico toma la forma de una investigación en nuestra conducta y vida mental pasadas para mostrar que la respuesta '125' está implicada, determinada y obligada por las mismas (conducta y vida mental pasadas). Si podemos exhibir ese hecho al escéptico, estaremos ahora *justificados* a responder 125. Si no podemos exhibirlo, nuestra inclinación a responder 125 en vez de 5 estará al nivel de un pálpito, o 'un brinco en la oscuridad'. Kripke encuentra, luego de una densa argumentación, que el desafío escéptico no puede satisfacerse, ya que no podemos encontrar hechos que nos determinen causal y normativamente a responder 125 antes que 5. La ausencia de hechos justificatorios de la aplicación de una regla es la interpretación que Kripke ofrece para el parágrafo 201 de las *Investigaciones filosoficas* de Wittgenstein: "una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo."

Glenda Satne señala que son tres los requisitos que debe cumplir la respuesta al desafío escéptico: un requisito de *adecuación ontológica,* la cuestión es exhibir un hecho que distinga entre la hipótesis adición (más) y tádición (tás). El escéptico nos ha estado observando pero ha pasado por alto algún hecho o aspecto de los hechos observados. Responder en este sentido al escéptico es mostrar un hecho en virtud del cual la hipótesis de la tadición no se sostiene. Un requisito de *adecuación normativa* o *epistemológica*: la respuesta 125 debe justificarse a través del hecho propuesto. A la vista de este hecho la única respuesta coherente que podemos dar es 125. La respuesta 5 entra en contradicción con tal hecho. Una respuesta justificatoria en este sentido sería mostrar que aunque nunca actualizada, ya en el pasado teníamos la inclinación a responder 125 a la pregunta planteada. Y, finalmente, un requisito de *adecuación epistémica*: que el hecho de cuenta de la relación entre el hablante y el significado. En este punto el libro reseñado presenta una novedad exegética, ya que rechaza la que parece la interpretación más natural del texto, que el hecho sea *accesible al hablante* de modo de poder utilizarlo para justificar sus emisiones. Encuentro un poco confusa la formulación de este requisito, pero entiendo que en su lugar se propone que el hecho en cuestión debe ser capaz de desempeñar un rol explicativo, tanto si es en términos internistas –el hablante tiene acceso al hecho y lo exhibe como una razón- o en términos de una teoría científica o semántica, que apela al hecho para explicar la conducta efectiva de los hablantes. (ver pp. 33 y 102).

Por otra parte Satne subraya que el desafío escéptico en cuestión no es un desafío epistemológico sino un desafío ontológico. De este modo se interpreta la concesión que hace el escéptico en el argumento acerca de que podemos suponer que incluso somos omniscientes en relación a nuestra conducta y vida mental pasada y su vínculo con el entorno. El escéptico es insidioso, pero no en el estilo ¿estás seguro que eso fue lo que pensaste o hiciste?, lo que lo haría un escéptico epistemológico, sino en el estilo: "Muy bien *eso fue lo que pensaste o hiciste*, ¿puedes mostrarme entonces cómo eso justifica que quisiste significar la adición y no la tadición?" La idea es que ni siquiera si Dios mirara en nuestra conducta y vida mental pasada podría distinguir la hipótesis de que quisimos decir 'más' de la de que quisimos decir 'tás'. De otro modo, al no poder responder al escéptico, no nos hacemos *agnósticos,* sino *ateos,* en relación a la existencia del significado (=hechos semánticos). Retomando lo señalado a propósito de la imposibilidad de encontrar hechos adecuados para responder el desafío, la conclusión kripkeana es que, si en estas circunstancias no podemos encontrar tales hechos que nos determinan a decir 125, es, sencillamente, porque tales hechos no existen.

El esquema del argumento de Kripke, que Satne replica aproximadamente en la estructura del libro, es el siguiente:
(i) De haber hechos semánticos, o están determinados [supervienen a] hechos más primitivos o son hechos primitivos.
(ii) No están determinados por hechos más fundamentales. (disposiciones)
(iii) No son hechos primitivos. (intenciones, imágenes mentales, etc.)

Conclusión: No hay hechos semánticos.
Muñida de los tres requisitos Satne se dedica a examinar el debate desatado por el desafío kripkensteiniano.

El debate surge porque no todos han estado igualmente convencidos que el examen de Kripke haya sido lo exhaustivo que debía ser para extraer tamaña conclusión.

La primera serie de críticas (2º parte del libro, caps. 2-6) está dirigida a los refinamientos de la respuesta disposicional al desafío. La respuesta disposicional considerada por Kripke tenía aproximadamente esta forma: en realidad la hipótesis de la tadición engrampa con mi conducta pasada, pero es inadecuada. La diferencia entre 'más' y 'tás' ya estaba presente en mi conducta pasada, sólo que no como un hecho ocurrente sino cono un hecho disposicional acerca de mí. Si se me hubiera preguntado en el pasado mi respuesta hubiera sido 125. El escéptico derrota a esta forma ingenua de disposicionalismo, ("Tus disposiciones incluyen disposiciones a cometer errores, ¿forman estas parte del significado de la suma?"; "tus disposiciones son finitas ¿qué es lo que significas para números que están más allá del límite de respuestas que estás dispuesto a dar?" y otros cuestionamientos semejantes). Sin embargo, muchos han pensado que no podría hacerlo tan bien con formas más complejas de disposicionalismo. Satne discute tanto a respuestas al escéptico en términos de teorías disposicionalistas robustas (disposicionalismo naturalista), como las dadas en términos de disposiciones a realizar emisiones (disposicionalismo semántico). El veredicto es que no pasan el test de los requisitos mencionados.

La 3º parte del libro (caps. 7-10) examina teorías que, a diferencia de las examinadas en la 2º parte, no son reductivistas sino que consideran que el significado es un hecho primitivo. Estas teorías "antirreduccionistas" (Satne se concentra en las de John McDowell y Crispin Wright) admiten que la respuesta al desafío escéptico debe partir de premisas normativas y comunitaristas. La autora considera que las teorías propuestas no pasan el test de adecuación pero rescata, sin embargo, en la propuesta de Wright haber separado las nociones de normatividad de la noción de objetividad. La noción de normatividad, cuyo eje es la distinción correcto-erróneo, o evitar fundir las nociones de ser correcto y parecer correcto, puede explicarse, según Wright, en términos de voluntad de corregirnos en el aprendizaje del lenguaje y la noción de acuerdo comunitario en la acción, por ejemplo, y no requiere de la apelación a un patrón independiente. Estando sí, la noción de objetividad, vinculada esencialmente con la idea de un patrón independiente de corrección, éste es un movimiento fundamental en el debate. Es la idea de objetividad la que genera la idea de que "las respuestas a los problemas de adición ya han sido dadas" y el debate surge cuando nos preguntamos cómo, dónde, cuándo han sido dadas las respuestas de la adición. Por ello McDowell en tono crítico, y la autora en tono laudatorio, han dudado acerca de si la propuesta de Wright no debería considerarse más bien una solución escéptica del problema más que una solución directa al mismo.

En términos generales, Satne sostiene que el desafío escéptico no ha sido resuelto ni por unas ni por otras de las respuestas consideradas. O, lo que viene a ser lo mismo, que no hay hechos semánticos.

Para concluir, la autora realiza algunas reflexiones sobre el desarrollo de una semántica wittgensteiniana. Una semántica wittgensteiniana es una que no se ocupa ya de la búsqueda de hechos semánticos, sino que se concentra en la descripción del uso y las condiciones de uso de las expresiones. El propio Kripke ha propuesto una solución a la paradoja escéptica que puede vincularse con un modo de entender el nervio de la empresa filosófica wittgensteiniana. Como Kripke mismo reconoce, la paradoja escéptica es insoportable. En consecuencia, uno no puede permanecer dentro de la paradoja sino que debe encontrar una explicación alternativa. La solución es escéptica porque no responde el desafío del escéptico en los términos en los que se planteó inicialmente, sino que muestra cómo el lenguaje puede funcionar aún cuando no podamos proveer la justificación de nuestros usos en términos del hecho que hace

verdaderas las atribuciones semánticas. La solución escéptica se basa en el *diagnóstico*, que ya mencionamos, acerca del origen de la paradoja: el desafío escéptico está motivado por una *interpretación filosófica* de nuestras atribuciones semánticas, inerpretación que constituye la "fuente" del discurso acerca de hechos semánticos. Ahora bien, la solución escéptica se presenta como un análisis alternativo de estas oraciones de nuestro discurso semántico. Un análisis alternativo, es decir: uno que no se compromete con cosas a las que correspondan, ya que acepta que no hay tales cosas. La "solución escéptica" consiste, por un lado, en reemplazar la pregunta ¿en qué casos es verdadera una oración? por esta otra ¿en qué circunstancias puede esa oración ser aseverada?. Y, por otra parte, en considerar cuál es la utilidad de aseverar esas oraciones. En cuanto a la utilidad de "X significa la adición con '+'" Kripke lo ilustra a través de los ejemplos de admisión en una comunidad. Alguien es admitido entre nosotros como un sumante cuando las respuestas que da a los problemas de adición son suficientemente semejantes a las que damos nosotros. En última instancia, el propósito de estas afirmaciones es identificar a un miembro confiable en nuestra comunidad, uno al que, por ejemplo, se le pueden encargar adiciones o que puede participar en actividades que involucren cálculos de esta naturaleza. Los análisis de Kripke de la 'admisión en una comunidad' se asemejan a los estudios de los ritos de pasaje por los antropólogos (ver por ejemplo *Ce que parler veut dire* de Pierre Bourdieu). Si bien Kripke no lo expresa así, resulta que a través de las atribuciones de significado otorgamos, conservamos o quitamos, estatus sociales. Esto no ilustra esquemáticamente para qué realizamos atribuciones semánticas. Nos hace falta, sin embargo comprender cómo es que hacemos estas atribuciones si no es a través del conocimiento de sus condiciones de verdad (=hechos semánticos). La respuesta es sencilla. Hemos sido socializados en una práctica como la suma, en lo venidero realizamos adscripciones semánticas en base al acuerdo: diré de alguien que realiza sumas, si da respuestas generalmente aproximadas a las que yo mismo estoy inclinado a dar. En esencia el escéptico sostiene que la fuente de la confusión, condicionales como "Si comprendió el concepto de la suma, debe decir 125 como respuesta a 57 + 68" se comprenden mejor, reflejan mejor su uso, la manera en que justificamos las atribuciones semánticas, en su forma contrapositiva "Si no responde '125' a '57 + 68', entonces no suma". Al basar la interpretación diagnóstica en la incomprensión de la lógica o el funcionamiento de nuestro lenguaje, Kripkenstein muestra su nervio más wittgensteiniano. El desafío escéptico surge porque somos como salvajes frente a nuestros propios usos lingüísticos (ver *Investigaciones filosóficas* #194). Es decir, nos comportamos como quien, habiendo encontrado un disco de metal acuñado en una cultura desconocida, sacara la conclusión de que se encontró con una moneda, cuando en realidad esos discos de metal son usados únicamente como adornos. Confundimos su gramática superficial (la que se ofrece a la vista, la de ser oraciones declarativas) con su gramática profunda (su uso).

Decíamos al comienzo que el libro de Satne es acerca de un debate en curso, sin embargo, hegelianamente, el hecho de poder aprehenderlo aproximadamente como un todo podría indicar que, en algún sentido, estamos saliendo del mismo, ¿significa esto, como uno querría decir con Hegel, que los hechos semánticos son una cosa del pasado, que ya no doblamos nuestras rodillas ante los mismos? Permítaseme expresarlo así: puede que el desafío escéptico, como se argumenta en el libro reseñado, valga como una demostración de que no hay hechos semánticos, o tal vez el cuestionamiento escéptico tenga el estatuto de cuestión eternamente debatible que conviene tantas veces a los argumentos filosóficos. En cualquier caso, el argumento escéptico, sumado al hecho de que presenta una interpretación alternativa de las adscripciones semánticas en términos de la solución escéptica, ha logrado hacer de la vía de los hechos semánticos una vía opcional. Y esto es suficiente para establecer su significación histórica.

Pedro Karczmarczyk
UNLP-CONICET

XV ENCUENTRO BRASILEÑO DEL CAMPO FREUDIANO

Reseña del Seminario de Graciela Brodsky en el XV Encuentro Brasileño del Campo Freudiano

Por Sônia Vicente (EBP-AMP)

Graciela Brodsky examina en su Seminario en el XV Encuentro de la EBP la relación entre el Nombre del Padre y la angustia, tomando como eje los signos de la declinación paterna en nuestra cultura. Su punto de partida es que la angustia es la señal estructural de la falla de la función paterna. Desde ahí, recorre los distintos estatutos de la función del Nombre del Padre a lo largo de la enseñanza de Lacan: el Nombre del Padre como función de la ley en los años 50, el padre de la horda y el padre muerto (que denotan la relación entre el padre y lo imposible) en los años 60, el padre como excepción en las fórmulas de la sexuación, para arribar finalmente al padre como pere-version en los años 70, versión singular del padre que transmite un saber hacer con la causa de su deseo, que transmite cómo se las arregla con el goce de ella, un goce que escapa al significante.

A partir de esta última versión del padre, afirma que los efectos de la declinación paterna no deben buscarse en la declinación de los ideales, sino en la relación entre hombres y mujeres: esa declinación debe buscarse en la transformación de los registros del amor.

En el XV Encuentro Brasilero del Campo Freudiano en Salvador, la Escuela Brasilera promovió con sus Miembros, Adherentes y su comunidad de interés, un intenso trabajo sobre la angustia y Graciela Brodsky profirió dos Seminario titulados "La causa del padre" y "Padre no ves?", incluído ese evento también en la discusión sobre el tema del próximo Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis: "El Nombre del Padre: prescindir, servirse de él".

1

En el primer Seminario, Graciela Brodsky hizo un recorrido por la enseñanza de Lacan, evidenciándonos las varias versiones de la función del Nombre del Padre. Señaló los posibles signos de la declinación paterna en nuestra cultura, formulándonos la siguiente cuestión: qué es un padre? Al relacionar angustia y padre afirma con Lacan que, en el Seminario 10, la angustia es la señal de la falla de la función paterna. Si el padre cumpliese su función, estaríamos protegidos de la angustia.

Nos recordó que la enseñanza de Lacan comienza con un retorno a Freud. Explicitó que el psicoanálisis, al haber nacido en plena declinación del patriarcado, influyó con la tentativa de Freud de restaurar simbólicamente y valorizar la figura del padre. Freud es tenido como un defensor de la causa del padre, lo que, consecuentemnte, se articula a una decadencia de la función paterna. Así, la causa del padre fue la causa de Freud. Lacan, al hacer de la causa freudiana la suya, promueve un retorno al padre y le da una otra versión diciendo que, en la clínica, la causa que une a Freud al padre es algo que en él nunca fue analizado. Freud mismo se consideraba un buen teórico, pero no un buen terapeuta, pues se presentaba clínicamente como "muy padre". Por tanto, en caso de que se esté bien situado en el papel de padre, no se es un buen analista.

El desarrollo teórico de Lacan en los años 50 desvincula la cuestión del padre de su presencia porque, en esa época, la presencia o la ausencia paterna decretaba el destino del sujeto. Se destaca así, la función paterna, el Nombre del Padre, cambiando la manera de pensar la clínica. El padre pasa a ser el representante de una función simbólica. No hace falta el cuerpo, ni la imagen – es preciso un nombre que tenga la función de domesticar, civilizar el goce. Se parte

de la afirmación de que la palabra es la muerte de la cosa, habiendo una insuficiencia del lenguaje para domesticar el goce. Es preciso un significante amo, para que el lenguaje no quede desordenado, ilegible.

En los años 60, en "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo...", Lacan teoriza que el goce está perdido. El hecho de hablar implica una pérdida, y eso es diferente de pensar edípicamente que el goce se pierde porque el padre lo prohíbe. Vemos así que, desde el inicio, Lacan distinguió lo que era la función del lenguaje y lo que era la función del padre, afirmando una no equivalencia entre ellas. En "Una cuestión preliminar para todo tratamiento posible de la psicosis", sostenía que el Nombre del Padre es el significante que, en el campo del Otro, representa la ley. La falta de ese significante deja el campo del lenguaje sin ley. Para Lacan, donde no había Nombre del Padre, la significación fálica era aleatoria. La presencia o ausencia del Nombre del Padre torna legible o ilegible el campo del Otro en cuanto campo de lenguaje. Así, se percibe que hace falta algo más que el lenguaje para civilizar el goce.

En el segundo momento de la enseñanza de Lacan, el lenguaje no civiliza el goce y, sí, lo produce, o sea, el lenguaje no civiliza nada, recupera goce. De esa manera, Graciela nos conduce a la cuestión: qué, entonces, civiliza, limita el goce? Esa pregunta recorre la enseñanza de Lacan, particularmente en sus tematizaciones de Schreber a Joyce. Lacan llamó Nombre del Padre a aquello que conseguiría tal límite. Despues, lo llamó síntoma. Por eso, esas funciones tienen una equivalencia.

Entonces, podemos afirmar que hay distintas versiones de aquello que cumple esa función *NP(x)*. En "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo..." es el lenguaje: *NP(lenguaje)*. En el Seminario "La ética del psicoanálisis", el límite al goce es dado por el principio del placer: el lenguaje defiende el principio homeostático del placer y decimos, con Lacan, que como el lenguaje, el principio del placer es una versión del padre, *NP(placer)*.

La primera versión de la domesticación del goce es la metáfora paterna, que es también una metaforización del propio padre por un significante. Obtenido ese significante, tendremos la función que domestica: el Nombre del Padre domestica el Deseo de la Madre, que es una incógnita. Nominar el Deseo de la Madre limita el goce. Entonces tenemos, por un lado, el Nombre del Padre que une el deseo a la ley y, por otro, el deseo sin ley, que lleva al desamparo, si no hubiera metaforización. El conjunto Nombre-del-Padre supone una relación simbólica tal que encubriría al conjunto X: la función del padre supone una relación donde lo Simbólico encubriría enteramente lo Real. En tanto que si la función simbólica recubriese totalmente lo real, no habría angustia. En ese caso, el padre sería más que una función.

Freud también percibió lo imposible de ese recubrimiento total. Entonces, para hacer existir al padre, lo convirtió en dos cosas: un orangután, alguien que no forma parte del mundo humano, y el padre muerto, alguien que no tiene existencia (cf. *Totem y Tabú*). En ese contexto, Graciela nos propone el siguiente matema: *NP(muerto)*, resaltando que Freud oscila entre esas dos posiciones. Para Lacan, lo único que puede responder a eso sería el propio Dios. Su última versión de la función paterna es la equiparación del Nombre del Padre a Dios: *NP(Dios)*. Pero, ni todo Dios domestica el goce. Para Lacan, es preciso distinguir dos dioses. En la tradición cristiana, el padre se salva por amor, pero no hay recubrimiento posible, hay un retorno, hay angustia, como nos muestran los ejemplos de Santa Agata con los senos en la bandeja y San Sebastián atravesado por las flechas, es decir que lo Simbólico no reabsorbe lo Real. El padre no civiliza el goce totalmente. No hay padre que represente esa totalidad, esa función. No hay quien pueda decir "yo soy un padre". Sólo Dios puede decir: "soy lo que soy". En fin, la función civilizadora no interviene nunca, excepto por la mediación del padre real. Como el padre es una función imposible, Un padre lo substituiría: *NP(un padre)*. En otras palabras el Nombre del Padre es universal y Un padre es del orden de lo particular, es un singular con nombre y apellido.

La cuestión es saber quién encarna esa función hoy? Un padre no cumple nunca integramente con la función del Nombre del Padre. En el Seminario "La identificación" Lacan señala la tensión entre lo universal y lo particular. Qué relación hay entre ellos? El pasaje del Nombre del Padre a Un padre es una matización, quiere decir, un más allá del Nombre del Padre: ella no se elimina, más lo pone en evidencia. Finalmente, Un padre existe o no existe? Los universales tienen dos extremos: de un lado, el realismo, y del otro, el nominalismo. La querella de los universales introduce la pregunta por la existencia corpórea, pues ellos existen, pero no son corpóreos. Entonces, pasamos del registro del nombre al registro de la existencia. Será posible que al menos uno cumpla la función civilizadora?

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

2

En su segundo Seminario, Graciela Brodsky hace una reflexión sobre el padre a partir de una de las cuatro versiones dadas por Kierkegaard a la historia bíblica del sacrificio de Abraham, en el libro Temor y Temblor: "Dios puso a Abraham a prueba y le dijo – debes ofrecer a tu hijo Isaac en sacrificio. Abraham se preparó, dejó su casa con Isaac y, por la ventana, Sara los observó hasta perderlos de vista. Cuatro días despues, Abraham vio la montaña donde se daría el sacrificio. Dijo a Isaac –no puedo más ocultarte dónde conduce este camino. La cara de Abraham era la de un padre. Isaac no conseguía entender. Se colocó a los pies de Abraham y pidió una gracia. Entonces, Abraham lo levantó y lo consoló, pero Isaac no podía comprender. Abraham agarró a Isaac y gritó: "estúpido, crees que soy tu padre?". Isaac exclamó angustiado: "Dios de Abraham ten piedad de mí, sé mi padre, ya no tengo otro padre en esta tierra." En el último minuto, Dios detuvo la mano de Abraham".

Isaac aprendió los peligros de creer demasiado en el padre. Así, Abraham recuperó a su hijo, pero no es seguro que el hijo recupere al padre. Qué es un padre para un hijo, desde el punto de vista del hijo? En la clínica, observamos que no hay análisis del padre, sólo del hijo. Cada uno de nosotros está en análisis en cuanto hijo.

Luego, Graciela Brodsky se refiere al sueño trabajado por Freud en "La interpretación de los sueños", en el capítulo VII sobre el "niño en llamas". Freud interpreta el sueño como realización del deseo del padre de que el hijo viva un poco más. Lacan, en el Seminario 11, lo reinterpreta diciendo que el pecado del padre es no estar a la altura de su función. En vez de estar velando al hijo, duerme. Cuál es el estatuto del padre? No ver. Lacan hace una distinción entre el padre y el viejo que cumplía la función del padre, rescatando así, el no cumplimiento de la función paterna.

Contemporáneamente, hijos de donadores anónimos parten en busca de sus padres biológicos. Hace quince años atrás, cuando fue donado el esperma, nadie imaginó que podría ocurrir esta descoberta. El objetivo de Graciela Brodsky, con ese comentario, fue resaltar que la pregunta de un hijo por el padre se equipara a la pregunta de un hombre por una mujer. Afirma, incluso, que la paternidad cierta es una pretensión de la técnica científica, diferente a lo que observamos en la clínica psicoanalítica, donde siempre hay una incerteza en el lugar del padre. Ninguna respuesta de la realidad representa una solución para la pregunta sobre qué es un padre para un hijo y es sólo en la incerteza que la función paterna puede operar. Eso llevó a Lacan a decir que jamás podemos saber quién es el padre. El padre es una cuestión de fe.

El adagio romano *pater incertus mater certissima* indica bien lo que concierne al padre: hay agujero en el saber. No hay significante que represente al padre, así como no hay significante que represente a la mujer. Todos somos adoptados. Sólo hay un padre real, que es el espermatozoide. El padre es una función variable, es un X, que interroga, en cada caso clínico, aquello que desempeña el papel de Nombre del Padre con la condición de que nadie ocupe el lugar del padre. En otras palabras, cada caso es una elucubración de saber sobre el padre: *NP(x)*. Conocemos la idea de Freud, de hacer de eso una novela, un romance familiar. Siguiendo el recorrido de Lacan, Graciela Brodsky deja de lado el Nombre del Padre, para enfocar el registro de la existencia del padre. Hay al menos uno que ocupa el lugar del padre. Así, deja la cuestión del padre de lo simbólico para focalizar Un padre. Un padre conduce a la pregunta sobre la existencia del padre.

Graciela Brodsky presenta tres versiones de la variable de la función, de lo que puede ocupar el lugar de Un padre:

1) Primera versión: el padre del Edipo transmite la ley. Podemos ver eso en la distancia entre el Nombre del Padre y el padre en la psicosis. Cómo el padre que no está en lo simbólico reaparece en lo real? La función ideal del Nombre del Padre es recubrir enteramente lo real. La psicosis muestra esa reaparición en estado puro, muestra la irrupción de algo impar en el eje imaginario, algo no especularizable, Un padre. Lacan distingue la estructura psicótica (falta del Nombre del Padre) y el desencadenamiento (irrupción del Un padre en lo real). El propio padre es la irrupción que atraviesa lo imaginario, siendo esta una versión real del padre. Lacan juega con la homofonía Un padre e impar *(un père/impair*) y sustenta que lo importante no es el padre, sino lo impar. *NP(impar)*. En el Seminario 10, la irrupción del objeto a es equivalente a lo impar.

2) Segunda versión: el padre de las fórmulas de la sexuación transmite la castración, es la función de excepción. En el Seminario 20, Lacan funda el "para todos" de la castración no en la condición del ser hablante, sino en la de aquél que dice no a la función fálica. La excepción es el padre sin ley que goza de todas las mujeres. Ese es un mito neurótico que saca al padre del anonimato, lo retira de la mortificación del Edipo. Lo torna vivo. Pasa del padre del Edipo, simbólico, hacia el padre de Totem y Tabú, real. Como hace ese padre para civilizar el goce? Dado que hay parte del goce irreductible a la castración, el "no-todo" x lo recusa. Crea entonces, el "para todo" x. La operación de Un padre es rechazar lo que no cae sobre la función fálica y de esa forma crear el universal. La segregación del "no-todo" femenino trae como consecuencia la frase: el hombre que aborda a la mujer, en verdad cree abordarla. Es la perversión polimorfa del macho, que tiene como consecuencia la degradación de una mujer al objeto a de la fantasía.

3) Tercera versión: Un padre que transmite un saber hacer con la causa de su deseo. Una solución singular, la *pere-version*, (per)versión del padre. La única garantía de la función paterna es tomar una mujer como objeto causa de deseo. Parece obvio, pero no lo es. Siempre sustentamos que el objeto a es asexuado (seno, heces, voz, mirada). Aquí, se trata de lo que Un padre puede transmitir a sus hijos, que no es la prohibición del objeto de deseo, pero, sí, que es lo único que puede transmitir a sus hijos, cómo arreglarselas con un goce que no tiene nombre fálico. Es Un padre que despierta el *apetite*, genera el deseo, al contrario del padre muerto. Un padre sólo merece amor y respeto si está "perversamente orientado", conforme Lacan sostiene.

Hay una distancia enorme entre el Seminario 20 y el Seminario 21. En el Seminario 20, la solución era la exclusión, la segregación. En el Seminario 21, la solución de un padre no es gozar de todas, sino desear una y arreglárselas con ella, con el goce de ella. El problema es lidiar con ese goce que escapa al significante.

De qué hablamos, entonces, nos pregunta Graciela Brodsky, cuando nos referimos a la declinación del Nombre del Padre? Si tomáramos la versión edípica del padre que transmite una ley, la declinación del Nombre del Padre es entendida como la declinación de una autoridad. La solución es el incremento de regulación. Si quisiéramos poner a prueba la declinación del Nombre del Padre, tenemos que buscarlo en la relación entre los hombres y las mujeres. No se trata de una decadencia de la autoridad, ni de los ideales. Se trata de buscar los signos de esa declinación en la transformación de los registros del amor.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

XV ENCUENTRO BRASILEÑO DEL CAMPO FREUDIANO

Apertura del XV Encuentro Brasileño del Campo Freudiano

Por Nora Gonçalves - Coordinadora de la Comisión Científica

El recorrido por los textos presentados en el XV Encuentro de la EBP demuestra la gran amplitud clínica que ha desarrollado el psicoanálisis de orientación lacaniana. Los trabajos, situando como eje central la angustia, recorren sus distintas perspectivas en relación a la sexuación (en el estrago femenino y la virilidad masculina), la práctica con niños, los nuevos síntomas, los grupos monosintomáticos, las instituciones, las organizaciones que se ocupan de la marginalidad, la prevención de homicidios, etc.

El texto nos permite observar las numerosas formas de presentación de la angustia en la clínica actual, y a su vez las numerosas y efectivas respuestas de la intervención analítica.

La Escuela Brasilera de Psicoanálisis en su Encuentro Nacional moviliza a un gran número de analistas en torno de un tema común.

Hoy estamos aquí para tratar el tema de la Angustia, y cerca de setenta autores psicoanalistas se propusieron responder a esta cuestión situada por la organización del XV Encuentro, **Angustia, de qué se trata?**

Los casos clínicos fueron privilegiados y la respuesta dada a la propuesta del Encuentro por esos autores dice de cuán importante es para un analista salir de la soledad de su acto y estar entre sus pares discutiendo su práctica clínica.

Esos casos clínicos tratan de la teoría de la práctica, dentro del psicoanálisis de la orientación lacaniana. Práctica esta ejercida en la clínica particular, en las llamadas urgencias subjetivas, en las instituciones y en las organizaciones sociales que se ocupan del tratamiento de la delincuencia y la marginalidad, en fin, en todo lugar donde puede haber la intervención de un analista y la lectura que él puede hacer de los acontecimientos de discurso y del mundo contemporáneo ejercitando lo que se ha dado en llamar en el Campo freudiano psicoanálisis aplicado a la terapéutica.

Varios ejes fueron propuestos por la Comisión Científica, que aparecen en la distribución de las mesas simultáneas y en el agrupamiento de los trabajos de las plenarias. Muchos trabajos se aplican a más de un eje, lo que amplía la discusión que puede advenir en las mesas.

- Cómo esos trabajos responderán a la cuestión situada por el XV Encuentro?

Tomaré aquí algunos ejemplos, no podré tomar todos –ustedes deben asistir y participar de las mesas- ejemplos de las respuestas dadas por esos autores.

Las referencias a Freud y Lacan son inagotables.

Luisa Miranda, en su texto, muestra cómo Freud ya se refería a las medidas paliativas –la religión, el arte, la ciencia, el trabajo, las sustancias tóxicas, el amor, la belleza, la estética e incluso, la civilización-, como métodos que los hombres utilizan para alejar el sufrimiento y la angustia. Trae también la serie lacaniana: deseo, castración, la fantasía y los actos, como remedios a la angustia, y sostiene que atraviesa la ética del psicoanálisis erradicar la angustia en cuanto fenómeno esencial de la condición humana, lo que delimita nuestra esfera de actuación, en el sentido de la condición

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

de posibilidad de tratamiento de la angustia, en tanto dosificarla o atravesarla hace parte de nuestra función que es la de, según Lacan, transformar la posición del sujeto.

Como telón de fondo de esa producción que viene a ser este Encuentro está el Seminario 10 de Lacan, que será lanzado en portugués, aquí, en esos días.

En este Seminario, Lacan inicia una nueva perspectiva clínica y teórica del psicoanálisis, inaugurando una otra orientación en la dirección de la cura, una clínica en la vertiente del objeto a, como nos recuerda Bernardino Horne en su trabajo.

Vemos ahí en Lacan un otro modo de concebir el análisis, que va en un alcance mucho más amplio con relación a la concepción de final de análisis, un más allá del Edipo, más allá del padre, etc. En la mira de Lacan está la inexistencia de la relación sexual, produciendo el síntoma.

Celso Rennó, por su parte, abordando ese tema en su texto "Reescribiendo la metáfora paterna", demuestra que cuando Lacan construye el nuevo estatuto del objeto como resto, él modifica la manera de abordar la castración. Se trata de una pérdida real. La entrada del significante produce una pérdida real. Solamente a partir de esta nueva perspectiva es que se puede afirmar el padre real como imposible.

Dentro también de las respuestas dadas a esa pregunta, los casos clínicos abordan la angustia vinculada a la transferencia e intentan extraer las consecuencias para la dirección de la cura –cómo el analista puede hacer uso de la angustia que irrumpe en el tratamiento, para mantener al paciente en el discurso analítico. La angustia sirve como brújula en la dirección del tratamiento.

El trabajo en el que Cristina Drummond es relatora, trae el "Estrago como otra cara de la angustia", abordando la angustia que se presenta en los celos y la envidia femeninos, tomando las tesis de Freud sobre el penisneid y la cuestión del estrago en Lacan, en su relación con amor y goce.

También Josefina Fuentes aborda el estrago y cuestiones de la sexualidad femenina en su vertiente de la clínica diferencial de la angustia demostrando que el psicoanálisis va más allá de la solución del amor, al desnudar los semblantes, pero sin dejar de servirse de él, al comenzar por el amor de transferencia.

Sergio Laia por su parte, aborda la sexualidad masculina en el punto de la virilidad, que en la orientación lacaniana se realiza siempre que un hombre puede ser capaz de permitirse colocar en juego aquello que tiene y que inclusive se destaca en su cuerpo para concederle el derecho al objeto que, en otro lugar, destacado en un cuerpo Otro, le causa el deseo.

En muchos casos vistos en este Encuentro se hace necesario un apaciguamiento de la angustia, la cual se torna insoportable para el sujeto.

Al modo de Eric Laurent en su texto "Desangustiar?", esos trabajos demuestran que la constitución de un síntoma tiene un efecto de punto de capitón, para la angustia.

Ana Lydia Santiago aborda la cuestión del trauma lenguajero, en el caso del tratamiento analítico de un niño, en la incidencia misma de ese trauma, en el instante en que el tratamiento llegó a aislar el núcleo de goce del sujeto. El desarrollo del tratamiento confirió mayor consistencia al síntoma favoreciendo la instalación de un amarradura mínima, capaz de dar sustentación a la propia estructura simbólica del sujeto, que el mandato del factor traumático del lenguaje, dado por la inercia del goce, explicitó.

Oscar Reymundo habla de "Dignificar la angustia" de modo de elevar ese afecto que liga al sujeto a lo más oscuro de sí, a la dimensión del tratamiento de lo más enigmático del Otro.

Mucho se va a escuchar también sobre los nuevos síntomas. Se trata de casos donde el discurso capitalista es lo que caracteriza a nuestra civilización, como Lacan dice en Televisión.

El trabajo que nos trae Eliane Baptista, que trata de un niño fruto de la fertilización in vitro, pone al bebé en la condición de objeto de la cultura, como una oferta más del mercado.

Por eso la ciencia hace un llamado al psicoanálisis, al afrontarse con la falta de dominio de sus experimentos.

Las cuestiones referentes al real propio al inconsciente que sobrepasan el saber médico, se imponen también en el caso relatado por Rosane da Fonte, un caso paradigmático del encuentro con un analista provocando efectos terapéuticos rápidos en la paciente, los cuales se pueden calificar de analíticos.

En trabajos institucionales con relación a los nuevos síntomas, tenemos ejemplos de casos como el que nos trae Célia Salles. Una conclusión que extrae Celia en el caso relatado de su práctica es la de que la circulación de la palabra en el grupo de pacientes monosintomáticos posibilitó que apareciese un equívoco que remitió a una cuestión particular del sujeto. Se provocó ahí una ruptura de lo idéntico a través del equívoco, objetivo del trabajo con grupos.

Los trabajos de Clin-A identifican las preguntas de los analistas en la institución, en cuanto a la aplicabilidad del psicoanálisis en un dispositivo colectivo no-standard, apostando al encuentro con el analista para obtener resultados terapéuticos advenidos de un dispositivo de lenguaje con mediación, aplicado a lo colectivo.

También se hicieron presentes trabajos oriundos de proyectos como el Programa Sigue-Vivo (Fica-Vivo), de Minas Gerais, un trabajo pionero dentro de un programa de prevención a homicidios, y casos clínicos de las nuevas clínicas de atención ligadas a Secciones de la EBP, como la Clac de Rio de Janeiro.

Marco además la presencia de trabajos de laboratorios del Cien (RJ) y Carrusel (BA).

Como coordinadora de la Comisión Científica agradezco a mis colegas de esa comisión, que se esfuerzan para leer, estudiar y agrupar de la mejor manera posible los trabajos de este Encuentro procurando siempre provocar una buena discusión, que es nuestra meta en estos días. Son ellos: Alberto Murta, Analícea Calmon, Ana Lúcia Lutterbach, Ângela Pequeno, Carlos Augusto Nicéas, Elisa Alvarenga, Marcus André Vieira, Maria Luiza Rangel, Sônia Vicente, Tânia Abreu.

Por último quiero agradecer enormemente a los colegas que respondieron a la cuestión situada por la Comisión Organizadora del XV Encuentro, quienes se propusieron componer el Encuentro con su producción teórico-clínica y que esperamos de buenos frutos para sus trabajos.

Que tengamos un buen Encuentro!

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/

XIV JORNADAS ANUALES DE LA EOL

Reseña de las XIV Jornadas Anuales de la EOL

Por María Inés Negri

El 3 y 4 de diciembre de 2005 se llevaron a cabo con la asistencia de más de 500 participantes, en la sede de La Rural, en Buenos Aires, las XIV Jornadas Anuales de la EOL, bajo el tema **Síntoma o Trastorno**. En esta oportunidad contamos como invitado para dictar el Seminario con la presencia de Miquel Bassols, miembro de la ELP. Romildo do Rêgo Barros fue nuestro invitado por la EBP y Lizbeth Ahumada por la NEL, quien por inconvenientes en el transporte aéreo no pudo estar presente para presentar su ponencia titulada: "El mal humor".

El sábado 3, se desarrolló todo el trabajo en el marco de Sesiones Plenarias.

La Apertura estuvo a cargo de los integrantes de la Comisión Científica: Norma Barros, Carlos Dante García y Ana Ruth Najles.

Norma Barros, tituló su texto "El zángano de la colmena"; hizo hincapié en la promoción del yo en la actualidad, conforme a la concepción utilitarista reinante. En esta época de goces sin Otro, en la cultura del yo, en la cultura del trastorno o del desorden, surge la exigencia de reordenar y llama a los reordenadores. Nos recuerda lo que Miller en su seminario *Donc* plantea; que en general el primer síntoma que el sujeto lleva a su análisis es el yo, su delirio de identidad. Se trata en un análisis no de rectificación sino de la caída última de este delirio de identidad, en el que el goce yoico está inscripto.

Carlos D. García nos habla de "El síntoma en positivo" y plantea siguiendo el curso de Miller, "Pièces detachées", que el psicoanálisis marchará mejor cuando no entremos en competencia de poder con las TCC; lejos de ello se trata de servirnos del *sinthome* de un modo útil. Lo que implica re-significar el valor, el estatuto, el sentido y la orientación del síntoma en el psicoanálisis mismo. No situarlo exclusivamente en contra de las TCC ni tratar de eliminarlo dado que se opone al buen funcionamiento.. La pulverización del síntoma presente en el DSM IV, da testimonio de su reducción a un trastorno, separado del sentido y por ende, de la intencionalidad inconsciente.

Ana R. Najles sitúa "La política de las cosas versus la política del *sinthome*"; Asistimos al ascenso al cénit del significante "evaluación" y de las terapias acordes, las TCC. Jean-Claude Milner en su libro "La política de las cosas", plantea que la evaluación, producto de la democracia moderna solidaria de la economía de mercado, no da el gobierno a los hombres sino a las cosas. Y la misma llama al peritaje, al control y así abandona el sufrimiento a su suerte. Por esto, Milner concluye que la evaluación, solidaria de esta política, jamás podría emitir un juicio favorable sobre el psicoanálisis. Y Ana Ruth nos recuerda que Lacan plantea que si bien el síntoma se reduce, siempre queda un resto, el *sinthome*, Resto que resiste a la evaluación, resto al que apuesta el psicoanálisis dado que pone límite y hace fracasar a la política de las cosas.

La segunda Mesa Plenaria bajo la pregunta ¿Qué es para usted la cognitivización del psicoanálisis? contó con la presencia de Romildo do Rêgo Barros, Luis Erneta y Graciela Musachi, quien sumó su texto, pese a que estaba pensado para otra Mesa junto a Lizbeth Ahumada, sobre el tema "Los tratamientos de la falta. Reemplazo o suplencia". El título de la ponencia de G. Musachi, "Puntualismo Ortopédico" nos recordó que ya en ocasión de las discusiones sobre el análisis laico, Hermann Nunberg – "uno de los más prometedores jóvenes vieneses" al decir de Lacan- se ubicaba (a diferencia de muchos colegas de entonces y de lo más renombrados) del lado de Freud, en contra de la medicalización del psicoanálisis. Lacan a su vez planteó: "En nuestras filas, como en todas partes, la lucha económica encuentra su ideología". Es decir que busca seguridad en teorías que se ejercen en el sentido de una terapéutica ortopédica, que tienden al conformismo, que procuran al sujeto un acceso a las concepciones más míticas del *happiness*. Si Nunberg, a principios del siglo XX, debate con el sentido común, médico, Lacan, a mediados de ese siglo, con el ortopedismo de tal sentido común. Nuestra actualidad debate con el sentido universal del ¡tásese! (como lee la autora a las TCC).

Romildo do Rêgo Barros tituló su ponencia "O congnitivización o psicoanálisis". En un interesante recorrido destaca que la discusión actual entre psicoanálisis y el congnitivismo, asociado al conductismo, es ante todo práctica, aunque envuelve cuestiones de civilización e ideologías fundamentales. Ella se expresa por medio de significantes familiares a la economía y a la gestión, tales como *evaluación, eficacia y transparencia*, que convergen todos en una búsqueda permanente de perfeccionamiento, cuyo objetivo fundamental es la normalidad. La normalidad, significante eminente de la estadística, de la educación y de la sociología, nos enseña Miller, puede ser entendido como un significante teológico, un punto de llegada absoluto. Es lo que hace que las TCC no se distingan de una reeducación, dado que operan en nombre de los universales de la cultura. Lo que es buscado es una separación entre sujeto y síntoma, lo que implica que el resultado no es la responsabilización del sujeto por su goce por medio de la formulación de su fantasma, sino que se llega a la alienación del sujeto a un protocolo de evaluación cuantitativa que se toma por el Otro.

Luis Erneta en "Trastornos del síntoma" afirmó que el síntoma es un trastorno para los que no creen en él. Y que si para nosotros, no deja de serlo, extraemos de él las virtudes, dado que las tiene, puesto que es una vía regia para nuestra práctica, dado que Jacques Lacan afirma que el psicoanalista, en su ejercicio, es un *sinthome*.

En su desarrollo que puntúa; 1) Sobre falacias y chiste, 2) El cuchillo de Lichtenberg en la hipermodernidad, 3) La práctica de una falacia y 4) Una prédica falaz. Hace un interesante despliegue en el que nos recuerda la definición de sofisma como sinónimo de falacia. Hace referencia a la expresión chistosa que Freud en 1912 trae de Lichtenberg: "cuchillo sin hoja al que le falta el mango" como ejemplo de una falacia y que retoma en el momento de su separación con Jung, cuando dice: "Para concluir, diré que Jung, con su "modificación" del psicoanálisis, ha ofrecido la contraparte del famoso cuchillo de Lichtenberg. Le cambió el mango y le puso una hoja nueva, como lleva grabada la misma marca, se supone que hemos de creer que ese instrumento es el original". Concluye: ¿Qué es para mí la cognitivización del psicoanálisis? Una falacia, un silogismo o un chiste, como se prefiera.

Miquel Bassols dio su Seminario en dos tiempos. La primer conferencia la tituló "Los errores cognitivos a la luz del *sinthoma* analítico". Se pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre síntoma y trastorno? El síntoma incluye en su estructura la singularidad. El trastorno supone una ley previa universal y objetiva. Trastorno supone un ideal de lo mental. Busca atrapar ese real que escapa. Cuando la ley universal no funciona, hay trastornos. Ya que es para todos. Trastorno es lo que no cumple con la ley universal.

El síntoma tiene otra lógica, no es lo que no funciona sino algo que cifra una verdad, la existencia de algo singular del sujeto que escapa a lo universal. El síntoma es lo imposible de soportar. A veces el trastorno se cura pero el síntoma insiste. El trastorno pide una curación en nombre de la universalidad de la ley. El síntoma no pide una solución. Es en él mismo una solución. Freud decía solución de compromiso entre la pulsión y el mundo exterior.

Hay una utilidad pública del síntoma que es evidente. El síntoma freudiano, el *sinthoma* lacaniano, es una función creada por el sujeto, un intento de solución frente a la pulsión y lo real. El síntoma mensaje cifrado en el análisis se devela como algo obsoleto y aparece en su dimensión de goce, como inutilidad. El *sinthoma* es reencontrar una utilidad a la inutilidad del goce del síntoma. Poder pasar del valor de verdad al valor de goce. El *sinthome* viene al lugar de un error.

El trastorno como error cognitivo se debe corregir en función de una ley universal; es un error de juicio. Las técnicas de modificación de la conducta buscan modificar el error cognitivo.

Silvia Tendlarz, quien acompañó a M. Bassols en esta primera parte, a través de un riguroso desarrollo planteo la diferencia entre las terapias cognitivas y las ciencias congnitivas.

Para las terapias cognitivas el error es un concepto equivocado o juicio falso. Una desviación o distorsión respecto a la norma.

Los complejos neuronales están en la causalidad de los errores cognitivos. Hay una relación entre el significado y las neuronas. Las neuronas pueden determinar un significado.

A continuación Bassols hizo referencia al mito de la conciencia como lo que viene al lugar de lo imposible de representar, el objeto real perdido, *das Ding*, que supone la noción de psique como representación de la realidad exterior.

Lacan en su enseñanza, dice que no es entre lo físico y lo psíquico que establece el corte, sino entre lo psíquico y la lógica. Lógica como logos, lenguaje. Entendiendo el lenguaje como "araña agarrada al cerebro".

El error cognitivo no opera bien el corte. El error es hablar de la conciencia. El análisis debe hacernos despertar del sueño de la conciencia.

La Segunda Conferencia de Miquel Bassols se tituló "Usos del *sinthoma*. Usos del padre". Escogió este título en la perspectiva del próximo Congreso de la AMP a realizarse en Roma. Abordó la articulación entre el síntoma y el padre.

El mundo psi, en su práctica psicoterapéutica oscila entre dos posiciones.
1) Restaurar al padre en declive, el padre edípico.
2) Borrarlo en lo anónimo de la política de las cosas, que duda de la política de los sujetos. Donde el Otro es anónimo.

A veces hay una vertiente religiosa de esta versión del padre. El buen padre que va a cubrir todos los trastornos. Las TCC se hacen en nombre de un viejo padre que simplemente se equivocó. Se rectifica y se logra un goce pacífico. Encarna ese padre que no se equivocaría. Restaura el buen padre que sabe la buena manera de pensar.

La segunda posición es anular al padre, enterrarlo del campo del mundo psi.

En ese péndulo, el psicoanálisis dice que hay algo inútil en el síntoma y en el padre, pero que no por eso hay que borrarlo del mapa, enterrarlo.

¿Qué quiere decir ir más allá de ese padre, sin restaurar su reino?

Se abre una nueva clínica. Hay un utilitarismo en la figura del padre, que puede hacerlo superfluo.
La clínica de la pluralización de los Nombres del padre sirve para abordar los nuevos síntomas.
Del Nombre del Padre se puede prescindir a condición de servirse de él.

Para situar la paradoja del padre tomó cuatro textos de Lacan. *El Seminario 3*, "Kant con Sade", El Seminario de La angustia y *Le Sinthome*.

El Seminario 3, es donde Lacan plantea que el Nombre del Padre es la clave estructural para situar la diferencia entre neurosis y psicosis. Deduce la importancia del Nombre del Padre por su ausencia en la psicosis. El Nombre del Padre constituye al Otro como tesoro de los significantes, como un conjunto completo que incluye al conjunto vacío, representado por el falo.

Llamativamente en "Kant con Sade", habla de la ley pero no hay una sola referencia al padre, excepto cuando habla del Padre humillado de Claudel. Saca al padre del estrellato edípico, anunciando una clínica más allá del Edipo como soporte de la ley.

En El Seminario "La Angustia" hay una pluralización de los Nombres del Padre. El objeto *a* es la señal clínica de la angustia. En la última clase, que se titula "Del *a* a los Nombres del Padre", nos dice que hay que atravesar la experiencia de la angustia para abrirse al deseo. La angustia surge porque el sujeto no sabe qué es para el deseo del Otro. Hay un Otro que sería radicalmente Otro, la mantis religiosa, a lo que no me une ningún factor común. Cuando Lacan hablaba del Nombre del Padre, el falo era el factor común.

Aquí el sujeto y el Otro no tienen factor común. El objeto *a* es un resto inasimilable. Hace explotar al Nombre del Padre que choca con el objeto *a*. De esto resultará la pluralización de los Nombres del Padre, más allá del padre edípico.

Lo real es una serie sin ley. No hay una ley dada de antemano. Ejemplo de esto es el número phi (π). Phi puede ser uno de los nombres del padre una vez pluralizado. En el régimen de pluralización de los Nombres del Padre no sabemos qué paso viene después.

El inconsciente es el Nombre del Padre freudiano. Con la pluralización de los Nombres del Padre ¿qué usos del padre, qué usos del *sinthome*?

Los usos del padre en lo simbólico sería restaurar el lugar del padre en el lugar del Amo. Hacer del síntoma un trastorno, un error a corregir. Restitución de la conciencia, la conciencia moral.

Un uso del padre en lo imaginario sería diluirlo en no importa qué: el pasatismo del padre. El mundo psi toma una forma muy precisa, un eclecticismo a ultranza. Para Lacan, por el contrario, no es no importa quién, sino alguien cuyo deseo no sea anónimo.

Uso del padre en lo real: La ciencia puede decirnos quién es el padre, con las pruebas de ADN: se sitúa el gen del padre.

Para el psicoanálisis, el lenguaje también tiene un real. Lo real en lo simbólico es la letra. No es en el padre donde Lacan va a ubicar la ley.

El objeto *a* va a poder cifrar el nombre de goce del sujeto; la ley de la serie.

La presentación del libro de Jacques-Alain Miller: *El Otro que no existe y sus comités de ética*, estuvo a cargo de Guillermo Belaga, Juan Carlos Indart y Miquel Bassols.

G. Belaga eligió el tema del pase, el modo en que es presentado en este seminario. Una vez que el padre freudiano ya no solo se ha pluralizado sino también pulverizado, se abre la época lacaniana que plantea una clínica de lo real a partir de la inexistencia del Otro. El realismo del pase está presente "como el momento en que al sujeto le parece que el Otro no existe, o por lo menos entabla otra relación entre él y la inexistencia del Otro". El AE está entre lo singular y lo universal. El momento nominalista del pase requiere de un acontecimiento, a veces el pase mismo, de un acto de nominación.

J.C. Indart se refirió a cierta inquietud personal en torno a las referencias teóricas en juego en el seminario para abordar el malestar en la cultura. Las fórmulas de la sexuación son la referencia continua a los síntomas sociales. Para plantear que el malestar hoy, en el proceso del capital, trabajo y técnica, con su producción ilimitada de plus de gozar, se articula con el para todos sin excepción. No se articula al no-todo.

M. Bassols señaló que estamos en la época de los desengañados. Esto tiene una incidencia en la clínica y en la sociedad. La angustia que no engaña aumenta, de ahí la proliferación de los ataques de pánico. La angustia pone límite a la posición cínica de pulverización de los nombres del padre. Si el Otro no existe, el realismo del pase es saber que quizás el Otro no lo sepa. ¿Cómo hacer una Escuela en la que el Otro sepa que no existe? La Escuela como lugar de elaboración continúa del agujero, la causa analítica, saber arreglárselas con el síntoma. Hay modos distintos de no existir; el absoluto o no existe ahora pero no sabemos mañana. Puede retornar de la peor manera. De ahí el aumento de la angustia. Hay dos maneras de leerlo. El Otro no existe, para todos; Dios ha muerto, todo está permitido. El Otro no existe para todos; quiere decir que para algunos sí. El padre puede hacer semblante de Otro.

El domingo por la mañana la actividad se realizó en el marco de mesas simultáneas. Cincuenta trabajos de colegas de la EOL fueron presentados, despertando amplio interés y una entusiasta discusión en cada una de las mesas.

La tarde del domingo estuvo consagrada a los Coloquios Seminarios, los que se realizaron en torno a seis temas: El síntoma contraría el sentido común; Psicoanálisis y Ciencias Cognitivas; Actualizaciones de la Transferencia; Cuerpos silenciados, cuerpos que hablan; Lenguaje: Neurociencia, Lingüística, Psicoanálisis. En los mismos, también el debate fue fructífero. Posteriormente, y luego del Cierre que estuvo a cargo de la Comisión Organizadora de las Jornadas, se dieron por finalizadas las XIV Jornadas Anuales de la EOL.

Copyright Virtualia © 2006 - http://www.eol.org.ar/virtualia/