

ISSN 1405-1281

Asociación Costarricense para la Investigación
y el Estudio del Psicoanálisis
ACIEPs

INSC.R.IBIR

EL PSICOANALISIS

jean allouch, hernán alvarado, josé barrionuevo, manuel calviño,
alicia cibeira, mía gallegos, gilberto hernández, alfonso herrera,
sylvia orlich, maría del rocío murillo, erik porge, hans saettele.





ACIEPs

Asociación
Costarricense para
la Investigación
y el Estudio del
Psicoanálisis

Inscribir el
Psicoanálisis

Editora:
Ginnette Barrantes

Consejo Editorial
Raquel Kader
Rafael Perez
Mario Schumacher

Suscripción, canje
y donación:
Apdo 841-1002
San José,
Costa Rica

SUMARIO 1996

Año 3. No. 5. Enero -Julio

- V Presentación
Ginnette Barrantes
- 1 El fantasma: Un anudamiento (a)
presurado
Erik Porge
- 23 Freud en La Habana: Apuntes sobre
la sexualidad del cubano
Manuel Calviño
- 33 Un padre que fallece y desfallece
María del Rocío Murillo V.
Sylvia Orlich C.
- 53 Sida y drogadicción: Consideraciones
desde el Psicoanálisis
José Barrionuevo
Alicia Cibeira
- 59 Biografemas
Alfonso Herrera
Gilberto Hernández
Hernán Alvarado
- 67 Acerca de algunos poemas de
Paul Celan
Hans Saettele
- 75 "Enseñame a dejar atrás mi locura"
Jean Allouch
- 87 La sombra del caballero de Shalott
Mía Gallegos

Foto de la portada y dibujos: Solum Donas.

Editora: Ginnette Barrantes.

Edición al cuidado de Editorial Porvenir.

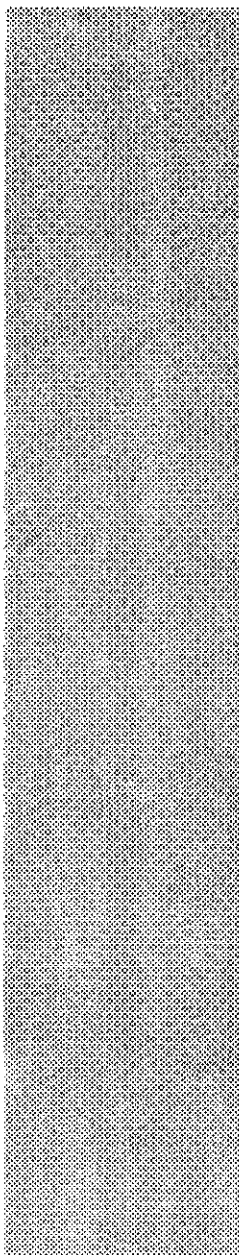
Reservados todos los derechos.

**Prohibida la reproducción parcial o
total de esta obra.**

Impreso en Costa Rica.

Impresión: COPILANDO S. A./Telfax 255-4265

Hecho el depósito de ley.





Donas '96

PRESENTACION

"Enséñame a dejar atrás mi locura", parafrasea el título del libro de Kenzaburo Oé "Dinos cómo sobrevivir a nuestra locura", una pregunta por la que el psicoanalista Jean Allouch discurre en su conferencia sin darnos una respuesta, pues al recusarla enuncia que no es posible dar allí ninguna enseñanza. Desde el Psicoanálisis, sólo es posible intentar abordarla desde la singularidad de cada sujeto.

La Asociación Costarricense para la Investigación y el estudio del Psicoanálisis, el Colegio de Costa Rica, del Ministerio de Cultura Juventud y Deportes y la Embajada de Francia, realizaron, del 30 de Julio al 3 de Agosto de 1995, el seminario "El Imposible Objeto de Deseo", preámbulo del cual fue la citada conferencia. De ella, como bien lo dice María Bonilla, a un año de distancia, aún nos queda el perfume de su memoria, y en particular, para cada uno de los presentes en el seminario, la constatación a través de la experiencia vivida, de que para ese imposible objeto del deseo no es posible una pedagogía. Gracias a Jean Allouch por su seminario y por la autorización para publicar esta conferencia; a las instituciones patrocinadoras del proyecto; al equipo de traductores Anacristina Rossi, Nora Garita y César Maurel, así como, a cada uno de los participantes de Costa Rica, de Argentina, de Ecuador, de Colombia, de Nicaragua y de México con quienes compartimos este trayecto inédito e imborrable.

Agradecemos a Erik Porge la autorización para publicar en nuestra revista: "El fantasma: un anudamiento (a) pre-surado. La traducción la realizó Rocío Murillo y fue revisada

por Hans Saettele, a ellos también nuestro reconocimiento por su trabajo.

Manuel Calviño, psicólogo y profesor de cine, en su ensayo *"Freud en La Habana: Apuntes sobre la sexualidad del cubano"*, nos lleva tras su cámara y nos hace penetrar, con humor, en la mirada de una ficción: la impensable y ahora, en su texto, posible visita del profesor Sigmund Freud a La Habana.

Rocío Murillo y Sylvia Orlich, nos presentan en *"Un padre que fallece y desfallece"*, una reflexión en torno a la pregunta freudiana y lacaniana por el padre, en particular, cómo ésta se presenta en la neurosis obsesiva. Abordan, primero, un recorrido histórico de la paternidad y desembocan, a partir del Psicoanálisis, en el caso paradigmático del Hombre de las Ratas.

En *"Sida y Drogadicción"*, Alicia Cibeira y José Barriónuevo, profesores de la Universidad de Buenos Aires, abordan desde una perspectiva psicoanalítica: ¿Cuáles son los factores que desde el inconsciente, podrían facilitar o incidir en el contagio del sida en drogadictos? Desde la clínica con toxicómanos, aportan algunas ideas para pensar la irrupción de estas nuevas epidemias; cuya desaparición la medicina moderna parecía habernos anunciado.

Hernán Alvarado, Gilberto Hernández y Alfonso Herrera, en el ensayo *"Biografemas"* responden al deseo de Roland Barthes de que su vida se redujera mediante los cuidados de un biógrafo amistoso y desenvuelto, "a algunos detalles, a algunos gustos, a algunas inflexiones, digamos a algunos biografemas". Este escrito recoge con un trazo lúdico, inspirado en los pliegues de su escritura fragmentaria, eso que Barthes nos anuncia en uno de sus márgenes: "leer es escribir".

La poetisa costarricense Mía Gallegos en *"La Sombra del Caballero de Shalott"*, nos invita a un fascinante periplo por "el mundo solitario y poblado de silencios", de la poetisa

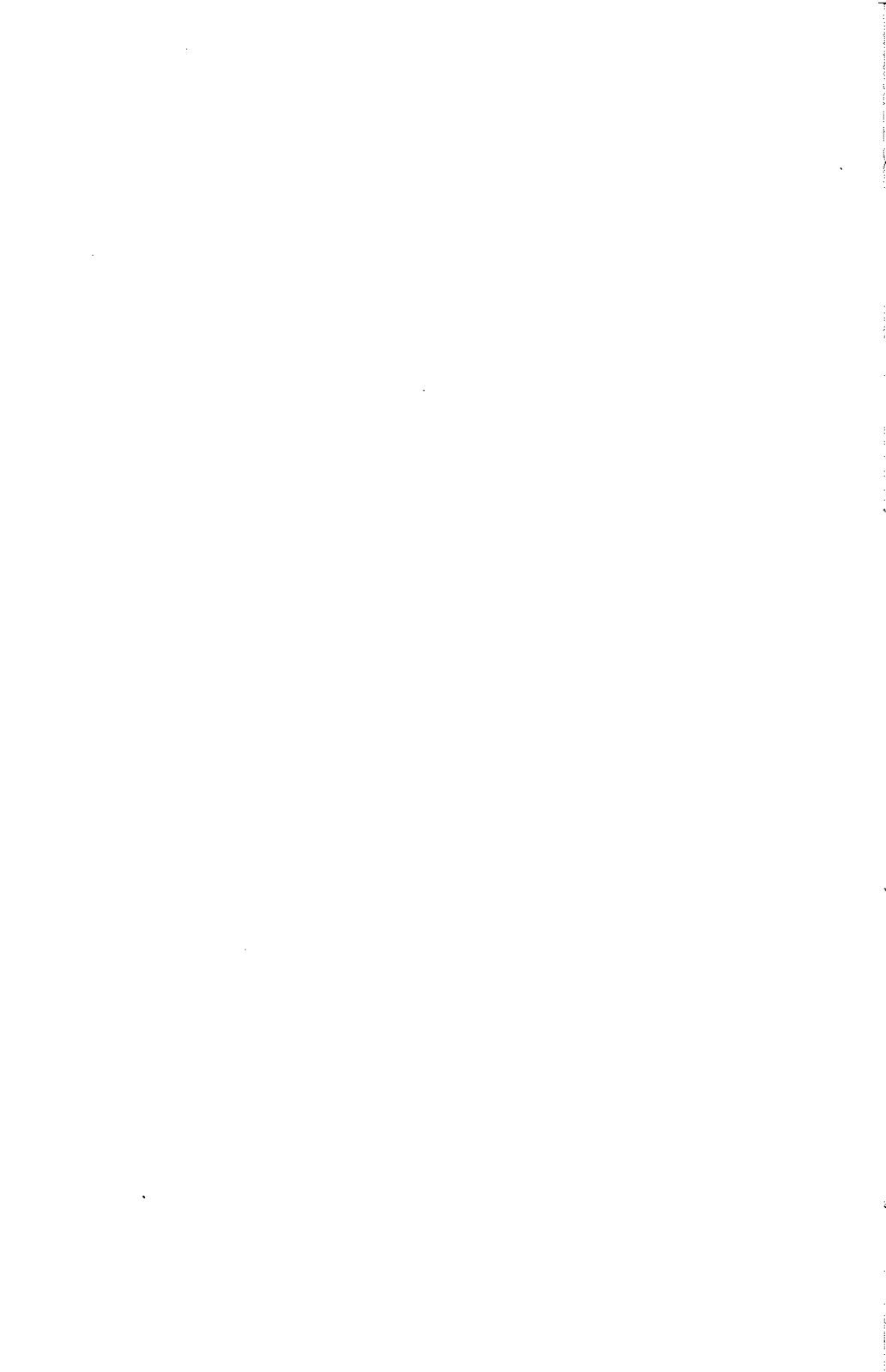
norteamericana Elizabeth Bishop y su poema "El Caballero de Shalott".

Hans Saettele, psicoanalista en "Acerca de algunos poemas de Paul Celan", aborda la operación de "concentración" en el acto poético. A partir de algunos poemas de Paul Celan, comprueba que esta propuesta de Celan, no es ni una condensación metafórica ni una depuración de algún objeto, sino una rarificación en cuanto a lo ocasional, en donde el "resto" que queda a nivel de la cadena significativa ya no es un acto de habla sino una marca que apunta a lo real, es decir, se convierte así en significante del límite a la aprehensión del mundo por lo simbólico, en el cual "arde la herida" de un sujeto.

Cerramos esta presentación con el agradecimiento a Solum Donas autor de la fotografía que aparece en nuestra portada y los dos dibujos que ilustran el inicio y el final de este número.

Ingresemos pues en la fotografía textual que este nuevo ejemplar nos propone...

Ginnette Barrantes Sáenz
Editora.



EL FANTASMA: UN ANUDAMIENTO (a) PRESURADO (1)

*Erik Porge**

Escribiendo, desde 1958, el algoritmo ($\$ \diamond a$), de lo que él llamara, en 1962, fantasma fundamental, Lacan inscribe el fantasma en una lógica cuyo reajuste proseguirá en el transcurso de sus seminarios.

En esta lógica Lacan precisa, en 1967, que el fantasma tiene un papel de significación de verdad, que ocupa el lugar de un axioma (2), es decir, de una

* 1 Rue Mizon 75015, Paris.

Traducido por Rocío Murillo. Revisión: Hans Saettele.

- Esta traducción se realizó para su utilización por los estudiantes de la Maestría en Psicología con Mención en Teoría Psicoanalítica de la Universidad de Costa Rica, específicamente para ser trabajada en el curso de Metodología de la Investigación impartido por Dr. Hans Saettele.
- Para las citas textuales de Lacan, la traductora recomienda buscar los textos originales, dada su difícil traducción. Lo que está en el texto entre paréntesis cuadrados es aclaración de la traductora, excepto dentro de las citas textuales, en cuyo caso es aclaración del autor. - Para diferenciar a como objeto causa del deseo de a como preposición, se pone la primera en negrita.
- Se respeta el formato de las notas, excepto su numeración: no coinciden en su numeración con las notas del escrito en francés, dado que se incluyen algunas notas aclaratorias de la traductora.
- Lo que se encuentra entre paréntesis en itálica en francés fue añadido por la traductora, que consideró importante dejar la palabra en francés, para una mayor claridad.

proposición significante, articulada, planteada como verdadera de partida y sobre la cual toman apoyo otras proposiciones.

En la determinación significante del sujeto (el significante representa a un sujeto para otro significante), hay un tope de subjetivación sexual en el sentido de que no hay pulsión genital completa, que no hay significante que represente al hombre y a la mujer de manera tal que se pueda escribir entre ellos una relación sexual, es decir que se pueda encontrar una medida común a sus goces. La sexualidad es representada parcialmente por las pulsiones, por tal razón llamadas parciales. Estas pulsiones engendran una satisfacción para un sujeto acéfalo rodeando al objeto a (3).

En el fantasma una subjetivación entra en cuenta en relación con este objeto a. Articulando, de manera elemental, el sujeto dividido por el significante y el objeto a, Lacan hace del fantasma el sostén del deseo. El deseo que es falta y queda inarticulable como tal, pero articulado por el fantasma.

Queremos presentar dos aspectos de esta articulación: la doble determinación, subjetiva y objetiva, de a, así como la participación de factores temporales.

La enunciación del fantasma

El fantasma lleva la marca (4) de las particularidades enunciativas del deseo por el sujeto (\$). La enunciación se opone al enunciado como el acto a su producto (5). Son las necesidades de tomar en cuenta las referencias del sujeto de la enunciación las que llevaron a Lacan a situar a la enunciación en el nivel superior del grafo, tendida entre el lugar del código que, a ese nivel, es la pulsión ($\$ \diamond D$), es decir una relación del sujeto con la demanda, y el lugar del mensaje, S ($\$$), que significa que no hay Otro del Otro:

El sujeto de la enunciación es, para Lacan, el sujeto que asume el acto de hablar. Es por esto que toda enunciación habla del deseo (6). En el acto de hablar el sujeto va más allá de su palabra. El sujeto no sabe lo que dice. Esto lo compromete más allá de lo que sabe. Un "él no sabía" especifica al sujeto de la enunciación. El borramiento del sujeto de la enunciación es **correlativo** de su dimensión inconsciente.

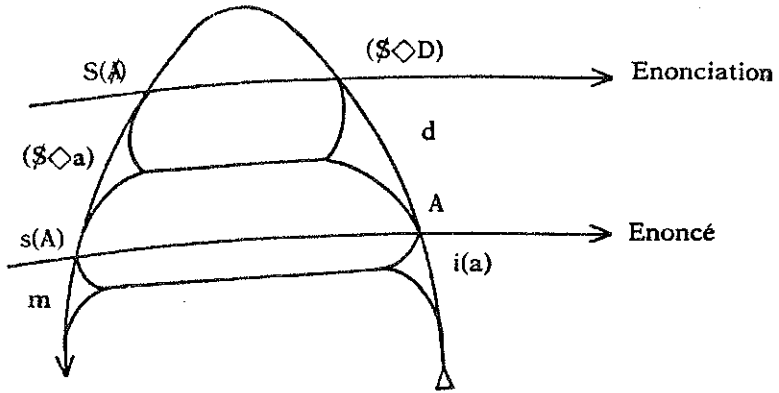


Fig. 1

La presencia del sujeto de la enunciación es más sensible ahí donde es oculto el sujeto del enunciado. Hay una suerte de antinomia entre enunciar el deseo y poder decir "yo" ("je") en ese momento. Por ejemplo, muy frecuentemente la enunciación del fantasma se hará con un enunciado en infinitivo, es decir, de una forma impersonal: "vivir de amor y de agua fresca" o:

ser una bella chica
 rubia y popular
 que ponga alegría en el aire
 cuando sonrío
 da apetito
 a los obreros de Saint-Denis (7)

En el fantasma *Un niño es pegado* (8) el segundo tiempo, que representa un deseo inconsciente del sujeto, se expresa en infinitivo además con *werden*. Este tiempo se enuncia según Freud: *geschlagen zu werden* (ser pegado (a)) y no *zu sein*. En otro momento Freud forja el sustantivo *Das Geschlagenwerden* (que es un *Geliebtwerden*: el "ser pegado" es un "ser amado"). *Werden* es el auxiliar que expresa el devenir, la acción haciéndose, a la cual está sometido el sujeto, su pasión de la acción, que anticipa sobre su realización. Es el mismo *werden* que se encuentra en el famoso imperativo (presocrático dice Lacan): *Wo es war, soll Ich werden*.

La marca, en el nivel del enunciado, del sujeto de la enunciación, puede también estar representada por otro tiempo: el futuro anterior. El sujeto está ahí dividido entre enunciado y enunciación ya que es desde el punto de vista de un futuro en relación con su presente, el de la enunciación, que él considera un evento (el enunciado), que él mismo en relación con ese presente, puede ser pasado, presente o futuro. (9)

Comentando, con el grafo, la función del fantasma, Lacan subraya que él interviene en ese momento en el que el sujeto retoma en el nivel del Otro la pregunta del *¿che vuoi?*: ¿Qué quiere eso? que es también la que tomará la forma: ¿qué quiere él?, y que la respuesta que de alguna manera el fantasma aporta se enuncia en futuro anterior:

"El sujeto imaginariamente anticipa a aquél que él designa como yo (moi). Es a éste sin duda que el yo (je) del discurso soporta en su función de shifter. El yo (je) literal en el discurso no es sin duda más que el sujeto mismo que habla, pero al que el sujeto designa aquí como su soporte ideal, es de antemano, en un futuro anterior el que él imagina que habrá hablado: 'él habrá hablado'. En el fondo mismo del fantasma hay también un: 'él lo habrá querido'." (10)

Este "él" no está desprovisto de una cierta ambigüedad. Ambigüedad que Culioli formalizó en un esquema en leva (*came*) a partir de una *lexis* primitiva (11):

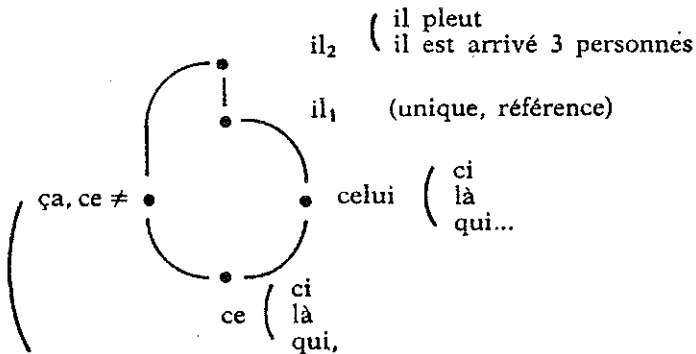


Fig. 2

"Il" puede por supuesto personalizarse en la transferencia, bajo los trazos del analista, como otro.

Puede ser también la manera en la que el sujeto habla de él, del lugar de un Otro o de un otro: "se me podrá decir: 'él lo habrá querido' o 'yo (je) es quien lo habrá querido', respondiendo así al 'tú eres aquél que lo *habrás* o lo *habrá* querido': el yo (je) recibiendo su mensaje por el intermediario de la forma que él da al 'tú' que está en él (el Otro que le habla, de donde se plantea la pregunta *¿che vuoi?* (12). Esta formulación sugiere una relación, a establecer, entre la identificación y el fantasma.

Finalmente "él" puede funcionar también como sujeto impersonal, categoría de no-persona como decía Benveniste, y como tal, soporte del sujeto de la enunciación (lugar vacío de todo 'yo' (je) del enunciado; conjunto vacío de la intersección del "yo pienso", "yo soy"). Puede ser un "él" tan vacío como el de "il pleut"(13) puro significante, "sustituto **abreviativo**". "El" ("Il") no tiene por sujeto a ninguna persona, ningún yo (*moi*), sino un significante: *un niño* (es pegado). O bien puede ser el "él" (*il*) del destino.

La tensión enunciativa se sentirá en la brecha entre este "él lo habrá querido" que el sujeto ve imponérsele, sustituirsele, y un "yo lo habré querido" por el cual él intenta asumir una parte de ello.

El nudo del fantasma

El fantasma no es, sin embargo, no importa qué articulación gramatical, aún si el sujeto está ahí velado. Esta enunciación tiene también una significación lógica de verdad. Esta articulación gramatical concierne al "encuentro" del sujeto con el objeto **a**, encuentro que Lacan formalizó con el vel (*pointon*) y que en el curso de su enseñanza recibió varias significaciones: equivalencia con el esquema L; corte de dos giros (*coupure a deux tours*), en ocho interior, alrededor del punto "torbellino" ("*tourbillon*") del plano proyectivo, que separa una banda de Moebius (**\$**) y un disco (**a**):

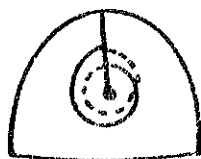


Fig. 3

;A y V de la alienación y de la separación. El nudo que es mostrado en el final de **Encore**, se adapta particularmente, en la formalización del vínculo entre $\$$ y **a**, al argumento de que "para todo ser parlante, la causa de su deseo, es estrictamente, en cuanto a la estructura, equivalente, si puedo decirlo, a su pliegue, es decir, a lo que yo llamé su división de sujeto". (14) He aquí ese nudo y la interversión de sus elementos:

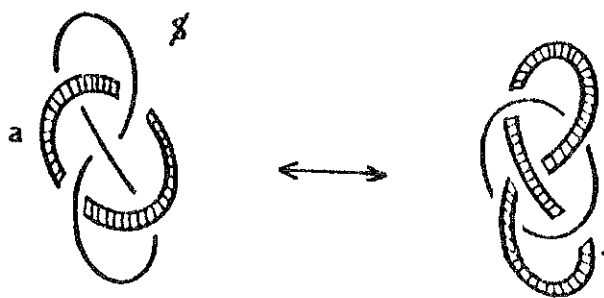


Fig. 4

Los dos anillos permanecen diferentes, heterogéneos, pero son a la vez equivalentes y borromeicos, es decir que no están en una relación complementaria. Son equivalentes porque son intervertibles ("*interversibles*") por simple manipulación, sin ruptura; al término de la manipulación $\$$ toma la forma de \mathfrak{a} e inversamente y cada uno está en relación con el otro en las mismas relaciones encima-debajo que al inicio. No están en una relación complementaria porque el número de vueltas de $\$$ es igual a 0 (+180, -180) o aún porque el anillo $\$$ se deshace por homotopía, es decir por autoatravesamiento ("*autotraversée*"), lo que por ejemplo no es el caso de:



Fig. 5

Ese nudo (fig. 4) escribe un cierto número de características del lazo de $\$$ con \mathfrak{a} que Lacan, desde 1958, había desarrollado pero que, expuestas en la lengua tomaban a veces un aspecto paradójico, factor de desconocimientos en la lectura, y no habían encontrado su garante lógico.

La equivalencia en cuanto a la estructura de $\$$ y \mathfrak{a} da cuenta de la sincronía y de la diacronía de la determinación subjetiva y objetiva de \mathfrak{a} , doble genitivo que Lacan apuntaba en *Kant con Sade*: "la fórmula ($\$ \diamond \mathfrak{a}$) en donde el punzón (poinçon) se lee 'deseo de', ha de leerse igual en sentido retrógrado, introduciendo una identidad que se funda sobre una no-reciprocidad absoluta. (15)

Según los momentos Lacan pondrá el acento algunas veces sobre la determinación subjetiva, otras veces sobre la determinación objetiva de \mathfrak{a} , esta última tomando cada vez más importancia a lo largo de los seminarios.

Según que el acento sea puesto sobre una u otra, el objeto **a** se convierte en lo que unifica o en lo que divide al sujeto:

Lo unifica: "a, él, es el corte de $\$$. La especie de realidad que enfocamos en esta objetividad que somos los únicos en definir, es verdaderamente para nosotros lo que unifica al sujeto" (1962). "Es alrededor de la fórmula $\$ \diamond a$, es a saber alrededor del ser de **a**, alrededor del plus de goce, que se constituye la relación que nos permite hasta un cierto punto ver hacerse esta soldadura, esta precipitación, esta cristalización, que hace que podamos unificar un sujeto como sujeto de todo un discurso" (1968) (16)

Lo divide: "La cuestión del deseo en tanto se refiere a más lejos, a la estructura gracias a la cual es el **a** quien es la causa de la Spaltung del sujeto" (1972). "Porque no hay nada más en el mundo que un objeto **a**, cagada o mirada, voz o pezón, que raja al sujeto y lo maquilla como ese desecho que existe en su cuerpo" (1974). "De lo que llamé el objeto **a**, a saber esto en lo que se divide el sujeto que en esencia es barrado, a saber más barrado aún que el Otro" (1977). (17)

La determinación subjetiva de **a**

En su determinación subjetiva, **a** es soporte imaginario, del cuerpo, que el sujeto se da a sí mismo, dice Lacan en 1959. Es en la medida en que el sujeto desfallezca en subjetivar el deseo que el fantasma instaura una relación tercera que permita al sujeto constituirse como deseo.

En el momento en el que el sujeto se desvanece ante la carencia del significante que representa su lugar en el Otro, su lugar de sujeto deseante, en ese momento preciso surge un objeto que el sujeto hace venir de otra parte, del registro imaginario, que hace venir de una parte de él mismo en tanto que él está comprometido en la relación imaginaria con el otro. El objeto **a** es un soporte que el sujeto se da en tanto que desfallece en su certeza de sujeto, en su designación de sujeto. El soporta este momento, en el sentido sincrónico, en donde el sujeto desfallece para designarse en el nivel de una instancia que justamente es la del deseo, él desfallece porque la *aphanisis* del sujeto en ese momento es algo real, no simbolizable, salvo si se encuentra en el nivel del objeto imaginario esta suplencia del significante que falta en el Otro.

Este momento de articulación de \$ y de a sobreviene en un cierto tiempo de la dialéctica de la demanda. Por su propio movimiento, por el hecho de que ella es palabra y que se plantea en el lugar del Otro, la demanda, repitiéndose, de manera cíclica, llama del Otro su respuesta, que llega invertida. A la demanda de ser nutrido responde del Otro la demanda de dejarse nutrir. En lo que hay de discordante por el hecho de que estas dos demandas no recubren dos tendencias complementarias, se compromete el deseo, que puede ir, para hacerse reconocer, hasta la anorexia. Es a partir de un deseo que se ha deslizado en esta dialéctica de la demanda que va a producirse la confrontación de \$ y a. Ella se producirá cuando el sujeto quiera hacerse reconocer como deseo por el Otro y no solamente como demanda de amor. En el momento en que de alguna manera el deseo es articulado como deseo de reconocimiento de un deseo y en el que él querría ir, más acá de este reenvío, a un puro reconocimiento de un deseo que no reenviaría a otro deseo, o bien que el reconocimiento sea garantizado por el Otro sin que se tenga el deseo de este reconocimiento del deseo. Pero hay ahí un imposible. Si no se tiene el deseo no hay razón de esperar un reconocimiento del deseo y si se espera un reconocimiento del deseo esto no puede ser más que del deseo de reconocimiento.

El momento de "agarre" o de "toma" ("*prise*") del fantasma es un momento en el que el sujeto vuelve sobre un deseo que se ha anudado al lenguaje, a la buena fe del Otro y que por lo tanto está alienado en y por este Otro, que es deseo del Otro en los sentidos objetivo y subjetivo del "de", en donde él vuelve sobre un tal deseo porque se interroga sobre él, que él [el sujeto] quiere saber. "*Yo te pregunto lo que yo quiero. Yo me pregunto lo que tú quieres* (18). En ese momento, llevado por la pregunta sobre lo que él es, ningún significante último viene a garantizarle al sujeto la autenticidad de la sucesión de los significantes, ningún significante de un saber absoluto en el inconsciente, no hay Otro del Otro, sea: S (A). La sola garantía que el sujeto pueda encontrar es la de la buena fe del Otro: sin embargo ésta continúa siendo problemática. No hay significante que la garantice. Pero es también porque el Otro continúa siendo Otro que el deseo no se extingue, es indestructible, dice Freud. Si el Otro produjera la respuesta en ese nivel, aboliría el deseo que llevó la pregunta, es decir, el deseo como tal; el significante falso que viene a tener lugar de respuesta en este lugar, por esto mismo, no puede jugar su papel más que velado.

El fantasma que soporta al deseo es a la vez un momento y un nudo. Entre el saber inconsciente y el sujeto hay un nudo porque a la vez su coexistencia es imposible (en el límite en el que \$ se pierde, el inconsciente comienza) pero que es esta imposibilidad misma la que soporta al deseo:

"en este punto nodal de un saber desfalleciente nace bajo la forma de lo que se puede llamar, a condición de poner las dos últimas palabras dentro de una especie de paréntesis, el deseo (de saber). Es el deseo inconsciente a secas, en su estructura... Es en tanto que en el fantasma traumático ese deseo del Otro es informulable que el deseo toma germen en lo que se puede llamar, a condición de poner las últimas palabras entre paréntesis, el deseo de saber"(19).

La determinación objetiva de **a**

La articulación propiamente dicha de \$ y de **a** no sabría ser reducida al hecho de que el sujeto se da con **a** un soporte. Tanto más cuanto que en **El deseo y su interpretación** Lacan representa por una división la operación por la cual el Otro es solicitado por la demanda (D). \$ es el cociente de esta división y **a** es su resto:

$$\begin{array}{r|l} A & D \\ a & \$ \end{array}$$

No es la misma óptica presentar al objeto **a** como un soporte que el sujeto se da en el momento en el que él desfallece al designarse como deseo inconsciente, soporte viniendo de lo imaginario que presentarlo como el resto de una operación que es ella misma la operación por la cual el sujeto llegó a desfallecer. Además, existe un cierto número de casos en los que el objeto se instituye como objeto del deseo de otro y como tal priva simbólicamente al sujeto. Tal es el caso, ejemplar para Lacan, del niño del que habla San Agustín: "*Constaté con mis propios ojos un caso de celos en un niño: no hablaba todavía y miraba, pálido, con una expresión de amargura a su hermano de leche*" (20). En esta experiencia varias cosas suceden al mismo tiempo. El sujeto toma conciencia del objeto deseado en tanto tal (el seno materno) al mismo tiempo de que toma conciencia de que está privado de él por otro niño, un semejante. Es la primera aprehensión del objeto del deseo;

en ella el sujeto está privado [del objeto del deseo] por un otro que delante de él toma su lugar. Simultáneamente este objeto, viniendo él mismo a tomar el lugar, a sustituirse como objeto deseado a la madre ideal, primera forma del Uno, deviene un elemento significante. La sincronía de esta doble sustitución - que constituye una entrada en la actividad simbólica - y de las relaciones entre el sujeto y el objeto, Lacan la escribe con una fórmula en la cual no se tendrá dificultad de reconocer una especie de matriz del fantasma: $i(a)/\$ \diamond a/I$ - ($i(a)$ es el otro niño que mama; $\$$ el sujeto; a , el seno; I , la madre ideal, toda una.

Cualquiera que sea la ganancia simbólica de esta experiencia, no quita que [esta experiencia] es de una relación traumática que va del objeto al sujeto: pero esta experiencia es la misma del deseo:

"esta relación llamada deseo, esta relación con el objeto en tanto que es relación de deseo humano... si es siempre exigible que encontremos ahí esa relación con un objeto en tanto que el sujeto se comprueba como en el límite aniquilado, si la fórmula del deseo es $\$$ en relación con $a...$ (21)

¿Cómo un objeto, cuya aprehensión en el límite aniquila al sujeto, puede suplir la abolición del sujeto? El nudo del fantasma responde a lo que en la lengua se formula de manera paradójica. Pero a condición de incluir la temporalidad en las propiedades formales de ese nudo.

En efecto las determinaciones subjetiva y objetiva de a son tiempos diferentes. Es probablemente otro tiempo más el que está puesto en juego en la estructura, sincrónica, del fantasma, la que anuda $\$$ y a , por la cual el sujeto es corte de a (22) instaurando el lugar en el que el sujeto puede fijarse como deseo (23) y el hecho de que en el deseo el sujeto no es otra cosa que el corte de este objeto. (24)

Este otro tiempo se liga también a otra problemática: la de la identificación. La relación entre la identificación y el fantasma provoca varias dificultades que no podemos tratar aquí. Señalemos sin embargo que Lacan habla, correlativamente a la fijación del sujeto como deseo, de identificación con el fantasma fundamental (25) y de identificación fantasmática (26). Por otra parte se plantea la cuestión de situar esta identificación con respecto a uno de los tres modos de identificación definidos por Freud (27) y retomados por

Lacan; en 1962 (28) Lacan la sitúa explícitamente como la del tercer modo de la identificación: ¿es esto decir que en la instauración del fantasma fundamental el sujeto está sometido a una identificación histórica?

El factor temporal en el fantasma

En *Pegan a un niño*, Freud puso el acento sobretodo sobre el despliegue diacrónico del fantasma. Pero los tiempos de la reconstrucción freudiana no son los de su enunciación en el análisis. Las fases llamadas 1, 2, 3, de la reconstrucción freudiana aparecieron de hecho en el orden de enunciación 3, 1, 2. Esta diferencia permite comprender lo que Freud llama las transformaciones del fantasma, la conexión y la sucesión de las fases. Freud dice por ejemplo que en la primera fase, *El padre pega al niño*, hay que añadir, *odiado por mí*, pero que este añadido interviene sólo más tarde, en particular bajo la influencia del tiempo 2, que de hecho interviene de último.

El algoritmo de Lacan implica que las diferentes fases del fantasma, que corresponden para Freud a momentos diferentes de enunciación, puedan sincronizarse en una enunciación. Así las fases 2, en la que el "je" es enunciado pero que es inconsciente, y 3, conciente pero en la que "je" no es enunciado, se tornan la expresión de un "pas-de-je" [ausencia de yo] en la que se comprueba la no-coexistencia del sujeto que dice "je" y del inconsciente.

De conformidad con la estructuración temporal, en futuro anterior, del fantasma, las tres fases de Freud pueden sincronizarse por ejemplo en esta formulación gramatical: "él lo habrá querido, ser pegado", significante determinando al sujeto \$ del fantasma. ¿A cuál objeto *a* se anuda el sujeto en ese momento? Lacan dice (29) que se trata de la mirada. En efecto, es a este objeto que se identifica el sujeto en el fantasma: en la tercera fase, en la que precisamente no hay "je", Freud escribe: "*La persona propia del niño autor del fantasma no reaparece más en el fantasma de fustigación. Presionadas por preguntas, las pacientes responden solamente: 'aparentemente yo miro'*" (30). Nuestra experiencia confirma que se trata de este objeto.

La toma en cuenta del tiempo en una lógica del fantasma lleva a preguntarse si ésta no debe ser sostenida por otro enfoque del tiempo que el que da forma ampliamente a nuestra idea común, reforzada por la física clásica: el tiempo ordenado - pasado, presente, futuro - lineal o cíclico, medible,

continuo, un tiempo cuyo curso es reversible para el pensamiento, un tiempo en el que predomina el punto de vista de una sola de sus dimensiones, la duración. Es con este punto de vista, que figura como prejuicio, que Freud afirmó: "*los procesos del sistema lcs son intemporales, es decir, que no son ordenados en el tiempo, no tienen absolutamente ninguna relación con el tiempo*" (31). No es por no estar ordenados en el tiempo que no tienen ninguna relación con el tiempo, como lo demuestran los propios textos clínicos de Freud y, por ejemplo, la noción de *après-coup*.

¿Pero entonces qué tiempo va a sostener una lógica del fantasma? Más precisamente ¿qué factor temporal coopera con la realización del sujeto como corte de *a*, en ese momento de anillado ("*bouclage*"), de nudo, de corte?

Desde que Peirce deploraba que el tiempo fuera considerado como un sujeto extra-lógico, la lógica no ha hecho muy grandes progresos en la integración del tiempo en sus cálculos. (32)

¿No es eso sin embargo lo que nos propone Lacan en su texto titulado precisamente *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada* (33) al nombrar los tiempos como factores no accesorios sino determinantes del proceso lógico mismo?. No es por nada que él subtitula este artículo "Un nuevo sofisma". Los sofistas, en un contexto y un enfoque ciertamente diferentes, habían dado sin embargo un lugar eminente al tiempo, como lo recuerda oportunamente el libro publicado bajo la dirección de B. Cassin, **Le plaisir de parler** (34) "*El kairos (momento oportuno) en tanto que designa un tiempo (vacío) de la argumentación, se suma ciertamente al argumento y lo hace eficaz pero no le añade nada fuera de una consideración temporal*". El *kairos* es, en una argumentación, una condición de la formación de un sentido. Este sentido no es solamente reflexivo sino que se constituye con el otro en la tensión en la que el acuerdo entre una voluntad individual de verdad y una forma de voluntad más general que se desprende de la lógica de la conversación, de lo que quiere el argumento. (35)

En el sofisma de Lacan, el enigma de partida se resuelve en el término de un proceso lógico de tres determinaciones temporales (el instante de la mirada, el tiempo para comprender, el momento de concluir), y de dos escansiones, en un acto que anticipa su certidumbre: "*a condición de esta anticipación misma, su certidumbre se verifica en una precipitación lógica*".

Por otra parte, en **La identificación** Lacan dice que la escansión del corte significativo *"introduce un elemento más que la división de la interrupción moduladora: introduce la prisa que he incluido en tanto que prisa lógica (36)*. Con el *Tiempo lógico* se puede hacer un puente entre el objeto **a** y la prisa. Por añadidura, aunque el término mismo de identificación no sea mencionado en este texto, ha de inscribirse en el debate sobre la identificación con el fantasma en la medida en que el aserto subjetivo anticipante es un movimiento que da la forma lógica "de toda asimilación 'humana'".

El objeto (a)presurado o: tiempo lógico y división armónica

Un pasaje de **Aún** [Seminario XX] refiere la función de la prisa del tiempo lógico, precipitar el momento de concluir, a una función del objeto **a**.

He aquí el texto aparecido en su versión "oficial"(37):

"Se puede muy bien leer ahí [en el tiempo lógico], si se escribe y no si solamente se tiene oreja, que la función de la prisa, es ya este pequeño a el que la tematiza. He recalcado el hecho de que algo como una intersubjetividad puede llevar a una salida saludable. Pero lo que ameritaría ser visto más de cerca es lo que soporta cada uno de los sujetos, no de ser uno entre otros, sino de ser en relación con dos otros aquél que es la apuesta de sus pensamientos. Cada uno interviniendo en este ternario únicamente a título de este objeto a que él es bajo la mirada de los otros.

En otros términos son tres pero en realidad son dos más a. Este dos más a, en el punto de a, se reduce, no a los dos otros, pero a un Uno más a (...). Es en tanto que, del a pequeño, los otros dos son tomados como Uno más a, que funciona lo que puede desembocar en una salida en la prisa".(38)

He aquí ahora el establecimiento del texto que hemos efectuado a partir de la estenotipia y de las notas (39):

"... he escrito algo que se llama 'El tiempo lógico o el aserto de certidumbre anticipada' en donde se puede sin embargo muy bien leer, si uno escribe, y no solamente si se tiene oreja, que la función de la prisa, es la función de a pequeña, pequeño (a)presurado ("h(a)té"), [variante: la función de la prisa es función de ese pequeño a, í, ateo (40)

Quiero decir que de lo que se trata y que ameritaría ser visto más de cerca, no es simplemente esto que ya está muy articulado: a saber, una pequeña adivinanza ligada al hecho de que las cosas se juegan por tres personas para las cuales hay tres discos blancos y dos negros (uno de menos, ¿no es cierto?), y que en esta extrapolación subjetiva - que hace que, en apariencia, el instante de ver dos blancos, [para] aquél que no sabe quién es él, pero que sabe que los dos otros en todos los casos pueden verse cada uno tal cual es (a saber, blancos), y en el mismo tiempo, si por azar se pensarán negros y que aquél que piensa de partida lo fuera él mismo, [él] sabría muy bien en el mismo momento que él es blanco - hay aquí algo de lo cual yo he valorado el hecho de que algo como una intersubjetividad puede desembocar en una salida saludable. [El tiempo lógico] merecería seguramente ser visto más de cerca, muy precisamente en el nivel de lo que soporta cada uno de los sujetos, no de ser uno entre otros sino de ser en relación con dos otros el que es la apuesta de sus pensamientos; a saber, muy precisamente, cada uno no interviene en este ternario más que a título justamente de este objeto a pequeña que él es bajo la mirada de los otros.

Y es lo que sin duda tendré la ocasión de acentuar en lo que avanzaré más tarde. En otros términos son tres pero en realidad son dos más a, y es en esto que este dos más a, en el punto del a, se reduce, no a los dos otros, sino a un Uno más a pequeña. [...] Es en tanto que, del a pequeña, los dos otros son tomados como Uno más a pequeña, que funciona este algo que puede desembocar en una salida en la prisa." .

Este establecimiento difiere sobre dos puntos de versión oficial: restituye toda la parte sobre la "extrapolación subjetiva" y no hace mención de a que tematiza sino por el contrario devuelve el equívoco de la prisa (*h(â)te*), en donde se trata de una correspondencia de funciones. En cuanto al "ateo" viene en contrapunto del "eternel" (41) del cual habló Lacan precedentemente en el seminario y al cual se opone el significante: "ningún significante se produce como eterno".

El Uno más a, en ese texto proviene de la división armónica que, estableciendo una relación inconmensurable entre el Uno y a, representa entonces para Lacan, precisamente en su seminario *La lógica del fantasma*, la metáfora de que no hay acto sexual "en el sentido en que este acto uniría bajo una forma de repartición simple aquella que evoca en la técnica usual

bajo una forma de repartición simple aquella que evoca en la técnica usual del cerrajero, la denominación de pieza macho o de pieza hembra". No hay más relación complementaria en la división armónica que en el caso del nudo del fantasma.

La división de una recta AB es llamada "armónica" si el segmento más grande es al más pequeño como su suma al más grande, sea:

$$\begin{array}{ccccccc} \text{A} & & \text{C} & & \text{B} & & \text{D} \\ \hline \text{A} & a & \text{C} & \text{Un} & \text{B} & 1 & \text{d} \end{array} \quad \frac{\text{CB}}{\text{AC}} = \frac{\text{AC}+\text{CB}}{\text{CB}}$$

Si se plantea: el segmento AC=a y el segmento CB=Uno, se tiene la ecuación:

$$\frac{1}{a} = \frac{1+a}{1}, \text{ sea } \frac{1}{a} = 1+a$$

$$\text{y también: } 1 - a = a^2$$

en donde a toma el valor del inverso del número de oro: 0,618...

La división armónica se renueva si se prolonga la recta por otro segmento igual al segmento CB, sea en nuestro caso igual a 1. El primer Uno es el campo de la unidad, de la idea de la unidad de la pareja, cuyo modelo es la unidad madre-hijo, frente al cual el niño, como a, producto de la pareja, ha de confrontarse cuando está comprometido en una relación sexual. El segundo 1, es el 1 de la repetición, del rasgo unario en el lugar del Otro, el que va a repetir al primero cuando el sujeto quiera contarse como uno en la relación sexual frente al Otro, cuando quiera identificarse como *partenaire* sexual. Esta repetición reproduce la inconmensurabilidad del 1 y de a.

Tratemos de comprender cómo esto corresponde al *tiempo lógico*. Cada uno de los prisioneros es objeto bajo la mirada de los otros, en cada uno de los tiempos y por el hecho mismo de que esos tiempos tienen efectos sobre la posición de los sujetos. Veamos cómo las cosas suceden en el tiempo para comprender que va a conducir al momento de concluir.

"La evidencia de ese momento supone la duración de un tiempo de meditación que cada uno de los dos blancos debe constatar en el otro [subrayado por nosotros: Porge] y que el sujeto manifiesta en los términos que él liga a los labios del uno y del otro, como si estuvieran inscritos en una banderola: 'Si yo fuera un negro, él habría salido sin esperar un instante. Si se queda a meditar, es que soy un blanco'".

Llamemos A, B, C, a los tres prisioneros. En ese tiempo A se supone negro + supone a B suponiendo, él también, que él es negro y que entonces habría debido ver a C salir. Esto hace un triple envío de suposiciones. A se supone mirado negro (=objeto a) para B (como 1), que se supone mirado negro (también = a) para C (como 1) que entonces saldría. A es a para un 1 (B) que a su vez es a para otro 1 (C). A como a está entonces frente 1 + a.

Al mismo tiempo, o sucesivamente, que A se supone negro y supone para B, supone de manera idéntica para C. Además el reenvío de suposiciones es idéntico para B y para C. Cada uno siendo objeto a para los otros está él mismo frente a 1 + a en que del hecho del reenvío de estas suposiciones no hay unión de los dos otros para el sujeto: las suposiciones para B y C, para A, no los vuelven idénticos, ni los une sino que los coloca frente a 1 + a.

Cuando A, y esto es válido para B y C, llega al fin de sus hipótesis toma conciencia de la urgencia de concluir, porque

"... si esta hipótesis es verdadera los dos blancos ven realmente un negro, no han tenido que suponer el dato. Resulta que, si el caso es tal los dos blancos lo adelantan en el tiempo de descanso que implica en su detrimento el haber tenido que formar esta hipótesis misma. Es entonces el momento de concluir que él es blanco; si se deja en efecto sobrepasar en esta conclusión por sus semejantes, no podrá más reconocer si él no es un negro".

Al salir apresuradamente el sujeto de alguna manera afirma que su hipótesis era falsa porque si hubiera sido verdadera no podría afirmarlo más que demasiado tarde. Al salir no avanza la confirmación de una hipótesis pero se hace sujeto de una certeza que proviene de que si la hipótesis fuera verdadera entonces él arriesga estar en un error si no sale; saliendo, dice que la hipótesis era falsa pero que su tiempo era verdadero. Ese tiempo de retraso no es medible y es ineliminable ($1 - a = a$ al cuadrado: al querer sustraer a de 1, queda a al cuadrado y así continúa) y constitutivo de la relación entre

el sujeto y los otros dos. Del **a** que el sujeto era al 1 de identificación al círculo blanco que él afirma, sin depender más de la mirada del Otro, la relación es inconmensurable. El sujeto como **a**, no puede jamás hacer 1, salvo en el límite, en el corte, en el acto, porque (42):

$$a = \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}}}$$

El acto de pasar al 1, de nombrar 1, suple esta falta de medida común.

Así, concluiremos, de una manera que deseamos (*a*)presurada ("*hâtée*") más que ligera ("*hâtive*"): el sujeto se fija como deseo, como corte de **a**, en la prisa.

NOTAS

1. In. de la t.: en francés: h(a)té
2. J. LACAN, J. (1967) Séminaire *La logique du fantasme*, sesión del 21 de junio 1967, inédito.
3. LACAN, J. (1973) Libro 11, *Le Seuil*, Paris.
4. n. de la t.: en francés: trace
5. KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1980) *L'énonciation, De la subjectivité dans le langage*. Paris: Librairie Armand Collin.
6. LACAN, J. Libro 11, *op. cit.*, p.129.
7. Citado por LACAN, J. (1958) *El deseo y su interpretación*, 10 de diciembre de 1958, inédito.
8. FREUD, S. (1973) *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., GW, n 12, Paris: Fischer Verlag.

9. Cf. PORGE, E. "Comme est dit du père" ("Como se dice del padre", homófono de "Comedias del padre"), Littoral n11/12.
10. LACAN, J. (1962) Séminaire *L'identification*, inédito.
11. CULIOLI, A. (1968) "La formalisation en linguistique", Cahiers pour l'analyse, n 9, Le Seuil.
12. Cf. J. LACAN, seminario *Les Psychoses*, sesión del 13 junio de 1956. Una versión apareció en Seuil, Paris, 1981.
13. n. de la t : en francés él (il) se usa en impersonal, como por ejemplo en el caso de "llueve": "il pleut".
14. LACAN, J. (1975) *Encore*, Le Seuil, Paris, p.114.
15. LACAN, J. (1966) *Ecrits*, Le Seuil, Paris, n. del t.: la traducción de Lacan que aquí aparece es tomada de J. Lacan, Escritos 2, Siglo XXI, 1975, p. 346.
16. LACAN, J. Seminarios *L'identification* (13 junio 1962), "De un Otro al otro" (13 de noviembre 1968), inéditos.
17. LACAN, J. Seminario *Ou pire...* (21 de junio de 1972), inédito; "La troisième", Cartas de la Escuela Freudiana, n 16, p. 185; "L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre" (10 de mayo 1977), inédito.
18. LACAN, J. (1968) Seminario *D'un Autre à l'autre*, 16 de diciembre 1968, inédito.
19. LACAN, J. (1969) *Op. cit.*, 23 de abril 1969, inédito.
20. SAN AUGUSTIN (1982) *Les Confessions*, Points, Ed. Pierre Horay/Le Seuil, coll. Points.
21. LACAN, J. (1959) Seminario *Le désir et son interprétation*, 11 de febrero 1959, inédito.
22. Cf. el Seminario *L'identification* (1961-1962) y el artículo de C. Conté, "Le clivage du sujet", Scilicet 2/3, Le Seuil, Paris, 1970, p.134.
23. LACAN, J. (1961) Seminario *Le transfert*, 8 de marzo 1961, Stécriture, p.170.

24. LACAN, J. (1962) *L'identification*, 20 de junio 1962, inédito.
25. LACAN, J. *Le transfert*, 1 de marzo 1961, Stécriture, p. 150: "Es en la medida en que el sujeto se identifica con el fantasma fundamental que el deseo como tal toma consistencia y puede ser designado, que el deseo del cual se trata para nosotros está enraizado por su posición misma en el inconsciente".
26. LACAN, J. (1962) *L'identification*, 27 de junio 1962, inédito.
27. FREUD, S. (1981) "Psychologie des foules et analyse du moi", capítulo 7. aparecido. En *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, GW, n 13.
28. LACAN, J. (1962) *L'identification*, 20 y 27 de junio 1962, inédito.
29. LACAN, J. (1967) *La logique du fantasme*, 21 de junio 1967, inédito.
30. FREUD, S. "Un enfant est battu". En *Névrose, Psychose et perversion*, op. cit.
31. FREUD, S. (1968) "L'inconscient". En *Métapsychologie*. Paris: Gallimard Idées, p.97.
32. Cf. al respecto GARDIÈS, J.L. (1975) *La logique du temps*, P.U.F, Paris.
33. LACAN, J. (1966) *Ecrits*, Le Seuil, Paris.
34. TORDESILLAS, A. (1986) En B. Cassin, *Le plaisir de parler*. Paris: Ed. Minuit.
35. Cf. CANTO, M. (1985) "Histoire du 'kairos'". En *Psychanalystes*, n 16, Paris, Julio 1985.
36. LACAN, J. *L'identification*, 16 mayo 1962, inédito.
37. n. de la t.: esta traducción fue realizada por la traductora misma, para mayor precisión, se puede hacer una lectura comparativa con el texto de *Encore* en español: *Aún*.
38. LACAN, J. *Encore*, op. cit., p. 47.
39. Hemos establecido una puntuación, hemos procedido al desplazamiento de un segmento de frase, suprimido algunas palabras repetidas e indicado una variante. Las palabras que hemos añadido están entre [].

40. n. de t.: homofonía en francés entre a,t y "ateo"
41. n. de t.: condensación de "ser" y "eterno".
42. Se trata de la escritura llamada en fracción continua del inverso del número de oro.



FREUD EN LA HABANA

Apuntes sobre la sexualidad del cubano

*Manuel Calviño**

Si Freud hubiera vivido en Cuba por estos tiempos, una gran dificultad teórica absorbería todo su pensamiento hasta llevarlo a la neurosis: su hipótesis de la sexualidad como motivo basal de todo comportamiento humano que cristaliza en el Complejo de Edipo, instituyente fundamental de todo el aparato psíquico, encontraría tantas razones de confirmación como de descrédito. Y es que el genial creador del Psicoanálisis, pilar fundamental de una buena cultura occidental de este siglo, identificó rasgos fundamentales de la sexualidad tomando como base el comportamiento sexual del europeo (sobre todo el austríaco, germano y bastante menos del anglosajón), cargó con la experiencia sexológica de su educación judáica, supo imponerse al puritanismo hipócrita de la decadente aristocracia de su época, él mismo fué hombre, cuerpo sexuado. Pero lo que nunca pudo hacer Sigmund Freud fué precisamente andar por las calles de La Habana, conocer, mejor aún, vivir de cerca la sexualidad del cubano.

Intentemos imaginar que aquel viaje que hizo Freud entre Agosto y Septiembre de 1909 a los Estados Unidos de América, acompañado de dos

* Calle K, No. 303 entre 17 y 19. Vado. La Habana, Cuba.

colegas discípulos, Sandor Ferenczi y Carl Jung, a bordo del trasatlántico alemán "George Washington", se hubiere realizado con una escala de tránsito de apenas 24 horas en La Habana, y unos 85 años después.

Agosto es un mes caluroso, como casi todos los meses, en Cuba. Pero La Habana tiene un "aire acondicionado" natural: El Malecón. Una joven de tez trigueña avanza de Oriente a Occidente iluminada por un sol ruborizado ante tanta belleza, multiplica sus rayos. Su contoneo no necesita acompañamiento musical. Es un baile a capella. Desde muy niña fué enseñada a caminar así: *"Camina con gracia mi'jita.. Muévelo todo que para eso Dios te lo dió"*. Su cuerpo ha sido moldeado por una cultura que valoriza las zonas erógenas tanto o más que las pensantes, que concede a la geografía física un lenguaje superior al de las palabras.

"¿Mami, qué cosa es eso?"- se le escucha decir a un hombre que mira a la jóven y llevándose la mano a la frente se queja- *"Esto es un dolor"*.

El médico vienés, profundo conocedor y analista de la mente histérica, intenta una lectura psicopatológica que encuentra una relativa aceptación en sus acompañantes. En realidad su marco conceptual solo le permite una interpretación un tanto arcaica, prejuiciada, sobre todo descontextualizada, que dista de representar la realidad subjetiva y comportamental de la sexualidad de la mujer cubana. La de aquí no es la mujer europea y mucho menos la histérica de sus interesantes estudios de finales del siglo pasado.

El ser sexuado de la mujer cubana tiene su especificidad nacional, es también un rasgo distintivo de su identidad. Una sexualidad extrovertida, que no tiene reparos en mostrar, en descubrirse auténticamente, en sentir activamente y no sólo como reacción a la solicitud del hombre. Ella quiere gustarle a un "El", pero también quiere gustarse a sí misma, sentirse hermosa, atractiva y sensual. Nada de lo que lleva consigo es una casualidad. Todo ha sido puesto con alguna intención. No solo muestra su cuerpo. Hace ostentación de él. Quizás por esto cree demasiado en los "dones naturales" y en ocasiones, "confunde los instrumentos con la música."

La muchacha ha venido a sentarse justamente a muy poca distancia del lugar escogido como observatorio por los científicos. Ella se sabe observada y esto le es como un reto para pavonearse aún más. Con cada gesto, con cada movimiento de los brazos parece estar diciendo *"Yo soy la Mejor de todas"*. La mujer cubana se reconoce a sí misma como una mujer de gran atractivo

no solo físico, sino también comportamental. Si el Dr. Freud hubiera intentado un experimento de asociación libre se hubiera sonrojado de pies a cabeza: "Mujer...Hombre"; "Sexo...Inagotable"; "Cubana...Fogosa"; "Amor...libre"; "Deseo...Insaciable".

El cubano es depositario de una representación social (no sólo nacional, sino de alcance internacional) en la que aparece como gran artífice del amor, de una fogosidad lujuriosa, especialista en contienda sexual- "*Eso si es una hembra*", "*Eso si es un macho*". Si lo es o no, no es tan fundamental. El asunto es sobre todo cuanto se lo crea, y más aún cuanto logra hacérselo creer a todo el mundo. En un radio portátil se escucha el estribillo de una canción -"*Alardosa. Tú te vas por encima del nivel*"...-en otro receptor un poco más allá se escucha ... "*Tú eres más rollo que película*".

Lo que tiene desconcertado al descubridor de la mente inconsciente, es la casi total ausencia de represión en el comportamiento sexual del cubano. La libido se desborda en cualquier ámbito sin la más mínima angustia. El cubano vive abiertamente su sexualidad, su sexualidad es también su modo de vivir. Quedaron atrás los tiempos de los convencionalismos tributarios de profundas diferencias sociales y económicas. Quedaron atrás los tiempos dominados por la discriminación sexual, racial, social. Los de hoy, son tiempos de libre expresión de la sexualidad no carentes de prejuicios sexistas ni del juego del doble sentido, de la doble moral, pero marcados sobre todo por la libertad del cuerpo, por el placer como opción y decisión personal.

Un hombre de unos 25 años avanza hasta el lugar donde está sentada la trigüeña. Jung, de vocación más experimental, le hace una seña a Freud -"*Observe, maestro* -le dice el suizo al austríaco- *la lucha por la conquista está por comenzar*". El joven baja el volumen de una inmensa y pesada radiograbadora que trae en su mano derecha y le dice a la joven -"*Oye mami estás...más dura que la situación!*". Ella con una sonrisa socarrona le responde: "*Si mi papi te sorprende en ese chistecito conmigo, te va a dejar como un restaurante en moneda nacional. No sirve para nada*".

Los científicos comienzan un arduo debate interpretativo. Ferenczi no tiene la más mínima duda. Para él se trata de una agresión política que se aprovecha del lenguaje del sexo para vencer las limitaciones del Super-Yo totémico. Jung, por su parte, apuesta a una manifestación arquetípica como aquella del hijo amante de Cibeles, o el Dios - héroe que domina, que castiga

y salva. El maestro que se ha mantenido silencioso, sentencia convencido: *"No hay duda posible. Estamos ante el Drama Edípico"*.

En la nomenclatura erótica cubana, "mi papi", "mamacita" y cualquier otro tipo de referencia a las figuras parentales, goza de una frecuencia de recurrencia sencillamente abrumadora. ¿Simbología Edípica? ¿Reminiscencia infantil regresiva en el comportamiento sexual del cubano? La explicación parece en extremo azarosa y sin duda alguna, superficial. El sexo, la sexualidad, es uno de los hilos conductores de los vínculos parentales en el modelo familiar del cubano, y por ende, de la extensión que de dicho modelo se hace a todo el sistema de relaciones interpersonales. El padre es padre en tanto hombre y su condición de hombre es la que da sentido a su paternidad. Lo mismo ocurre, aunque quizás en menor medida, con la mujer. La familia cubana, hoy por las múltiples restauraciones de pareja, por las distancias geográficas de sus miembros, por las interconexiones de raza e incluso de nacionalidades, marca profundamente la subjetividad de sus miembros por sus roles de sexo. No importa cuánto socialmente se hayan borrado ciertas diferencias o cuánto una más justa distribución de las tareas se ha logrado al interno del funcionamiento familiar, *Papi* es hombre, y *Mami* es mujer. El papi y el mami del discurso simbólico de la sexualidad es familiaridad, intimidad cuasiparental con el sujeto de la relación pareja, es fidelidad y respeto al ser amado, es cariño tierno y candoroso, como el de los niños. Sentimentalmente el cubano es un niño en un cuerpo que le queda chico y a la vez lo supera.

De lo que no queda duda es de que en materia de relaciones sentimentales, el cubano goza de una especial capacidad para la disociación. Afirma con Madonna que *"el amor es emoción y el sexo, acción"*, pero atestigua con Sharon Stone que *"el sexo es perfecto cuando el cuerpo está supeditado al espíritu"*. Al fin y al cabo repite con Kim Bassinger, que *"el erotismo es menos perverso que la hipocresía"*.

Las horas han pasado y se profundiza la polémica entre los tres exploradores del alma humana. Jung está a punto de convencerse de que su maestro ha estudiado la sexualidad humana sin conocer una de las claves importantes del Concierto Internacional de Eros. El mismo Freud comienza a reconocer que *"aquí hay algo distinto"*, que por el momento, como buen europeo denomina de "exótico". Una pareja que está muy cerca de ellos, sin el más mínimo recato, aumenta el volumen de su radio se pone a bailar frenéti-

camente al compás de lo que parece ser la legalización del infanticidio- "*¿Qué te pasa mami?. ¿Qué me estás haciendo?. Tú me estás matando con tu movimiento*". Y sí, el movimiento de la pareja es "asesino", promotor de ensueños sexuales en vigilia. Freud no puede creer lo que está viendo, pero tampoco puede dejar de verlo. Jung vuelve a la carga y descubre allí las danzas de la fertilidad, de la procreación.

En el pasado de Cuba quizás marcas que esperan por ser claramente reconocidas. La nacionalidad cubana tiene una fuerte carga de negritud, ya no sólo la pigmentación de la piel, sino en la sangre, en la sangre de la sociedad: las representaciones compartidas, las creencias, las costumbres. Cuba se erigió sobre la esclavitud. El esclavo fue buscado por su fortaleza, por su resistencia. Así llegamos al negro. Fueron traídos miles de hombres negros cuya única posibilidad de sobrevivencia era su fortaleza, y en esto descansó su noción de virilidad. Muchos hombres fueron traídos, y muy pocas mujeres. Y miles de hombres que llegaron, fueron traídos por cientos de hombres blancos de España, que también venían sin mujeres. Así se desarrolló una verdadera "obsesión sexual", nacida de la falta de la mujer, de la separación de la mujer. Así también en las escasas ocasiones en que se podía bailar, los movimientos del baile sublimaron de hermosa manera el eros insatisfecho. Los movimientos del baile, sus rostros, se sexualizaron- "*a falta de pan, casabe*". Los bailes se hicieron miméticamente eróticos.

En la sexualidad del cubano de hoy hay bastante de aquella obsesión, que no responde a represiones actuales, sino a históricas represiones que dejaron sus marcas en ese "sexualizarlo todo". Es como no perder ni una oportunidad -en el baile, en el chiste, en la simple conversación entre amigos, hasta en el discurso político-simbólico (no olvidar que durante los primeros años de la Revolución, al máximo líder del país le decían popularmente "El caballo" que además de ser el número uno en la charada, juego de azar que era tremendamente popular en Cuba, es la viva imagen de la virilidad, del dominio y el apetito sexual, "El Machazo". El mismo Freud identificó con un caballo la imagen pulsional instintiva de la fuerza y energía libidinal del Ello.

Mediodía en La Habana. Se siente mucho más en el desprotegido muro del malecón. Un nativo con la misma certeza y seguridad profesional con que lo hiciera el más sabio metereólogo especializado en predicciones climáticas, afirma: "*Este año ha hecho más calor que nunca. Si esto sigue*

así, no va 'aber quien coño lo aguante". Freud escucha y asiente. Su habitual traje de paño con chaleco se ha convertido en un horno que amenaza con derretirlo. Instintivamente comienza a quitarse un poco de ropa, allí mismo delante de todo el mundo. Jung y Ferenczi lo miran perplejos - no es un comportamiento para nada habitual en el hijo de Jacob y Amalia. Desvestirse, andar poco vestido, es un claro índice de referente sexual, es una incitación al eros del otro. De pronto Freud, en un claro "insight" contra-transferencial grita "Eureka", parafraseando al genial Arquímedes - *"El clima, el calor, afectan la sexualidad del cubano. El calor afecta la energía, es en realidad una forma de energía que se suma. La energía libidinal se ve aumentada por la calórica"*.

De lo que no hay duda es de que el calor es una invitación a tener la menor cantidad posible de ropa sobre el cuerpo. *"El calor -dijo un rumbero cubano- es un aliado de la propaganda sexual"*. La sexualidad del cubano, el cubano mismo es muy perceptivo. "Si no veo la mercancía, no hay negocio". La sensorialidades es fuerte en el comportamiento sexual del cubano- el olor, el gusto, y por sobre todas las cosas, la visión. Descubiertos los cuerpos para contrarrestar el castigo del calor, son una invitación perceptible al erotismo cotidiano. *"Un buen par de nalgas -sentenció aquel filósofo rumbero- son como una tumbadora con el cuero tenso. Parece decirte: ven a tocar la rumba"*.

Muy cerca de la joven trigueña pasa otro "pescador de orilla" y se le oye decir - *"Qué va , yo no quiero ni miral e'to. Me va'dal un infarto. Asesina!"* Ahora Freud ha decidido tomar notas. Son demasiadas cosas las que hay que pensar, demasiadas cosas que no articulan con su modelo teórico, aunque se contenta con la unidad de eros y tanátos y la argumentación energética libidinal.

Alguien de repente golpea el hombro del Maestro. Es su colega suizo que con gran indignación y molestia le dice - *"Mire esto Herr Freud. Esto sí es algo inesperado"*. Dos hombre con evidentes modales femeninos caminan por la acera junto al muro. Se ven contentos. Sin embargo el genio observador de Freud descubre claramente que cada vez que pasan por delante de alguno de los ocupantes del muro, alguna reacción se produce. Unos miran y sonríen burlescamente. Otros manifiestan una profunda repulsión que no esconden. Los peores pasan directamente a la agresión verbal: *"Par de maricas.! No suelten tantas plumas que me da coriza."*

La sexualidad del cubano es homofóbica. No hace falta ver "Fresa y Chocolate" para saberlo. Es sencillamente evidente. El modo de concebir y de vivir la sexualidad del cubano supone, casi directamente, la relación que tiene con (más bien contra) la homosexualidad. Para el cubano la sexualidad solo puede ser "hétero". La "homo" es en el plano ético una aberración corrupta e inadmisibles, en el plano médico una enfermedad, en el político una desviación del camino correcto, y en el "estrictamente sexológico", un desperdicio.

"Los pobres -dijo alguien desde el muro,- no saben lo que se están perdiendo". Uno de los homosexuales viró la cara y dijo algo, pero el ruido de un Moskvich que pasaba no permitió escuchar.

La homofobia del cubano es casi tan famosa como su fogosidad y como su machismo. *"Lo estamos superando"*, se escucha decir una y otra vez. Y es cierto. Pero aún esta ahí, y con no poca salud. Para Freud no es fácil acertar en su análisis. Demasiados prejuicios personales. Estrechadas también sus hipótesis teóricas sobre el tema. Hay además profundas raíces socioculturales que el modelo pulsional psicopatológico no logra alcanzar.

La joven no se ha limitado a dejarse observar. Ella también ha observado. Ha notado un modo raro de hablar, de vestirse, y está extrañada, casi molesta, porque aquellos hombres no "se meten" con ella. Entonces hace su hipótesis: *"Esta gente son de afuera"*. Lentamente se acerca al más viejo de los tres, y con ingenuidad infantil le pregunta- *"¿Ustedes son extranjeros?"*. Freud siente la sangre subir y bajar por todo su cuerpo. ¿Qué le está sucediendo?. ¿Qué le puede decir aquella mujer que él no pueda interpretar, que el no pueda comprender. El sol sofoca (sólo el sol?). Aquella joven es un encanto. Su piel es suave y fina, de un color que recuerda la miel. Sus ojos son redondos y brillantes. Su figura se le impone al vestido y quiere desbordarlo. *"¿Será un accidente contratransferencial?"*, se pregunta el aludido. En la mente del maestro resuena una frase que parece ser la fractura de un proceso identificatorio que se inicia: *"Qué va.. Esto es mucho para un solo corazón"*. Las miradas de todas las personas están sobre él. Escucha sus voces silenciosas que le demandan hacer algo, que lo compulsan -*"Dale chico. Eso es tuyo"*, *"¡Demuestra que tú eres el mejor!"*. La situación es tremendamente difícil, pero él que pretende, como Copérnico y Darwin, dar un duro golpe al narcisismo del ser humano, aprovecha también el momento para entender la sexualidad de la gente de esta isla.

El hombre está sujeto a una sobreexigencia sexual. El modelo de "eficiencia masculina" es tremendamente exigente. Exigente sobre todo de parte de las representaciones sociales. Sus componentes son múltiples - tamaño del pene, calidad de la erección, número de veces que realiza el "acto sexual" (coito, porque "lo demás es jugar al flojo"), cantidad de mujeres que ha tenido, en fin, un listado realmente largo, en el que no predominan los aspectos emocionales- *"los machos no sienten. Los machos se hacen sentir"*. Las emociones, los sentimientos nos hacen frágiles, y macho y fragilidad no pueden convivir.

¿Cuánto esas absurdas creencias, esos prejuicios, ese modelo de sobrede-
sempeño obstaculizan un goce más pleno de la sexualidad? ¿Cuánto inhiben
una relación más auténtica y natural con el cuerpo sexuado (con el propio y
con el de otro)? ¿Cuánto todo esto está en la base de muchas de las
difunciones sexuales?. Una respuesta preliminar e intuitiva es: "mucho con
demasiado". Demasiado sobre todo porque hablamos de alguien para quien
la sexualidad, liberada de toda sobreexigencia, es un valor, es un modo
asumido de su identidad. El cubano es, íntimamente, puro sentimiento,
fragilidad candorosa, ingenuidad afectiva. Freud lo comprendió cuando la
joven le habló con pasión del bolero, le dijo que lloraba con las telenovelas
(incluso con las películas rusas, aunque no las entendía), y que lo que la
enloquecía era un hombre que hablara bonito. La mujer cubana exige ser
conquistada, amada, convencida. Necesita una flor, una palabra hermosa, en
síntesis: sentirse enamorada y que se le enamora.

Desde un camión cargado de hombres alguien grito: *"Jinetera!!!...Con-
sume productos cubanos y déjate de darle tanta cuerda al gallego"*.

Que las hay las hay. Que en el malecón las hay, también es verdad. Pero,
ya no sólo por una razón de ética, de tradiciones y costumbres, sino hasta por
un asunto de identidad sexual, la mujer cubana no es jinetera. La sexualidad
del cubano no tiene nada que ver con el jineterismo, no es esencialmente una
sexualidad prostituible, aunque existan prostitutas y prostitutos. Mucho
estima el cubano su sexualidad como para venderla o arrendarla, mucho la
disfruta como para desperdiciarla. La mujer cubana, y también el hombre en
su modo masculino, es coqueta, presumida, como dicen Los Van -Van
"Zandunguera". La mujer cubana va de argollas, labios pintados y perfumada
a trabajar en la agricultura, se mira en el espejo y se aprieta al cuerpo la ropa

con la que se va a meter en la tierra enfangada para recoger la cosecha, para ir a la esquina se pone que parece de fiesta - "*Siempre hay un ojo que te ve*".

Un hombre alto y negro como los zapatos del Dr. Freud se acerca al grupo. Con un poco de desconfianza en el rostro y una mueca que está entre la de los celos y la de la incertidumbre dice- "*Buenas tardes*". La joven se voltea sonriente, le da un beso y una pequeña mordida en los labios carnosos al recién llegado y virándose hacia los extranjeros les dice - "*Miren, les presento a mi papi*". Freud ya no se extraña de que sea "el papi" de la misma edad que ella, ya sabe que su papi no es su padre. Tampoco se extraña de que después de despedirse, el negro públicamente y sin reprimir su deseo le dice a ella - "*Mami vamo echando*", le pasa el brazo por la cintura, deja caer su mano sobre la nalga, y camina lento, seguro, viril, orgulloso, como diciendo "esto es mío"-mensaje que ella capta, acepta y reafirma.

Ha sido un día repleto de experiencias interesantes movilizadoras. Freud, Jung y Ferenczi han decidido no hablar nada entre sí, nada de lo que ha pasado. Necesitan tiempo individual para elaborar todo este material. Cada uno se fué a dormir a su camarote. ¿Con que soñaría Freud esa noche?. Wallace, que no es una referencia de mucho confiar, dice que durante su estancia en los Estados Unidos, Freud le comunicó a Jung que dormía muy sobresaltado porque no lo abandonaban ciertos sueños eróticos.

Veinticinco días duró la visita del Dr. Freud a norteamérica. Por lo que se conoce, en el plano personal, no salió contento de allí. Quizás porque no le resultaron tan fantásticas las Cataratas de Niágara, quizás porque le dijeron viejo, o simplemente porque su mentalidad no estaba preparada para América. Lo cierto es que su encuentro no fué bueno. Quien sabe si, precisamente, a Freud lo que le faltó fué pasar realmente por Cuba, sentarse realmente en el muro del malecón, y hacer algunos apuntes y observaciones sobre la sexualidad del cubano. Si esto hubiera sucedido probablemente muchas de sus conjeturas hubieran tomado otro rumbo. Más aún, quién sabe si el 21 de Septiembre de 1909, al embarcar en el puerto de Nueva York para regresar a Europa, ya a bordo del "Kaiser Wilhelm der Grosse", el genial intérprete de las zonas más oscuras del alma humana le hubiese preguntado al Capitán de la nave- "*¿No será posible hacer aunque sea una pequeña escala en La Habana.?*"

UN PADRE QUE FALLECE Y DESFALLECE

María del Rocío Murillo V.
Sylvia Orlich C.*

1. Introducción

El presente escrito es fruto de la reflexión y la discusión suscitada en nosotras. Dos temas han sido de gran interés: la pregunta freudiana y lacaniana por el padre y cómo esto se juega en lo particular de la neurosis obsesiva. En un intento de hacer productivas estas interrogantes, nos planteamos como punto de partida abordar la cuestión del padre por la vía de un recorrido histórico de la paternidad, vinculándolo luego con el surgimiento y desarrollo del psicoanálisis e incursionando en el caso paradigmático del Hombre de las Ratas.

2. La decadencia del padre

Christiane Olivier plantea que en las tragedias griegas, uno de los elementos que se encuentra continuamente es el del padre desaparecido, que desata la inquietud y agresividad de los hijos contra aquel que se atreve a

* M. Murillo: 257-2050 San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica.
S. Orlich: 659-1150 La Uruca, San José, Costa Rica.

ponerse en ese lugar. "Se puede ser más moderno, más versado en la pregunta psicoanalítica del lugar del padre que Sófocles cuatrocientos años antes de J.C.?" (1).

Durante la Grecia Antigua, el padre tenía poder de vida y muerte sobre sus hijos. En la Roma del Imperio Romano este derecho se mantiene, aunque la figura del padre se presenta como menos cruel que la del padre griego. La "patria potestad" es el poder que este padre puede ejercer sobre aquellos llamados "hijos", a saber, los que él reconozca como tales, no siendo estos necesariamente sus hijos biológicos. Tenía más poder el 'nomen' que el 'germen', es decir, el nombre es más poderoso que la biología. Es así como:

"... a la crueldad del padre de la Antigüedad Griega siguió la voluntad del padre latino de constituir su familia como él lo deseaba, y aún en desprecio de todo amor natural, la voluntad del "pater familias" era un poder patriarcal sin límites " (2)

Por estas épocas en el Cercano Oriente se desarrolla la historia judía, que Olivier considera es un drama de padres e hijos. Aquí la única ley es la de Yahvéh y la función del padre es la de transmitir esta ley a sus descendientes, teniendo la paternidad una finalidad divina. El poder de los padres era absoluto, y según Olivier habrían prescindido de las mujeres si esto hubiera sido posible... Considera que la cúspide de todo esto es el nacimiento de Cristo, quien no reconocería más que la autoridad del padre.

En síntesis, hay preponderancia del padre en la cuna de la cultura occidental: Grecia, Roma y el judeo-cristianismo.

El cristianismo juega un gran papel en la evolución de la paternidad en Occidente. Siendo que los primeros cristianos predicaban la castidad, muchos dejaron la "paternidad según la carne" para adoptar la "paternidad según el espíritu". Es así como proliferaron gran cantidad de congregaciones religiosas que posibilitaban acceder a un padre espiritual o a llegar a serlo. Esto tuvo un gran ascenso durante la Edad Media, en la que también se llegó a una unión de la Iglesia y la Monarquía, que se autorizaban mutuamente. Así, el derecho del rey era divino y él era el representante de Dios en la tierra. Por la institución del matrimonio en el siglo XI, el hombre recibía el derecho de "domar" a todos los hijos en el Señor:

"Los derechos y los deberes del padre se extendían , sin ninguna objeción posible, sobre toda la familia: mujer y niños se encontraban en igualdad frente al poder absoluto del hombre. (...) El derecho del padre fue, durante siglos absoluto e incuestionado, por su origen divino. El cristianismo, acercando la imagen del padre a la de Dios, dió al padre un poder discrecional absoluto sobre toda su familia." (3)

Era así como muchos niños morían a mano de sus padres o por falta de cuidados y cariño. No es sino hasta el Renacimiento, con el "padre humanista", que se plantea que el hijo pasa de ser objeto para ser utilizado a sujeto para ser amado. El poder del padre siempre es incuestionado, pero su preocupación es más la de ser un hombre justo y honesto, puesto que se predicaba que un padre debe saber hacerse amar. Se le brinda a la madre el papel de cuidar del cuerpo del niño, mientras que el padre se ocupará de su saber y de su espíritu. El advenimiento del protestantismo fortaleció más aún la imagen del padre, pues para los protestantes el estado agradable a los ojos de Dios es el matrimonio. El padre es el pastor de la familia, encargado de la formación religiosa; no genera miedo sino respeto.

Para Olivier el "ascenso de las madres" se da gracias a un pensador: Rousseau.

"Erasmus, Rabelais, Montaigne y Calvino habían elevado al niño a dignidad de hombre a educar con cuidado, pero hubo que esperar a Rousseau en el siglo XVIII para saber que un niño tiene ciertamente necesidad de ser educado, pero que tiene sobre todo, en tanto que ser humano, necesidad de ser amado, y desde sus primeros días" (4)

Rousseau se opuso a la separación de los hijos de su familia y de su madre, planteando que desde su nacimiento los humanos son sensibles y se ven afectados por lo que los rodea, y no como se venía planteando, es decir, que la edad importante era después de la "edad de la razón": los 7 años.

Surge la familia burguesa: familia unida, en donde los hijos se quedan en casa y padre y madre tienen un papel específico, largamente descrito en el **Emilio**. La verdadera nodriza es la madre y el verdadero educador o preceptor es el padre. Evidentemente, la desigualdad entre los sexos se mantiene y la mujer le debe obediencia absoluta al hombre.

El papel de la madre sí toma relevancia en tanto "lazo entre el padre y los hijos". Es la madre quien hace que los hijos amen a su padre y es, al mismo tiempo, quien le da confianza al hombre de llamar hijos a los niños. Rousseau declara el derecho que el niño tiene de ser amado y plantea una familia en la que el amor prive sobre el deber. De aquí surge en Francia la ley por la cual los padres dejan de tener todo poder legal sobre sus hijos cuando éstos llegan a la edad de 21 años. En la sociedad del "contrato social", contrato de amor... soplan vientos revolucionarios.

Los pensadores precursores de la Revolución Francesa (Voltaire, Diderot, Montesquieu, Condorcet, Talleyrand) sostienen, muy imbuidos por el pensamiento de Locke en Inglaterra y de Pufendorf en Alemania: la autoridad del padre es válida solamente en la infancia, siendo sus deberes proteger, alimentar, educar y amar a los niños. Comienza la caída del paternalismo (se crea un Código Civil) y al mismo tiempo cae la Monarquía, basada sobre el poder de uno solo. Escribe Balzac: "...cortándole la cabeza a Luis XVI, la República cortó la cabeza a todos los padres de familia" (5). Olivier considera que la Revolución Francesa fue más parricida que regicida, buscando matar, a través del rey, al padre del pueblo.

A partir de la Revolución los derechos del padre sobre los hijos van a verse cada vez más socavados, y los hijos pertenecen fundamentalmente a la República. Se legaliza el divorcio, los hijos se quedan con la madre.... ¿Y el padre? Además, el discurso médico sostiene cada vez más la importancia de que la madre se haga cargo de los niños.

La Revolución Industrial, por su parte, colaboró en la separación del padre de los hijos, puesto que muchas familias buscaron vivir en las ciudades para acceder a las fábricas. El padre se ausenta toda la jornada durante la cual era maltratado, humillado y explotado, llegando al hogar en un estado deplorable. Frecuentemente golpea a su esposa y a los niños debido a su situación. Olivier opina que la mujer pasa a ser la única mujer adulta de la familia. La autoridad pasa a manos del Estado, que, gracias a médicos, trabajadores sociales, etc. es ayuda para la madre que es padre y madre a la vez.

No hay que olvidar las consecuencias de las dos guerras mundiales del siglo XX que colaboraron en gran medida en que los hogares quedaran en manos de mujeres.

En 1970 en Francia, como consecuencia de mayo del 68 se pasa de la "potencia paternal" a la "autoridad parental", lo que da autoridad sobre los hijos por igual a padre y madre.

Por último, la inseminación artificial con donante, que puede ser practicada en toda libertad en diferentes regiones del mundo, el auge del divorcio, hacen que surja la pregunta: **¿Para qué sirve un padre? ¿Qué es un padre? ¿Qué es ser un padre?** Olivier sintetiza, para la época actual:

"Muchos hombres y mujeres viven juntos sin estar casados, formando una célula social y familiar estable, con modelos parentales. Este fenómeno muy nuevo no deja de plantear problemas a los sociólogos y demógrafos de este fin de siglo: la madre es en efecto aún, como en tiempo de los romanos, 'certa', pero el padre no es ya el que desposó a la madre ¿Quién es? ¿El que engendró (aunque ya no está ahí), o el que está ahí (pero que no tiene ninguna ligazón biológica con el niño) y ama a la madre, o el que la madre designa "padre deseado" para el niño? ¿El padre no sería más que, como dicen los psicoanalistas el que nombra la madre?" (6).

Analizando la historia del padre, Julien plantea que la paternidad se ha definido, hasta el momento, de dos maneras:

- el padre es el que tiene derecho sobre el niño: padre no es el hombre de una mujer, padre es aquél que tiene derecho sobre el niño. La paternidad no está fundada en la sangre sino en la palabra. La paternidad es en este caso, **adoptiva** y **voluntaria**. El derecho del padre sobre el hijo es vitalicio y es especial el poder sobre el casamiento de los hijos, por el interés del **patrimonio**.
- el padre es el hombre de una mujer: a partir del siglo XVIII, con la Revolución Francesa, se habla de una sociedad basada en la fraternidad. Declina la monarquía y declina el padre como **amo** de la familia, pasando a ser un humilde "jefe de familia". Los hijos ya pueden casarse por su propia decisión; el matrimonio es el único sacramento ejercido por los contrayentes y la iglesia lo acepta aunque sea secreto. Desde el siglo XIX se plantea el padre como **educador**, y en el siglo XX cobran cada vez más relevancia los derechos del niño:

"Es padre que se ocupa realmente del niño, es decir, que responde a sus derechos, a los derechos del niño, derecho no solamente a conservar la vida, sino derecho a entrar al mundo de la cultura y de la sociedad adulta". (7)

El padre decaería pues debido a dos factores principales:

- la sociedad civil interviene cada vez más entre el padre y el niño para salvaguardar los derechos del segundo
- la madre tiene cada vez un lugar más preponderante en relación con sus hijos según la ley civil; en este segundo factor tienen gran importancia el discurso jurídico y el discurso médico.

3. El padre y el surgimiento del Psicoanálisis

En el decir de Philippe Julien, Lacan se dedica a leer a Freud a la letra, eligiendo "mostrar que la función paterna es central en Freud". (8)

Podríamos empezar señalando, de la pluma del mismo Freud, cuán fundamental es el padre, y especialmente, su muerte. Para Freud la muerte del padre es el momento más significativo en la vida de un hombre. Esto lo afirma en el prólogo a la tercera edición de **La Interpretación de los Sueños**:

"Para mí, este libro tiene, en efecto, una segunda importancia subjetiva que sólo alcancé a comprender cuando lo hube concluido, al comprobar que era una parte de mi propio análisis, que representaba mi reacción ante la muerte de mi padre, es decir, frente al más significativo suceso, a la más tajante pérdida en la vida de un hombre". (9)

El momento de la muerte del padre parecería desatar las posibilidades del sujeto. Esto lo manifiesta S. Bercovich (10):

"Si recorremos el lugar del padre en los casos de Freud, constatamos que su muerte (o peligro de) cobra una importancia radical en cada uno de ellos. La muerte del padre funciona como disparador de la 'enfermedad' del sujeto. (...) ¿Qué puede entrañar la muerte del padre capaz de hacer estallar las más diversas locuras?".

Freud llega a producir nada menos que **La Interpretación de los Sueños**. La muerte del padre de Freud generó en él una "reacción" (según él la llama) en la cual postula... ¡"la vía regia al inconsciente"! Con el inicio del siglo, a la muerte de su padre, Freud consolida su propia paternidad con respecto al psicoanálisis.

Es así como, la hipótesis de Lacan de que la función paterna es central en Freud es, por lo menos en lo que a la vida de Freud se refiere, cierto, y en la historia del surgimiento del psicoanálisis también.

Lacan aborda el nacimiento del psicoanálisis a nivel histórico y estructural y ¡oh coincidencia!, nos encontramos ahí con el padre de nuevo: Lacan atribuye el nacimiento del psicoanálisis a un declinamiento, una decadencia social del padre. Esta decadencia de la imago del padre ha quedado patente en el desarrollo realizado en el primer apartado y es la que ha venido a hacer síntoma: el psicoanálisis como síntoma de la Modernidad, que viene a escuchar el síntoma del sujeto...

Dos mitos fundamentales en la obra de Freud (los mitos refieren a los orígenes, por esto Lacan los llama mitos): el mito del asesinato del padre y el del Complejo de Edipo. El primero de ellos sobre el origen de la cultura ("filogénesis"), el otro sobre el origen del sujeto ("ontogénesis"). En su obra **Tótem y Tabú**, Freud elabora lo que Lacan llama "el único mito moderno". Después de estudiar largamente varias investigaciones etnográficas y antropológicas, Freud elabora una teoría que respondería a la pregunta por el inicio de la cultura. Al mismo tiempo, Freud desea relacionar esta "evolución" filogenética con la ontogénesis, o constitución del sujeto (para Lacan).

Es en esto tan fundamental, en este intento de encontrar "algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos" (el subtítulo de la obra **Tótem y Tabú**), en donde nuevamente encontramos al padre.

Freud concluye que el horror al incesto es universal y que se da aún en las tribus más "primitivas". En éstas encuentra el fenómeno totémico y la instauración de tabúes, lo cual demostrará, se da en consecuencia de tal horror.

El tótem (generalmente un animal) es el pasado del clan y su espíritu bienhechor y protector, se transmite hereditariamente tanto por línea paterna

como materna. Lo que Freud señala como fundamental del tótem es que éste instaure una ley, según la cual:

"los miembros de un único y mismo tótem no deben entrar en relaciones sexuales y, por tanto no deben casarse entre sí. Es ésta la ley de la exogamia, inseparable del sistema totémico". (11)

A partir de lo anterior, Freud se pregunta, con su habitual agudeza, cuál es la relación entre el tótem y la prohibición, más allá de una simple casualidad. Freud insiste en que es poco posible rastrear el origen del totemismo, pero llama la atención sobre algunos aspectos que le permiten hipotetizar: uno de ellos es el que los miembros de un tótem se relacionen entre ellos como hermanos, lo cual relaciona con las formulaciones de Darwin sobre la horda primitiva. Otro de ellos es la comida totémica, en donde una vez cada cierto tiempo los "hermanos" comen dicho animal totémico, y luego lo lloran, pasando luego, durante unas horas, a una gran fiesta.

Mediante una argumentación sumamente minuciosa, que no expondremos aquí, Freud llega a expresar el mito del origen de la sociedad. Nos contentaremos con señalar que Freud hipotetiza un momento en el cual los humanos vivían en una horda cuyo "jefe" era el macho más viejo, padre de todos los demás y dueño de todas las mujeres. Los hijos, envidiosos y llenos de odio por este padre gozador de todas, que no les permitía el acceso a las mujeres ni al poder, deciden matarlo y comerlo. Posteriormente la culpa por el asesinato de este padre primitivo (urvater) es tan grande que éste se vuelve más presente una vez muerto. La culpa no permite que ninguno de los hijos acceda a ese lugar. Los hermanos llegan a un acuerdo: ninguno ocupará el lugar del padre, no gozará de las mujeres de los hermanos, cada uno con "su pan, su hembra y la fiesta en paz...". Es la instauración de la Ley de Prohibición del Incesto, la ley totémica. **La ley que lanza a la exogamia, a la sexualidad en un afuera, aparece ahí en donde el padre muere...**

Freud insiste en que el paralelismo entre el mito del asesinato del padre y el complejo de Edipo no es total, pero intenta este paralelismo en tanto algo de lo que él llama la filogénesis se repite en la ontogénesis. Para Freud, así como en los "salvajes" hay una gran tendencia al incesto y un gran horror a éste, en la vida de todo sujeto, al inicio está el incesto, y también hay horror por esto:

"El psicoanálisis nos ha demostrado que el primer objeto sobre el que recae la elección sexual del joven es de *naturaleza incestuosa* condena el, puesto que tal objeto está representado por la madre o por la hermana y nos ha revelado también el camino que sigue el sujeto, a medida que avanza en la vida, para sustraerse a la atracción del incesto" (El destacado es nuestro).(12)

Como bien dice Susana Bercovich, en todos los casos de Freud la muerte (o peligro de muerte) del padre tiene una gran importancia: "La muerte del padre funciona como disparador de la "enfermedad" del sujeto" (13). ¿Podríamos afirmar que al morir el padre (personaje) de alguna manera se reactualiza este pánico al incesto al quedar, al menos imaginariamente, por un tiempo, el sujeto librado al deseo materno?

Hemos dicho que la muerte del padre para Freud es el acontecimiento más radical en la vida de un sujeto. Hemos dicho que la muerte del padre desata locuras diversas y que en los casos de Freud el padre ha muerto o arriesga morir. Hemos dicho que el psicoanálisis surge ante el decaimiento de la imago del padre. Hemos dicho que Lacan sostiene que de lo que se trata en Freud es de la pregunta por el padre...

Lacan acuña el término de "Función Paterna", elevando al padre a un nivel de función, dándole un lugar en la estructura. Es pues evidente que la función del padre es algo que tiene un lugar fundamental y una historia en el desarrollo del psicoanálisis. Recordemos además, que lo Real, Simbólico y lo Imaginario serán los tres de Lacan. El padre será abordado por Lacan a través de estos tres registros, por lo que hablará de un Padre Real, Padre Simbólico y Padre Imaginario. Estas dimensiones, nos dice Julien, Lacan las crea, fundamentalmente para hablar del padre. Hay algo en la obra freudiana que lo lleva a plantearlo de esa manera: en Freud se trata del padre, pero Lacan lo lee desde estos registros de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario.

Como se desprende de lo que hemos dicho anteriormente, podemos seguir en Freud dos caminos para abordar la pregunta por el padre: el mito del asesinato del padre y el complejo de Edipo. Freud instala al padre en el centro del complejo de Edipo, es él quien abre su entrada al sujeto y quien posee la llave de su salida: como soporte de las identificaciones o como siendo cargado a partir de su asesinato. A partir del abandono de la teoría de la

seducción, la función del padre puede hacerse estructural y universalizable, en donde el padre edípico hace accesible la sexualidad.

En el texto de **Totem y Tabú** Freud introduce una doble presencia del padre en el núcleo del sacrificio totémico: como Dios y como víctima, la cual viene a ser renovada en el rito de la Eucaristía y sería precisamente allí, en esa presencia en ambos actos, en donde, según Rupolo, se puede articular el pasaje del padre imaginario al padre simbólico, siendo que en esta doble representación se da una renovación de una deuda de sangre contraída con el padre con su muerte, la cual necesita ser expiada mediante la muerte del hijo y la renuncia a la mujer. Momento de la presentificación no sólo de la muerte del padre sino de su derrota misma que introduce un nuevo orden social en donde la muerte paterna "...lo implica a él mismo en una nueva estructura que conlleva su propia muerte." (14)

Al retomar la problemática del padre planteada por Freud, Lacan formula dos nociones fundamentales: el significante del Nombre del Padre y la Metáfora Paterna. Función del padre que será planteada en relación con los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario, en una articulación a manera de nudo borromeo.

Lacan habla del Nombre del Padre por primera vez en el Seminario de las Psicosis situándolo entre lo real y lo simbólico, siendo el aspecto de letra del significante lo que hace su inscripción. El Nombre del Padre en lo simbólico, es para Lacan, el padre de la horda primitiva muerto (el padre totémico), padre que soporta la prohibición en tanto representante de la ley, lo cual implica un trascender a la imagen del padre para poder llegar a la función que permite al sujeto acceder al deseo. Aparece entonces el padre como representante de la ley en el sentido de prohibición del goce y articulación entre ley y deseo. Lo que sería en Freud ley de prohibición del incesto será en Lacan el Nombre del Padre, aquello del lenguaje que agujerea lo real para producir un saber.

Significante del Nombre del Padre en tanto el padre es un significante. El Nombre del Padre es el significante del Padre. Nombra al significante que sostiene al sujeto confrontado a la castración. Nombra la ley del deseo en tanto sexual. La puesta en función del Nombre del Padre como significante, permite al sujeto hallar una posibilidad de acceder al deseo, en tanto el goce estaría barrado por la ley.

Metáfora paterna que como operación de sustitución permite al sujeto "interpretar el deseo". En donde la significación fálica remite este deseo a la castración en el campo del lenguaje. Remitiendo a la vez a que el sujeto se somete - entre el deseo y el goce- a la ley parcialmente: El Otro del goce escapa en parte a esa ley, al no haber un significante del goce.

Nombre del Padre en lo simbólico, que produce efectos imaginarios. Siendo el padre imaginario, el padre idealizado, que va a ser el urvater de la horda primitiva, no afectado por la castración. Entonces este puro significante que es la ley misma - por los efectos que produce en el sujeto - termina siendo idealizada. El ideal del yo queda así ligado a la idealización de este significante Nombre del Padre, totalizado por el amor que se le tiene a ese padre que ejerce la prohibición. El urvater aparece idealizado como "una condición lógica que hace a la ley de la prohibición del incesto, relacionada con el padre muerto ... la prohibición del incesto funciona, pero lo enferma al sujeto de otra forma, lo enferma en función del amor al padre." (15)

Sujeto marcado por lo simbólico - en tanto el padre remite a la castración, en tanto efectivo a nivel de la castración simbólica - en este ideal del yo, en el cual aparecen los emblemas del padre, que implican la idealización.

El padre en lo real viene a ser un concepto lacaniano que no vamos a encontrar en Freud. El padre en lo real estaría del lado derecho del esquema de la sexuación; del lado del goce de la mujer. Decir el padre en lo real, es decir que hay algo en la castración que no es solamente simbólico. Lo real sería lo imposible de atrapar por el significante, lo cual remite a la incompletud de lo simbólico. El significante en tanto pura diferencia y siendo que la falta en el Otro se juega a partir de los efectos simbólicos de la castración, producidos por el padre, lo que viene a operar son efectos simbólicos que bordean el campo de lo real.

En lo simbólico, el padre implica una nominación, una alianza, y la articulación de una promesa con el pago de una deuda, a partir de donde se vehiculiza la castración; sin embargo queda algo no del todo efectuado, algo que escapa a lo simbólico - que pasa a lo imaginario, padre ideal al que nada le falta - y allí donde el padre aparece como castrado está lo real del padre, el padre real.

Retomando el planteamiento alrededor de la muerte del padre, en su representación inconsciente, en relación al padre de la horda primitiva,

tendríamos una articulación simbólica de la derrota imaginaria del padre que se juega en la posibilidad de un padre sometido él mismo a la ley, no en su arbitrariedad y como encarnación absoluta de la misma sino como su vehiculizador.

"El padre asesinado responde a la horda primitiva, es el padre que en la comida totémica es continuamente representado a través del animal del totem mientras que el padre muerto es el padre que ha sido adscrito a la ley, es ese padre que está también subrogado a la prohibición de las mujeres, de la mujer entonces como tal vehiculiza en tanto su propia muerte, como el padre de la Eucaristía, la falta, el no acceso a la mujer, ese no acceso a la mujer es la castración." (16)

4. El padre en el caso del hombre de las ratas: un padre que fallece y desfallece

"...si no estuviese habituado a designar a tales personas con el nombre de neuróticos obsesivos, hallaría muy adecuado el nombre de enfermedad del tabú para caracterizar sus estados." (17)

Abordar la pregunta por el padre, en tanto función, en la neurosis implica necesariamente una pregunta por la estructura subjetiva, cómo se juegan los lugares y las funciones que marcan una estructura subjetiva particular, nos hace plantearnos las siguientes líneas de trabajo:

- La inserción del sujeto en la línea generacional diacrónica
- La madre como mediadora del padre y la relación del propio padre con la ley
- Los significantes del Nombre del Padre

La ubicación de un sujeto en el mito familiar, en el orden generacional está marcada por una prehistoria que opera aún antes de su nacimiento efectivo, asignándole un lugar en relación al deseo de los padres. Esa alianza parental, en tanto pareja, no es sin consecuencias para el hijo.

" En el Hombre de las Ratas la falla de la función paterna se lee como efecto de algo que se sitúa en la trama estructural de las generaciones y que remite a ideas de legitimidad y eligitimidad, al tipo de relaciones que precidieron el nacimiento de un hijo, al pacto matrimonial, strictu sensu, a la palabra dada y a la palabra fallada." (18)

Un encuentro entre dos que abona el terreno para la neurosis obsesiva del Hombre de las Ratas: una madre proveniente de una familia adinerada, en la cual el padre se inserta, ganando fortuna y posición en la empresa. Se entera el sujeto de que anteriormente su padre cortejó a una linda pero pobre muchacha y que finalmente decidió optar por la joven rica, su propia madre. Un padre confrontado a una encrucijada entre el amor y el dinero. Encrucijada que se hace vigente para el hijo tras la muerte de su padre.

"Tras la muerte del padre, la madre comunicó un día al hijo que entre ella y sus parientes ricos se había hablado, sobre el futuro de él, y uno de los primos había expresado su buena disposición para entregarle una de sus hijas cuando él terminara sus estudios; y que su vinculación con los negocios de la firma le habrían brillantes perspectivas aún en su trabajo profesional. Este plan de la familia le encendió el conflicto de si debía permanecer fiel a su amada pobre o seguir las huellas del padre y tomar por esposa a la bella, rica y distinguida muchacha que le habían destinado. Y a este conflicto, que en verdad lo era entre su amor y el continuado efecto de la voluntad del padre, lo solucionó enfermado; enfermado se sustrajo de la tarea de solucionarlo en la realidad objetiva." (19)

Muerte del padre y proyecto materno se dan la mano para desencadenar una neurosis en donde el Hombre de las Ratas queda expuesto al designio materno, que concuerda con la voluntad paterna. El sujeto, frente al goce de la madre se encuentra con un padre que propone gozar. Horror al incesto ante la posibilidad de acceso a la madre tras la muerte del padre, aparece un llamado materno que lo convoca a ubicarse en el lugar del padre en el sentido de una elección de objeto amoroso que respondería al modelo paterno. ¿Cómo poner límite al deseo de la madre ante un padre que fallece y desfallece? Surge el síntoma operando en un intento de poner límite a una propuesta gozosa: por ejemplo, el no terminar los estudios lo resguarda de cumplir el designio materno.

El Hombre de las Ratas encarna una propia encrucijada: acceder a su deseo o ser fiel a la voluntad paterna. Aparece inserto en una trama que conlleva un deseo de muerte del padre, como condición para sostener el deseo. A lo largo del caso encontramos por lo menos cuatro momentos en que esto sucede: de niño, se le impone la idea "si yo tengo el deseo de ver desnuda a una mujer, mi padre tiene que morir"; también, a los 12 años, surge en él una

idea de que si a él le ocurría una desgracia - **como la muerte de su padre** - una niña que le interesaba le mostraría cariño. Ya de adulto, al disfrutar por primera vez del coito vuelve a pensar que tal era el goce "que merecía la pena asesinar a su padre para conseguirlo". Una cuarta idea obsesiva que se impone en esta misma línea será: "Si me caso con la mujer a la que amo, algo le sucederá a mi padre en el más allá". "Pensamientos sobre la muerte del padre me han ocupado desde temprano y por largo tiempo, dándome gran tristeza." (20)

Frente a estos deseos surge la culpa y la ambivalencia del Hombre de las Ratas en su neurosis obsesiva, el deseo de muerte del padre aparece negado a la vez que afirmado, una muerte esperada cuyo deseo habría que expiar: "Si mi padre muere, me mataré sobre su tumba" .

El acceso a la sexualidad es posible en tanto el padre muera. El asesinato del padre, tal como es planteado por Freud en **Totem y Tabú**, hace accesible el deseo y la exogamia. El padre, en tanto muerto se hace representante de una ley que regula el goce y el deseo (ley de prohibición del incesto). Pero en el principio era el goce...

Depresión y tormentos hacen al Hombre de las Ratas acudir a Freud. Tormentos a manera de ideas obsesivas. La idea tormentosa que se juega en relación al castigo de las ratas (ratten) nos habla de ratas que penetraban... en el ano, evocadas allí las personas del padre y de la amada como objetos del tormento. Esta idea obsesiva se liga a una deuda paterna que lo vincula a él mismo con su propia deuda hacia el padre.

"En todos los momentos más importantes del relato se nota en él una expresión del rostro de muy rara composición, y que sólo puedo resolver como **horror ante su placer, ignorado por él mismo**. Prosigue con todas las dificultades: 'en el momento me sacudió la representación de que eso sucede con una persona que me es cara'." (21)

Deseo de que esta fantasía se actualice en lo real del cuerpo del padre y de la amada, que genera culpa y horror ante eso que surge en él. Padre y amada son ubicados en un mismo nivel ante el tormento.

En la figura del capitán cruel se mezclan deuda, tormento y sanción. El personaje que cuenta la historia del tormento lo confronta, al entregarle un paquete, con una deuda pendiente. Una deuda pendiente por unos lentes que

reactiva la deuda pendiente del padre. La idea del castigo de las ratas despertó, mediante el erotismo anal, una conexión con el dinero y la deuda a pagar. Relación que se mostró en la asociación raten (plazos)- ratten (ratas) y la invitación del capitán a pagar la deuda. Esto lo lleva luego a la asociación spielratte que habla de un padre en deuda, un padre que apuesta y pierde en un juego una suma de dinero a su cargo en una imposibilidad de sostener la función de suboficial. Ante su carencia en relación con la deuda de juego es necesario un personaje que lo dote de recursos para responder. Frente a su falta de dinero primero un camarada, luego una mujer (la madre del Hombre de las Ratat).

Vemos así cómo en el significante ratte aparece un intento siempre fallido y repetido de consagrar la palabra del padre; en donde pagar la deuda por los lentes tiene vinculación con una voz que ordena y a la vez con lo literal de la acción: pagar por una deuda. Es necesario que la deuda sea pagada pero también que sea la deuda imposible de pagar. ¿Cuáles serían las consecuencias de pagar esta deuda de las 3,80 coronas?, deuda del hombre de las Ratat que lo lanza al escenario imaginario de la deuda de su padre. ¿No sería acaso una posibilidad de ir más allá del padre y superar el conflicto entre la voluntad paterna y su propio deseo? Siendo que Freud mismo sostiene que en el Hombre de las Ratat "El conflicto de la enfermedad era en esencia una querrela entre la voluntad del padre, **de continuado efecto**, y su propia inclinación enamorada". (el destacado es nuestro). (22)

Siguiendo la lógica desde Freud en **Totem y Tabú** hasta la postulación lacaniana en relación a la función paterna, podemos señalar que en tanto la muerte del padre es lo que posibilita el acceso a la sexualidad, en el Hombre de las Ratat, él mismo ilustra en sus ideas obsesivas que este padre habría de morir para él poder desear. ¿Cuál sería este padre a matar, si en el campo de la neurosis hay ya un asesinato originario? Precisamente el padre imaginario que recubre la falta del padre en tanto sometido él mismo al lenguaje, que es idealizado para tapar la castración.

Tapón imaginario que resguarda frente al horror que emerge en relación con un exceso, un momento en donde efectivamente se gozó demasiado:

" Nunca se echa de menos aquí, por oposición a la histeria, el carácter de la actividad sexual prematura. En la neurosis obsesiva se discierne, mucho más nítidamente que en la histeria, que los factores constitu-

tivos de la psiconeurosis no deben buscarse en la vida sexual actual, sino en la infantil." (23)

5. Conclusiones

Nuestro pequeño recorrido por la historia de la paternidad nos ha mostrado la indudable decadencia de la imagen del padre. Imagen que pasó de un hombre todopoderoso, a veces cruel, a veces benevolente, a un personaje mediatizado por múltiples discursos, especialmente el discurso materno. Es decir, el padre pasó de sostenerse a sí mismo y en sí mismo a ser una función a partir de un lugar que se le asigna en la estructura.

Esta decadencia de la imagen fálica en la modernidad es lo que produce, como síntoma, al psicoanálisis, que viene a escuchar a su vez el síntoma del sujeto: de este sujeto cuyo padre falla, pues es susceptible de gozar y de comprometer a su hijo en ese goce.

La importancia del padre se revela pues en el Psicoanálisis. Surge con Freud el mito del asesinato del padre que nos indica que, paradójicamente, esta importancia reside en su muerte. Es el asesinato del padre el que introduce al sujeto en la dimensión de la ley y el deseo.

El papel del padre en la teoría freudiana se articula en dos factores cruciales: el amor y la castración. El padre es objeto de amor, interdictor, agente de la castración y a la vez rival para la realización del deseo. Freud le otorga la función de abrir al sujeto el acceso a la sexualidad instalado en el centro del Complejo de Edipo y sostiene hasta el final de su vida la pregunta: ¿Qué es un padre?

En la teoría lacaniana encontramos en la conceptualización del padre, al padre del Edipo en relación con su función en los tres tiempos y su especificidad en los registros de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Lacan plantea al padre estructuralmente como función, como metáfora en lugar y sitio de la falta.

Al abordar la neurosis en general, nos preguntamos por la relación del sujeto con el significante Nombre del Padre en la estructura, siendo que éste le asigna un lugar en relación con el deseo del Otro. Decimos así que en la neurosis obsesiva el sujeto ha sido introducido por sus efectos al deseo y a

la ley. Sin embargo esta función implica fallas que dan lugar a diferentes respuestas con las cuales el sujeto obsesivo intenta remediar esos puntos de fractura de la función paterna.

Específicamente esto se traduce y se ilustra con claridad en el caso del Hombre de las Ratas: falla paterna que genera una estrategia frente al deseo y un intento de restituir al padre mediante la creación de un mito individual que lo proteja del goce que le amenaza. Caso freudiano donde se conectan las fallas paternas y el exceso en la historia infantil; en donde las ideas obsesivas y los actos lo alejan de aquello que podría convocarlo en su deseo.

Podemos leer cómo aquello que queda encubierto es el asesinato del padre, el cual ha sido efectuado pero se intenta desconocer. El Hombre de las Ratas procura sostener al padre dándole imaginariamente el lugar del amo que ordena, al cual se obedece, ofreciéndole esto al sujeto la posibilidad de resguardarse ante su propio deseo, aunque al mismo tiempo se espera su muerte como condición del deseo.

En el Hombre de las Ratas con "ratten-raten-heiraten-spielraten" hallamos una cadena de significantes que implican operaciones metafóricas y remiten a la metáfora inaugural: la metáfora paterna que da y sostiene la estructura del deseo en relación con la ley.

NOTAS

1. OLIVIER, C. (1994) *Les fils d'Oreste ou la question du père*. Paris: Flammarion. p.12.
2. IDEM.
3. IBIDEM, p.23
4. IBIDEM, p.34
5. OLIVIER, C. OP.CIT. p. 38
6. IBIDEM, p.50
7. JULIEN, P. Transcripción inédita del Seminario sobre la Función Paterna. México D.F., Julio, 1990. p.6

8. IBIDEM, p.1
9. FREUD, S. (1981a) La Interpretación de los Sueños. En: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 345.
10. BERCOVICH, S. (1992) "El Diablo, otro nombre del padre". En: *Anamorfosis # 2*. México.
11. FREUD, S. (1981c) Totem y Tabú. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 1748-49
12. IBIDEM, p.1758
13. BERCOVICH, *op. cit.* p.26
14. RUPOLO, H. (1986) *Seminario de Trabajo Lacanoamericano: Los Nombres del Padre*. Argentina: Tekné, clase #7, p.6
15. IBIDEM, p. 4
16. IBIDEM, p.11
17. FREUD, 1981c, *op. cit.* p.1763
18. Documento de referencia # 2
19. FREUD, S. (1976) A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el "Hombre de las Ratras"). En *Obras Completas*. Vol. 10. Argentina. p.156
20. IBIDEM, p.130
21. IBIDEM, p. 133
22. IBIDEM, p. 158
23. IBIDEM, p.132

BIBLIOGRAFIA

- BERCOVICH, S. (1992) "El Diablo, otro nombre del padre" En: *Anamorfosis # 2*. México.
- FREUD, S. (1981a) La Interpretación de los Sueños. En: *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981b) *Análisis de un caso de neurosis obsesiva ("Caso El Hombre de las Ratas")*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981c) Totem y Tabú. En *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1976) *A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el "Hombre de las Ratas")*. Vol. 10, Argentina: Amorrortu.
- GAY, P. (1989) *A life for our time*. Anchor Books.
- OLIVIER, C. (1994) *Les fils d'Oreste ou la question du père*. Paris: Flammarion.
- RUPOLO, H. (1986) *Seminario de Trabajo Lacanoamericano: Los Nombres del Padre*. Argentina: Tekné.

Otros materiales de referencia:

- 1- JULIEN, P. (1990) Transcripción del Seminario sobre la Función Paterna, México D.F.
- 2- "Consideraciones sobre el padre en 'el Hombre de las Ratas'" (Artículo sin autor, fecha o referencia bibliográfica)
- 3- MAZZUCA.(1984) La Función Paterna I. Buenos Aires.

SIDA Y DROGADICCION

Consideraciones desde el Psicoanálisis

*José Barrionuevo**
Alicia Cibeira

El SIDA, con su contundente aparición no hace muchos años, ha dado por tierra con la promesa que la modernidad planteó al hombre: de que llegaría un momento en que todas las enfermedades podrían prevenirse y, en el peor de los casos, lograr el antídoto en breve lapso, que los temores respecto de las temibles epidemias que marcaron la vulnerabilidad del hombre serían cosa del pasado. La así llamada "enfermedad del siglo", en realidad un **síndrome**, no hace diferencias de sexo, edad o clase social, iguala a todos ante la muerte.

El propósito de este trabajo es aportar algunas reflexiones en relación al aumento del contagio entre drogadictos, aquellos que se inyectan por vía endovenosa, población en la cual el esfuerzo de las campañas de prevención ha dado pobres resultados. Intentaremos, entonces, pensar desde el psicoanálisis sobre aquellos aspectos que desde lo inconsciente podrían incidir

* Pasaje Catriel 3572. Capital Federal (Cod. 1431). Argentina.

o facilitar la aparición de una deficiencia en el dispositivo de protección que da vía libre a la acción del virus HIV.

En trabajos previos publicados (1)(2) proponíamos considerar la existencia de un "pacto de sangre" entre drogadictos que se inyectan por venas, pretendiéndose de tal manera, con la unión con el otro y la incorporación de una sustancia intoxicante, poner fin a un pánico o terror para el cual no hay palabras que se encuentra en los fundamentos mismos de la práctica adictiva. El acuerdo de fusión total con el partenaire, "promesa de amor en triángulo con la muerte", decíamos, supuestamente anularía la separación, con la promesa del reencuentro, desde una lógica que facilitaría con el otro, un doble de sí, un tipo de relación particular narcisista, "placentaria", que podría plasmarse en una frase amorosa como "carne de mi carne" o en la pretensión de ser una misma sangre uno con otro con el auxilio de una jeringa que sirve de puente para salvar abismos que distancian. En dichas circunstancias la entrada del virus en el torrente circulatorio: unos no descartando una jeringa "descartable" en aparente descuido, otros esperando fascinados el momento en que la sangre del otro entra en su propio cuerpo, tiene vía libre y comienza su acción devastadora sosteniendo el goce.

Freud sostiene la existencia en muchos seres de un "sentimiento oceánico", que remite a fase temprana del sentido yoico y que tendería al reestablecimiento del narcisismo primario. "...un sentimiento como de algo sin límites, ni barreras...", "...Trataríase, pues, de un sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior." (3) Estas expresiones, con las que el creador del psicoanálisis añade este concepto a su propuesta de la religión como una ilusión, podríamos enlazarlas al desarrollo posterior en el mismo artículo de la necesidad de lenitivos para el hombre ante las exigencias que el vivir le impone, para "soportar la vida". Y entre estos lenitivos incluye a la droga, definiéndola como "quitapenas" con el cual se pretendería escapar al peso de la realidad "refugiándose en un mundo propio que ofrezca mejores condiciones para su sensibilidad".

Siguiendo el derrotero del aporte de Freud en cuanto al tema de la drogadicción, de las toxicomanías, desde aquel inicial enlace adicciones-masturbación (4), podríamos pensar que en el intento por disminuir la moción pulsional hay una pretensión de oponerse al destino de tener que vivir como sujeto deseante, suponiendo tal ataque al deseo el empobrecimiento de la

palabra, pues es condición del deseo su movimiento continuo, itinerante, por el mundo de significantes. El esfuerzo desmentidor del toxicómano revitaliza la lógica de la necesidad, y por lo tanto del cuerpo, en un movimiento en dirección inversa a aquel que supone la constitución del sujeto, pues el deseo sexual, apuntalado en las pulsiones de autoconservación, al decir de Freud, debe desligarse luego de ellas, o como lo afirmara Lacan, la palabra supondría la muerte del cuerpo, la muerte de la cosa.

Con la pretensión de que su acto, de que su cuerpo, hablen por él, el toxicómano hace signo, soporta su adicción en el intento de que los demás le otorguen sentido, siendo la sustancia tóxica "la" solución, constituyéndose en causa de su ser. Remarquémoslo: **signo**, y no **significante** para otro **significante**, el sujeto se pierde de tal manera, queda como **objeto**, pues, como sostiene Lacan: "El signo no es pues signo de algo; es signo de un efecto que es lo que se supone como tal a partir del funcionamiento del **significante**", (5) afirmación que podemos encontrar en un espacio en el que se refiere al humo por esencia, siempre, como **signo del fumador**.

En la unión sin límites con otro "del mismo palo", hay desestimación de los peligros a los que la práctica drogadicta lo enfrenta, un "no ha lugar", y en conjunción con la desmentida referida al imperativo categórico que decreta la necesidad, la inevitabilidad, del morir personal, el toxicómano puede ser presa fácil para "la plaga de fin de siglo", como suele denominarse al SIDA.

Así, podríamos afirmar, "el SIDA se cuela y trabaja en los cimientos mismos del amor, accionando gracias al anhelo de fusión por el cual se facilita su contagio" (6), siendo la ilusión del reencuentro, imposible, con el objeto perdido, vástago evidente de la compulsión a la repetición, producto del accionar de la pulsión de muerte.

Ahora bien, hasta aquí trabajamos con algunas ideas en lo referido a los problemas por los cuales el drogadicto no puede poner límites ante el peligro, suponiendo estar más allá, desmentido el imperativo categórico respecto del morir personal. En la pregunta inicial con la cual intentamos ordenar el desarrollo posterior del presente trabajo, queda un aspecto que es el referido a ¿qué pasa después del contagio, cuando el sujeto ya tiene el virus en la sangre?, ¿cómo se podría facilitar el debilitamiento del dispositivo protector o de inmunidad hacia la "deficiencia" del mismo?.

Freud sostuvo que la propensión a contraer enfermedades o infecciones tiene que ver con el estado afectivo o emocional, tomando el caso de cómo entre los soldados de un ejército vencido pueden cundir con mayor facilidad las mismas, mientras que en otro panorama afirmaba que los estados de duelo o de depresión son importantes también al respecto. Dice textualmente en "Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu)":

"...ciertos estados afectivos de naturaleza penosa o, como suele decirse depresiva, como la congoja, las preocupaciones y la aflicción, reducen en su totalidad la nutrición del organismo, llevan al encanecimiento precoz, a la desaparición del tejido adiposo y a las alteraciones patológicas de los vasos sanguíneos."

Pero es más contundente aún en las expresiones que siguen:

"Los grandes afectos tienen, evidentemente, íntima relación con la capacidad de resistencia frente a las enfermedades infecciosas; buen ejemplo de ello es la observación, efectuada por médicos militares, de que la susceptibilidad a las enfermedades epidémicas y a la disenteria es mucho mayor entre los contingentes de un ejército derrotado que entre los vencedores." (7)

Podríamos pensar que, en tanto el SIDA "habla" de un real que es imposible simbolizar, poner en palabras, enfrenta a un vacío aterrador ante el cual se paraliza el pensar, a todos, en general, y en especial a quien lo porta, paciente HIV positivo, "en tanto lo desestimado vuelve desde lo real haciéndose carne en su cuerpo". (8)

Es obvio que la actitud ante el SIDA, especialmente hablando de quienes tienen ya la información de ser portadores, tendrá que ver con la forma en que cada sujeto se ubique ante la vida y ante la muerte, de acuerdo a su estructura, pudiéndose pensar en dos tendencias psíquicas distintas: una de amargada desazón, otra de rebeldía ante la fatalidad, y ambas pueden darse, en tanto son corrientes psíquicas, en un mismo sujeto portador, alternándose cíclicamente luego de enterarse de que está infectado, para instalarse finalmente una de ellas, prioritariamente, "a su manera".

Pero a esto se agrega la peculiaridad de referirnos a una configuración clínica, la drogadicción, para la cual inferimos la existencia de un "terror sin nombre", de un pánico para el cual no hay palabras, que desmantela toda

posibilidad de procesamiento psíquico, consecuencia de una falla en el sostén identificatorio del sujeto, que se encuentra en los fundamentos mismos de este problema.

Por cierto que la clínica también nos muestra la importancia de un "inmenso dolor", una profunda desesperanza, una profunda depresión, de intensidad semejante al terror desbordante, que se evidencia en el discurso del toxicómano cuando ya puede, en análisis, hablar del mismo, si bien evita referirse a él habitualmente, y del cual la droga puede despejarlo cuando sus esfuerzos se muestran inútiles o insuficientes. Habría que agregar la furia o la ira, contra sí mismo ante cada nueva caída (de la ilusión y del tener que recurrir al acto), que, como la desesperanza o la intensa depresión, evidencia el accionar sádico del superyo. De la conjunción entre ambos surge un "dejarse morir", en una retracción narcisística que marca el triunfo del "Goza" superyoico del que nos hablara Lacan, dándose una especie de "invaginación en lo psíquico" que Freud definiera para la melancolía, con empobrecimiento de la capacidad de protección, parálisis del pensamiento, devaluación del deseo (aún más), a lo cual se agrega, complementando el panorama, la segregación y la exclusión con la cual los demás responden desde su propia angustia. (9)

En esta manifestación es evidente que las aseveraciones que nos indican que la clínica de las toxicomanías es una clínica del superyo son atinadas. Freud, en otro contexto, sostenía: "...el yo se resigna a sí mismo porque se siente odiado y perseguido por el superyo, en vez de sentirse amado", en un trabajo en el cual relaciona la crueldad o la ferocidad de la instancia superyoica al hecho de ser subrogado del ello, y agrega más adelante: "...se ve abandonado por todos los poderes protectores y se deja morir"(10), expresiones que podríamos adscribir para el estudio de los procesos psíquicos dables con peculiar intensidad de lo aquí estudiado.

Desde ambas perspectivas, en cuanto a la dificultad para tomar recaudos ante los peligros que "la plaga de fin de siglo", el SIDA, presenta a todos por igual, o, ante el hecho consumado del contagio al aceptarlo como merecido castigo, la propagación del síndrome encuentra un camino facilitado en las toxicomanías, con el triunfo del goce, de la pulsión de muerte a expensas de una debilitada pulsión de vida, roto el equilibrio entre ambas propuesto por Freud para el sostenimiento y la consecución del vivir soportando los límites que el malestar de la cultura impone.

NOTAS

1. BARRIONUEVO, J. y CIBEIRA, A. (1989). "Pacto de sangre y SIDA". *Actualidad Psicológica* N° 153. Buenos Aires.
2. BARRIONUEVO, J. y CIBEIRA, A. (1990). "Adolescencia, el SIDA y la nada". *Intercambios* N° 4. Buenos Aires.
3. FREUD, S. (1930). "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*. Madrid: Ed. B. Nueva.
4. FREUD, S. (1897). Carta a Fliess N° 79. Idem anterior.
5. LACAN, J. (1973). "Aun". Seminario 20. Idem anterior.
6. BARRIONUEVO, J. (1994). "Sexualidad y SIDA. Apuntes desde el psicoanálisis". Buenos Aires: Editorial Tekné.
7. FREUD, S. (1905). "Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu)". Madrid: Ed. B. Nueva.
8. BARRIONUEVO, J. (1994). "Sexualidad y SIDA. Apuntes desde el psicoanálisis". Buenos Aires. Editorial Tekné.
9. FREUD, S. (1895). Manuscrito "G". *Obras Completas*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
10. FREUD, S. (1923). "El yo y el ello". Buenos Aires. Amorrortu editores.

5

BIOGRAFEMAS (1)

*Alfonso Herrera**
Gilberto Hernández
Hernán Alvarado

Si yo fuera escritor y estuviera muerto, me agradecería que mi vida se redujera mediante los cuidados de un biógrafo amistoso y desenvuelto, a algunos detalles, a algunos gustos, a algunas inflexiones, digamos a algunos biografemas

Roland Barthes

Presentación

Estos biografemas no son los del biógrafo que Barthes deseó. Son otros que el azar le ha puesto a Roland en su post-camino. Amasados con toda clase de ingredientes, inclusive con las virulencias que el psicoanálisis despierta. Redactados con la inquietante sensación de que si él los leyera, lo decepcionarían.

* **A. Herrera:** "La Canhada", Cerrada de Veracruz 110, CP 59760 Colonia Jesús del Monte, Huixquilucan, Estado de México, México. **G. Hernández:** Segovia 94, CP 03400, Colonia Alamo, México D.F. **H. Alvarado:** Alberto Zamora 78. CP 04040 San Francisco, Coyoacán, México D.F.

Sin embargo, han sido escritos con la convicción de que una manera de honrar su memoria es imprimir un trazo lúdico y vacilante, cual efecto inesperado del pliegue de su escritura. Bajo la insignia de su propia licencia y so pretexto de algunos rasgos biográficos, nos permitimos aquí la aventura del escribiente.

Mi nombre

Antes de que la metáfora paterna me trajera a este mundo simbólico, mi verdadero padre ya se había ido. Murió en un combate naval contra los alemanes, a los pocos meses de mi nacimiento. ¿Qué es un padre?, sólo lo sabré de a oídas, o de a leídas. Tal vez nunca lo supe pues siempre "conservaba la imagen de un hogar sin anclaje social; ningún padre a quien matar, ninguna familia para odiar, ningún medio para reprochar: gran frustración edípica." Quizá saber lo qué es un padre pase, inevitablemente, por la sensación de haberlo matado. En fin, yo no maté al mío. La cultura de guerra en la que vivo lo ha matado por mí (o ¿para mí?). ¿Cómo adviene a la realidad el ser del lenguaje, si parte de la ausencia equívoca de un padre así?

Oquedades

Lacan afirma que en el amor "se da lo que no se tiene", o sea, que se da nada o nada se da. ¿Y a cambio de qué? A menudo se pide todo por esa nada del amor; en especial, porque a menudo se pide en pago (¿de qué?) la moneda más valiosa: libertad. ¿No suele ser la fidelidad la primera condición del amor?

Fred (no Freud) decía: "todo es un afecto o un negocio". Cada vez que se pide algo a cambio del amor, parece que se trata del orden miserable de la mercancía. Según Freud, la muerte es lo único gratuito. Pero ¿el amor?, ¿cuánto cuesta el amor? El amor de verdad no es un cambio, sino un don. Toda pretensión de equivalencia es absurda, cuando cada quien entrega ahí lo que no tiene y recibe lo que no le dan. Dos comen del pan que ninguno trajo y quedan contentos. ¿No es esto tan milagroso como multiplicar los peces? La primera oquedad es la de dos ombligos que se besan debajo de una sábana.

Cuando muere un amor, con él muere un caballito de mar. En su lugar queda un hueco íntimo, una pura oquedad (la segunda) en lo más blando de la memoria. De modo que aquella nada que me dieron deja, cuando me la quitan, una nada en su lugar. Entre nada y nada: el milagro de espejarme en sus ojos húmedos, el instante eterno de su voz en mi oído. Entre nada y nada, sólo algunos fragmentos amorosos, dispersos e inescuchados.

Mes amours

J'ai tombé amoureux seulement une fois.

Kristeva, tu savais que...

Autres amours?

Oui.

Mallarmé et Paul Valéry sont mes amours... littéraires.

Bicóncavo

En 1958, Foucault me exigió que me declarara públicamente homosexual. Me negué rotundamente porque así lo decidí. No entendía bien la demanda de Foucault. Lo que sí entendía es que una declaración siempre es una fundación, y yo no había descubierto la homosexualidad. Hubiera sido una fundación espuria. Michel tampoco la descubrió, pero él había hecho de la sexualidad su campo de batalla y de la homosexualidad su arma favorita. En realidad, yo todavía no sabía, bien a bien, cuál era mi terreno de combate ni cuáles eran las armas que más me gustaban. Más aún, no tenía claro si me gustaba el pleito.

Placer textual

¿Placer de leer, de escribir, de olvidar un texto? Si sólo se puede olvidar lo que ha sido dicho, ¿acaso no se lee un texto para poder olvidarlo? Leer, escribir, olvidar: ¿las tareas de un libre pensador, de un "sujeto incierto", de un anarquista?

"El texto tiene una forma humana: ¿es una figura, un anagrama del cuerpo? Sí, pero de nuestro cuerpo erótico. El placer del texto sería irreductible a su funcionamiento gramatical (feno-textual) como el

placer del cuerpo es irreductible a la necesidad fisiológica. El placer del texto es ese momento en que mi cuerpo comienza a seguir sus propias ideas -pues mi cuerpo no tiene las mismas ideas que yo."(2)

El texto es algo más que un objeto: es una sustancia subjetiva, pulsionante; su causa es un sujeto que produce goce, placer, deseo. No se trata de que uno lee sino de que el texto lo lee a uno. Por la mediación del texto el sujeto se torna objeto: ocurre una inversión de los términos y una reversión del proceso. Uno se transforma en su contrario. Más que un objeto el texto es un fetiche.

Por eso es pertinente interrogar a un texto sobre el placer que comporta, sobre la enajenación que supone. Posicionarse frente a él como si fuera un enemigo, para sacarle, con el filo de la crítica, todo aquello que no dice, que dice sin decir, que busca capturar en sus redes simbólicas. No le permito que me halle en falta, que me someta a sus designios, que me torne en repetidor de sus destinos. Se trata, pues, de descubrirle la otra versión.

Barthes recomienda la deriva como método, como actitud irreductible, trivial y obsecada, frente a las tentaculizaciones de los textos. Así podrá hablarse de un escritor; es decir, del "sujeto de una práctica" y no del "sirviente de un arte".(3)

MITOMANÍAS

El mito resigna el sentido al punto de convertirlo en una naturalidad. Al volverse natural por este exceso de lenguaje, el sentido se congela, persiste y se repite, como una verdad evidente por sí misma.

"Pero entonces, ¿el mito es siempre un habla despolitizada?: dicho de otro modo, ¿lo real es siempre político? ¿Basta hablar naturalmente de una cosa para que se vuelva mítica? Podríamos responder, con Marx, que el objeto más natural contiene, por más débil y disipada que sea, una huella política, la presencia más o menos memorable del acto humano que la ha producido, dispuesto, utilizado, sometido o rechazado."(4)

Dé ese modo, la operación del mito convierte al sentido en algo común y trascendente; la significación adquiere la textura de una cosa dada, universal

y espontáneamente creíble. El mito se presenta, entonces, como lo hipercreíble o creíble por sí mismo, sin necesidad de demostración ni demostración.

Barthes, fascinado con los mitos de la sociedad burguesa, descubre que un mito es la cripta de una verdad, recurso mnemotécnico donde la circulación significativa colapsa y queda rígidamente retratada por una cámara que no es lúcida. De modo que no queda más que desmitificarla, revolucionarla; es decir, devolverla al torrente incesante de las significancias.

Pianoforte

... luego, un silencio de voces aturdidoras te lleva frente al vacío. Voces silentes del pasado y del futuro, hablantinas mudas, espantajos venidos de la tierra, tu tierra; del cielo, tu cielo; y del mar, tu enormísima agua.

A tu izquierda, en blancos marfiles y negros medios tonos, están a tu alcance las ondas largas y gruesas que te protegen de los terrones nocturnos: naguales, magos, enanos, elfos, cheneques y señores de la oscuridad. Bajo tu diestra las teclas de las notas agudas esperan el llamado de tu deseo.

Hasta que las ondas rápidas brotan de las yemas como dardos luminosos que disparas al semblante opaco del tiempo. Te envuelves en música. Un tejido ondulante acompasa tus silencios partidos por la mitad. Tus giros desprenden partículas, piedrecillas cuánticas de un ábaco inconsciente que configura y disforma sus producciones. Incesantemente.

Te abrigas en el ritmo y giras en sentido contrario a las manecillas del reloj de tu historia. De una historia prestada que, antecediéndote, te inscribió en un collége que no elegiste.

El bolero de Ravel se te antoja un mar in creciendo; la acumulación, en un sólo punto, de una marea tras otra. Eres una hoja arrastrada por una fuerza incontestable, de ola en ola, hacia una playa luminosa. Escuchas bailando. La música no es sólo color; ni pura poesía, ni puro antojo divino. También es rigor, silencio, ensimismamiento.

Barthes al piano, los dedos exactos para asir la imposible suavidad de una nota, de esa otra letra sonora. Y el piano: caricatura de mar.

Neoblablá

Roland Barthes adoraba los neologismos -quizá por ser los hijos bastardos del habla. Jugaba con la arbitrariedad del signo y daba a los vocablos un sentido original. También gustaba de devolverles sentidos perdidos por la incuria de los hablantes.

Era un trabajador incansable de sentidos evanescentes, de esos humillos de cigarro en boca de dioses. Dioses espejo, refle(signi)jándose, recíprocamente, la nada del otro. Lugar del sentido. Tú Roland, que eres el sentido, ¿por qué te ausentiste?

Malasangre

La tuberculosis es una enfermedad que Barthes conoció bien. Tan bien la conoció que la reconoce en el cuerpo de Hans Castorp, personaje de la novela de Thomas Mann: "La montaña mágica". Por la enfermedad sabe que su "propio cuerpo es histórico" y que es "más viejo que" él; por eso sabe que, sin haber nacido, "ya tenía veinte años en 1907, año en que Hans penetró y se instaló en el país de arriba". Es "como si conserváramos siempre la edad de los temores sociales con los que por azar de la vida nos hemos topado."(5)

En consecuencia, la conclusión cae por su propio peso: "si quiero vivir debo olvidar que mi cuerpo es histórico". O sea, sólo queda hacerse contemporáneo de cuerpos jóvenes; esto es, "renacer periódicamente". "Intento pues dejarme llevar por la fuerza de toda vida: el olvido. Hay una edad en la que se enseña lo que se sabe; pero inmediatamente viene otra en la que se enseña lo que no se sabe: eso se llama investigar."

Burel

Un toro. Era un toro que buscó inútilmente cornear esa sombra que a cada embestida clavaba dos puntas en su lomo. Un toro desconcertado porque el pastizal se había vuelto arena y el viento gritos. Una bestia negra de tantas sombras, que arremete rabiosa, una y otra vez, contra algo que siempre escapa; que irrita y burla, que provoca y esquiva, que incita y frustra, que impreca y fatiga.

Un toro que en el año ochenta tuvo enfrente a la misma sombra que un mes después lo mataría, y en vez de acometer contra esos ojos inmensamente abiertos por el espanto, en vez de atravesar de parte a parte y de una vez por todas al espectro ese que siempre quedaba un poco más allá de donde las astas herían sólo el aire, en lugar de eso, la bestia se quedó fija, como compadeciendo la miseria de su verdugo, tristemente fiel a su destino y borboteando rojo, ocre, vida última. De modo que la sombra pudo incorporarse, reponerse a medias, y capotear durante treinta días más a aquella rabia ya sin esperanza. Finalmente, la espada brilló al sol poco antes de horadar la carne, de partir el espinazo y cortar la respiración. El dolor cayó estrepitosamente, envuelto en su osamenta.

Un toro que a pesar de ser tan furioso en su embestida, tan fiel a su desgracia, nunca recibió el indulto. A ese toro aun lo llamamos Barthes.

La gran queja

No faltó quien dijera que él vio venir la camioneta de reparto que lo arrolló, aquel 25 de febrero, digamos que en el París de 1980. Y los médicos declararon que no murió a causa del accidente, sino porque no quiso seguir viviendo. Por lo menos, eso sirvió para salvar de la cárcel al desdichado conductor. De modo que, como algunos de sus contemporáneos -el último fue Deleuze-, pudo ser que Barthes también se murió cuando quiso, después de un desayuno con su amigo François Miterrand. Tal como él sostenía: el objeto de cualquier semiología es indefectiblemente político.

Aunque cabe la duda, porque nadie se muere cuando quiere, sino cuando puede. A diferencia de la política, una muerte supone el desapego, la simple volatilidad; actitud que no es fácil de alcanzar -por más que haya quienes son eximidos hasta de ese trámite.

El caso es que Roland se quejaba de todo. Barthes el quejumbroso. Se quejaba hasta de quejarse tanto. Por eso la tentación es irresistible: ¿no fue su muerte también una gran queja?

Tal vez, una queja por sus propios anuncios de automóviles que tanto lo avergonzaron, como si la publicidad fuera una semiología prostituta; contra el auto en sí, contra su modernidad y sus mitomanías. Contra una ciencia médica que ignoraba su goce. Contra Lacan que no quiso ser su analista.

Contra Lèvi-Strauss que no quiso ser su tutor de tesis. Contra Foucault que le dejó de hablar por 10 años. Contra Camus que lo obligó a definirse. Contra su madre que lo abandonó antes, en el instante más trascendental. Contra Julia que siempre lo respetó demasiado. Contra su enciclopédica ignorancia. Contra Miterrand y la política francesa. Contra sus amantes árabes. Contra el sadismo y el masoquismo. Contra sí. Contra la muerte misma que aparece sin preaviso y le arrebató el cuerpo a un nombre que le resulta absolutamente indiferente; nombre que queda colgando de un alambre como ropa usada, como una fotografía que se seca. Sí, Roland; frente a la propia muerte, lo mínimo es quejarse.

NOTAS

1. Motivado por el Seminario "Epistemología e Historia del Psicoanálisis" que dirige el Dr. Helí Morales A. Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos. Fundación Mexicana de Psicoanálisis. XIII generación. III Trimestre. 1995. México D.F.
2. BARTHES, R. (1978) *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del collège de france*. S XXI. 11a, 1995, p. 29.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. BARTHES (1978) *Op. cit.*, p. 149-150.

ACERCA DE ALGUNOS POEMAS DE PAUL CELAN (II)

*Hans Saettele**

I

En uno de sus pocos textos en prosa, el discurso que pronunció al recibir el premio Buechner en 1960, Paul Celan dijo que en el acto poético había "una concentración", la cuál está en el origen de los siguientes rasgos (constitutivos) del poema: "La atención que el poema trata de brindar a todo lo que viene a su encuentro, su sentido más agudo para el detalle, para la figura, para la estructura, para el color, pero también para los 'espasmos' y las 'alusiones' ". Celan especifica que se trata de una concentración que guarda una relación "con todos nuestros datos" ("eine aller unserer Daten eingedenk bleibende Konzentration"). Esto indica que en el acto poético la relación con los datos no es análoga a la de las ciencias, pero sí persiste.

Recientemente, la edición histórico-crítica en curso de la obra de Celan ha permitido mostrar esta operación de "concentración" en el proceso que se

* Bartolache 1047. Col. del Valle 03100, México D.F.

constituye en tanto tensión desde la primera versión de cada poema hasta la última. Ahí se comprueba que la "concentración" de Celan no es ni una condensación metafórica, ni una depuración de algún objeto, sino una rarificación en cuanto a lo ocasional, en donde el "resto" que queda a nivel de la cadena significante ya no es un acto de habla regido por el conjunto de las pretensiones de validez (verdad, rectitud, veracidad), sino una marca que apunta hacia lo real, convirtiéndose de esta manera en significante del límite a la aprehensión del mundo por lo simbólico.

Como ejemplo de ello, leamos el poema sin título que comienza por "Oigo que el hacha ha florecido" ("Ich hoere, die Axt hat geblueht"). En su versión final, el poema dice:

Oigo que el hacha ha florecido,
oigo que el lugar no puede ser nombrado,

oigo que el pan que lo mira
cura al colgado,

el pan que su mujer le horneó,

oigo que llaman a la vida
nuestro único refugio (1).

En la primera versión, Celan menciona una fecha en el título, para suprimir este título en la versión final. También menciona un lugar mediante un nombre propio que sustituye en la versión final por el genérico "lugar", "sitio", del cual se dice que "no es nombrable". Roman Bucheli, quien ha relevado este proceso en la evolución de las versiones, lo ha caracterizado de la siguiente manera: en vez de que se nombre el lugar (inicio del proceso), hay indicación de un lugar que se caracteriza por no ser nombrable. (2)

Diríamos que se trata de la introducción del significante del límite de la nominación. Es la presencia de este significante, su no exclusión, lo que define al acto poético.

En la versión final, el segundo verso ("oigo que el lugar no puede ser nombrado", "ich hoere, der Ort ist nicht nennbar") hace aparecer un pasaje a otro orden que se realiza en el acto poético: lo que no es nombrable no es ese lugar geográfico donde aconteció el acto histórico (que puede ser recons-

truido, así como otros datos alrededor del poema), sino el lugar desde el cual hubo acto de corte, violento. Ese acto de corte se marca metafóricamente ("el hacha floreció").

Relacionemos, en la versión final, el verso "oigo que el lugar no es nombrable" ("nennbar") con el "oigo que llaman a la vida / el único refugio" ("ich hoere, sie nennen das Leben / die einzige Zuflucht") del final. El paralelismo de los enunciados "el lugar no es nombrable" y "llaman a la vida el único refugio" es asegurado por la aparición, en ambos, de algo que tiene que ver con el acto de "nombrar". Pero aparece también, al mismo tiempo, el desgarramiento inherente al acto de nominación.

El acto de nominación fracasa ante la sustracción al lenguaje que ejerce el acto real de corte: el acto real es innombrable, se sustrae a la aprehensión por lo simbólico, y el acto de nominación es imposible. En el lugar del acto de nominación imposible se presenta una estructura predicativa de tipo metafórico ("la vida nuestro único refugio").

Pero no se trata de dos afirmaciones. El sujeto de la enunciación no afirma, "oye" nada más lo que "se" afirma. Y lo que se afirma es que el lugar que está en juego no es nombrable y luego que la vida, si algo es, se da en la metaforización por un significante ("único refugio").

En el abismo entre estos dos niveles aparecen los tres versos intermedios: "Oigo que el pan que lo mira / cura al colgado / el pan que su mujer le cocinó" ("ich hoere, das Brot, das ihn ansieht / heilt den Erhaengten / das Brot, das ihm die Frau buk").

¿Trátase de lo absurdo de la espera de salvación ("...el pan... cura") por lo que el otro me dejó de "bueno" después que ocurrió el corte, aunque fuese definitivo ("... al colgado")? El significante "imposible" se impone imperiosamente por su ausencia en lo dicho. ¿Es acaso sólo por el puente de esta ilusión (es decir por medio de lo imaginario) que puede haber una conexión formando pasaje, puente, desde lo real, lo innombrable, hacia la vida en tanto nombrada "única esperanza"? ¿ Ahí, en este lugar imaginario donde (extrañamente) el sujeto es, como en la pulsión escópica ("... el pan.. que lo mira..."), mirado por el objeto que funciona como significante del amor ("... el pan ... que su mujer le cocinó")?

Estas interrogaciones se refugian como restos en la cadena significativa, en frases extrañamente llanas y cargadas de una ausencia terrible que se metaforiza en esta mirada proveniente del objeto, ausencia desde la cual se constituye el objeto instituido por el (objeto de) amor ("... su mujer...").

En la poesía de Celan se despliega esta situación (subjetiva, del sujeto) que gobierna la tarea del anudamiento de lo simbólico y de lo real. El acto poético, la "concentración" de Celan, hace aparecer esta zona como una zona híbrida, en donde la nominación está constitutivamente (o estructuralmente) ligada al término "imposible" desde dos puntos de vista. Desde el punto de vista de la cadena significativa, en la medida en que no alcanza nunca a nombrar adecuadamente en una significación al referente. Desde el punto de vista del objeto, en la medida en que éste, posibilitado por el amor, mantiene con el sujeto una relación en la cuál está excluida (imposible) una relación de "apropiación" del objeto por el sujeto.

II

El discurso filosófico, ante lo "innombrable", retrocede, o bien como ante la aparición del diablo en persona, o bien para encontrar ahí el fundamento de una ética del "deber callar".

El Wittgenstein del *Tractatus* funda esta ética en la siguiente argumentación:

1. Lo que no es nombrable, "formulable" ("das Unaussprechliche") es lo que "se muestra", es "lo místico".
2. El método filosófico consiste en excluir lo místico del discurso. En el centro del discurso filosófico opera una máxima de tipo "Dí sólo lo que es formulable".
3. Pero limitar el discurso a lo formulable implicaría una limitación del discurso a "enunciados de las ciencias naturales", a enunciados acerca de hechos, es decir a "algo que no tiene nada que ver con la filosofía".
4. Por lo tanto, el único método filosófico correcto consiste en demostrar, cada vez que alguien "quisiera decir algo metafísico", que "a ciertos signos en sus enunciados no les dió ninguna significación".
5. Queda fuera de este discurso (filosófico) cualquier tipo de cosa que no puede ser formulada y sometida a este método.

La operación filosófica, consistiendo en precisar la significación mediante la lógica de las proposiciones, se encuentra pues desde un principio en este punto en el cual, para sostenerse como discurso, se ve obligada a tolerar en él ciertos "signos sin significación". El método filosófico es el del descubrimiento, en el discurso (de la filosofía), de determinados significantes (o "Vorstellungsrepräsentanten", representantes de la representación, como dice Freud), cuya presencia en el discurso es la prueba de que se ha abandonado el terreno del acto de referirse y de predicar, realizado por medio de una formulación. Acentuemos, que añadir "(signos sin significación)...precisa", no introducirá nada que modificaría la cuestión, puesto que toda significación se mueve en la dimensión de la precisión (más o menos lograda) de un acto de referirse y de un acto de predicar.

¿Cómo se deslinda el discurso filosófico del acto poético? Wittgenstein, quien amaba a los poetas, 'mecenaz' de Trakl y Rilke, a quienes dió la mayor parte de la herencia de la que disponía en ese momento, decía de Trakl: "No entiendo su poesía, pero su tono me subyuga. Es el tono del verdadero genio" (3). Sitúa la operación poética mediante este enunciado en una dimensión regida por una relación al otro que no es del orden de la "comprensión", sino del orden de un "sentirse subyugado por el tono".

Celan hace el deslinde de la poesía con la filosofía en el discurso del premio Buechner. Después de haber definido el poema como "concentración", define el acto poético de la siguiente manera:

1. El poema interroga e interpela aquello que se le viene al encuentro, y en este diálogo, a menudo desesperado, se constituye "lo interpelado" ("das Angesprochene"), estructurándose alrededor del yo que interpela y nombra ("... das anprechende und nennende Ich").
2. Lo interpelado introduce su ser otro ("Anderssein"), puesto que es "como si" se hubiera convertido, en el proceso de la nominación, en "tú" ("durch Nennung gleichsam zum Du Gewordene"). El poema es un acto en el cual lo más propio o íntimo ("das Eigenste") del otro, a saber su "tiempo", habla conjuntamente con el yo.
3. "Si hablamos así con las cosas" ("wenn wir so mit den Dingen sprechen"), siempre está implicada la pregunta por su "¿de dónde?" y su "¿a dónde?". Se trata de una pregunta ineludible ("unabweisbare Frage") que apunta a un "no cesa de no terminar" ("zu keinem Ende

kommend"). Celan dice que esta pregunta constituye una vectorización hacia "lo abierto", "lo vacío", "lo libre".

El acto poético es lo que genera esta pregunta ineludible, lo cual es, según Celan, una pretensión exorbitante ("dieser unerhoerte Anspruch"), que sin embargo no puede faltar. Una pretensión, una demanda, ¿cuándo puede ser "unerhoert", es decir "inaudita", "excesiva"? Cuándo, a pesar del límite que se le presenta al discurso filosófico (límite que Wittgenstein designa como punto de inserción de un ética del "deber callar"), la pregunta "¿de dónde?" y "¿a dónde?" se constituye.

El acto poético no se constituye sin el significante del límite a la nominación. Mientras que el discurso filosófico está obligado, desde su constitución, a respetar este límite como absoluto (en el sentido de que no hay más allá, para el lenguaje), el acto poético se constituye gracias a la introducción de un significante del límite.

III

"Hablar con las cosas", fórmula que se opone lapidariamente al "hablar de las cosas" del discurso filosófico, caracterizada por el borramiento de la separación categórica entre sujeto y objeto en la relación de lenguaje, no constituirá ningún sujeto en tanto se apropia el mundo por medio de lo simbólico, por medio de la nominación.

El mundo no es lo que debe ser formulado, nombrado, sino aquello que el lenguaje, más que representarlo en un acto de referirse y de predicar, debe "seguir" en un balbuceo:

El mundo por ser balbuceado,
 en cuya casa habré sido huésped,
 un nombre,
 exsudado del muro,
 en el cuál arde una herida (4).

El sujeto, en este movimiento, se evanece. Maurice Blanchot designó a este proceso constitutivo de la poesía de Celan como un deslizarse del yo "hacia lo mudo" ("ein ins Stumme entglittenes Ich") (5). El acto poético lleva inherente, como si fuera un tributo que se paga por la no exclusión del significante del límite a la nominación, una tendencia al silencio.

En el discurso del premio Buechner, Celan dice: "El poema muestra y creo que esto tiene que ver sólo indirectamente con las dificultades de la selección de palabras, con la cadencia más acentuada de la sintaxis, o el sentido agudizado por lo elíptico esto es innegable, una fuerte tendencia a acallarse ("Neigung zum Verstummen"). Se afirma en el límite de sí mismo: para poder subsistir, se reconduce constantemente a sí mismo desde su 'ya no' a su 'aún'"

El "yo" del acto poético, constituido en la relación de lenguaje al otro en la medida en que éste introduce en él su "ser otro", ese "yo ocupado por lo ajeno" ("befremdetes Ich"), es el que genera los actos que Celan trata de captar en figuras como "recubrir las cuevas de palabras con pieles de pantera"⁽⁶⁾ o "arrojar la luna de la palabra". En este poema se trata del acto original en la relación de lenguaje, consistiendo en generar un 'afuera' desde el cuál (y sólo desde el cual) se constituye el sujeto.

Acumulación de capas de palabras, volcánica,
cubierta por el ruido del mar.

En lo alto, la chusma, flotante en la marea,
de las anticriaturas: ella
dió senales copia y reproducción
viajan fatuamente en el tiempo.

Hasta que tú arrojas fuera la luna de la palabra,
por la que sucede el milagro de la bajamar,
y el cráter en forma de corazón
atestigua, desnudo, los comienzos,
los nacimientos regios (7).

NOTAS

1. CELAN, P. (1971) 'Schneepart' I. Las traducciones en este trabajo son del autor.
2. BUCHELI, R. (1994) "Work in progress. Zur Fortsetzung der historischkritischen Celan-Ausgabe", *Neue Zuercher Zeitung*, Nr. 235.
3. Según HAMBURGER, M. (1985) "Georg Trakl. En: *El poeta y su trabajo*. Selección, prólogo y notas de Hugo Gola. México: Universidad de Puebla, p. 17.
4. CELAN, P. (1971) 'Schneepart', II.
5. BLANCHOT, M. (1986) *Le dernier à parler*, Montpellier, p.11.
6. Véase parte I de este trabajo, en *Anamorfosis* 2, 1992.
7. CELAN, P. (1967) 'Atemwende' ('Cambio de aliento'), I.

"ENSEÑAME A DEJAR ATRAS MI LOCURA"*

Jean Allouch(1)

FRENTE A SI MISMO:

Introducción de María Bonilla**

Para Ginnette y Rafael

Cuando uno ha dedicado la vida al teatro, los encuentros y desencuentros consigo mismo y sus fantasmas, no le son extraños ni ajenos. El no correspondido, el duelo, la muerte del padre, el pasar la vida sin vivirla en nombre del futuro, los sueños, las negaciones, la pulsión de muerte...son sombras familiares, que andan por la casa sin permiso, se esconden entre los muebles de nuestras historias y nos juegan bromas al menor descuido. Son especies de compañeros, sin los cuales tal vez sería una profesión muy dura de soportar.

1. 34 Bd. Saint Germain 75005 París.

* Traducción: Anacristina Rossi y Nora Garita.

Conferencia dictada el día 30 de julio de 1995, en el Centro Cultural Mexicano, bajo el auspicio de la Asociación Costarricense para la Investigación y el Estudio del Psicoanálisis, el Colegio de Costa Rica y la Embajada de Francia.

** Apartado 267- 2050. San José, Costa Rica.

Es posible que por eso, mi encuentro con los psicoanalistas fue un poco como estar en casa, descalza, con una taza de té caliente y una angustia entre las manos.

Al principio sonaba irreal: traer a Jean Allouch. Yo no había leído mucho de él, pero no ignoraba quién era. Reconozco ahora que más que el tema de la locura, me sedujo la locura misma del proyecto. No era fácil -ningún proyecto cultural en este país es fácil-: requería demasiado dinero, demasiado trabajo, demasiado riesgo. Y una vez más, hablando de proyectos culturales, dinero, trabajo y riesgo son tres cosas que andan escasas en la Costa Rica de hoy en día. Todos buscamos seguridad: seguridad de obtener ganancias, seguridad de obtener prestigio, seguridad de atraer cantidades de público, publicidad en los medios de comunicación colectiva, algo. Nosotros no teníamos nada, o casi nada, que como diría Silvio Rodríguez, no es lo mismo pero es igual: dos instituciones pequeñas, el Colegio de Costa Rica y la Asociación Costarricense para la Investigación y el Estudio del Psicoanálisis y la simpatía de la Embajada de Francia.

*Ahora; que Allouch vino y se fué, ahora, que oímos su conferencia sobre la locura, ahora, que el eco de sus palabras en el Seminario sobre **El imposible objeto del deseo** viven en el interior de cada uno de los que lo escuchamos, viene a mi mente y a mi corazón la invaluable experiencia y oportunidad de crecer que ha significado el Colegio de Costa Rica en mi vida. Va más allá de tener la obvia posibilidad de conocer a intelectuales y artistas del mundo, como Juan Mariátegui, Paul Löwenthal, José Luis Cuevas, Carlos Monsiváis, Carlos Domínguez, Armando Hart, Nikita Mikhalkov, Alfonso Romanode Sant' Anna, Jorge Enrique Adoum, Fernando Savater, Antonio Giménez-Rico, Rugiero Romano, Emilio Carballido, Humberto Solás, Osvaldo Guayasamín, Jurgen Moltmann, Slawomir Mrozek, Jurg Gabriel, Antonio Gala o Adam Schaff, para no citar más que algunos de los conferencistas que nos han hecho el honor de su presencia.*

Va más allá de tener correspondencia fallida con Buero Vallejo, Carlos Fuentes, Octavio Paz, Quino y tantos otros que aún no hemos logrado traer. Va más allá de la expectativa ante la venida próxima de Sergio Corrieri, Roberto Cossa, Osvaldo Dragún y algunos otros que ya han confirmado su participación.

Va mucho más allá, hasta cosas que no sé cómo decir y que me entiendan. Cosas como el humor negro y desencantado de José Ignacio Cabrujas, los ojos pícaros y agudos de Rius, la madurez y profundidad de William Oliver, la lucidez y claridad de Ricard Salvat, la sencillez y compromiso de Abelardo Estorino, la ternura y fortaleza de Víctor Hugo Rascón Banda, la verdad vivida del Teatro El Galpón, la provocación y audacia de Ugo Ulive, la molestia y apertura de José María Mardones, la fe y la contemporaneidad de Denis Goulet, el silencio rebelde e inconforme de Juan Villegas, el perfume de la memoria de Jean Allouch alrededor de un París teatral y compartido. ¿Cómo explicar lo que cada uno de nuestros visitantes ha dejado aquí? Y rodeando cada proyecto logrado, mucho trabajo, riesgo, inquietudes y amigos. Amigos que, hecho al calor del trabajo compartido, sufrido y vivido en angustia y logros, son entrañables y eternos, porque han cargado en sus hombros una locura en común ...un sueño que continúa en algún lugar lejano. Una locura reivindicada por lo humano, lo contradictorio y lo doloroso que emana de sus entrañas. Es... la vida. La vida, que pasa rápidamente y que como diría Pedro de Orgambide, es un lujo tener y un desperdicio, si no se tiene el valor.

**PALABRAS DE ARNOLDO MORA.
MINISTRO DE CULTURA JUVENTUD Y DEPORTES.**

Buenas noches, Sr. Jean Allouch.

Buenas noches, estimado público.

Para el Colegio de Costa Rica del Ministerio de Cultura Juventud y deportes, ésta es una noche de gala, en la medida en que nos enfrentamos a un pensamiento de los más provocadores -en el más amplio sentido de la palabra- puesto que si bien Freud pertenece a la cultura de la humanidad, algo que escapó hace mucho tiempo de las clínicas, de las librerías y de los estantes, para formar parte de la vida cotidiana, hoy en día es una de las maneras de aproximarnos a nosotros mismos para rescatar lo que aún nos queda de humanos o más exactamente, para encontrar la fuente de lo que significa ser humanos.

Medio en broma y más en serio, parodiando a Descartes decíamos antes el maestro Allouch y yo: "La folie est la chose la plus repandue du monde".

"La locura es el mínimo común denominador que tenemos todos los seres humanos". Somos humanos, no porque tengamos brazos, piernas o sexo sino porque la locura nos hace ser humanos. Es precisamente el elogio de la locura, a finales del siglo XX de lo que Jean Allouch nos hablará.

Bienvenido a este cenáculo, donde todos tenemos un enorme interés en esta aproximación, en este intento de responder a esta pregunta que se hiciera Edipo, "¿quién es el hombre".

JEAN ALLOUCH

A juzgar por la gente presente hoy aquí, el tema de esta conferencia es pertinente. Las cosas no sólo son pertinentes en sí, sino que se vuelven pertinentes. Por ejemplo, para volver pertinente el problema de *"La Traviata"*, tuvo que ocurrir un suceso y luego una novela, -*"La Dama de las Camelias"*, escrita por Alejandro Dumas-, enseguida una obra de teatro basada en la novela y finalmente el guión de Verdi, y la música de *"La Traviata"*.

La cuestión muestra que lo que vamos a tratar es un poco así. Al principio fue el verso del poeta Auden, luego Kenzaburo Oé, aisló este verso. Después trabajó sobre este verso y, finalmente, esta noche, entre Inglaterra, Japón y Francia, desembocamos en Costa Rica.

Voy a tratar de examinar cómo en el Occidente moderno, se intenta una respuesta a esta cuestión. Voy a partir de dos hechos cotidianos.

Primero, algo que me pasó hace poco en un Hospital Psiquiátrico de París, donde estuvo hospitalizado el Marqués de Sade. Se trata de una joven mujer que fue internada contra su voluntad -como se dice en Francia hoy: a la demanda de un tercero- después de romper todo lo que había en un apartamento.

Este acto de romper fue juzgado por la sociedad como inadmisibles. Al interrogar a la mujer, me dí cuenta que este acto, juzgado como loco, era totalmente racional. Fue internada después de haber bebido mucho en cierta velada, una noche. Le dió su hijo menor a una vecina para que lo cuidara y sabía que sus otros dos hijos tenían la suficiente edad para pedir ayuda en

caso necesario, por ejemplo, para comer. Sin tomar en cuenta esta precaución maternal, las autoridades fueron alertadas y muy rápidamente un juez de menores decidió que esos niños no estaban bien al cuidado de la madre y había que ponerlos en un orfanato. ¡Y llaman a esos jueces, jueces para menores; Verán que muchas veces esos jueces, en vez de ser para los niños, parecieran estar contra ellos. No son amigos de los niños, y además, hacen psicología.

Se trata de que aprendan cuáles son las poleas que hay que mover para estar contra los niños. La madre de esta joven mujer a la que encontré ese día internada, fue avisada de lo que estaba pasando y ella le dijo al juez que deseaba tomar la tutela de los niños. Como les digo, el juez había estudiado Psicología, consideró que mejor estaban en familia que en un orfanato. Le dió la responsabilidad jurídica de los niños a la abuela y cuando la madre quería ver a sus propios hijos, tenía que pedirselo a su madre, incluso para llevarlos a la calle. Todo eso era oficial, es decir, con lo que yo llamaría la complicidad del juez.

La abuela llegó al punto de llamar a esos nietos, mis hijos: mi hijo y mi hija. Eso agredía mucho a la madre, cuando la madre decía que esto no le parecía, su madre le decía: No tiene ninguna importancia.

Estos niños estaban siendo cuidados por gente que vivía en el apartamento que era de la madre de esta madre, y por un pequeño incidente, la mujer rompió todo en ese apartamento que era de la madre y donde estaban los niños.

Evidentemente, esto plantea la cuestión de ¿Quién es el loco en esta Historia?. ¿Es la mujer que fue declarada internada o es todo el aparato pedagógico y judicial que se puso al servicio de la abuela, en nombre de la felicidad de los niños? De lo que creían que es la felicidad de los niños. Había una razón por la cual ella rompió todo.

Segundo, quisiera darles algunos "flashes" para introducir lo siguiente. Esto no es algo que me ocurrió a mí directamente, sino que lo cuenta un escritor, Thomas Bernard, uno de los principales novelistas austríacos. La literatura es muy importante, nos ofrece rejillas o puntos de referencia o de lectura para saber lo que está pasando. Bernard escribió un libro de relatos muy cortos de pocas líneas que se llama "*El Imitador*". El los escribe a partir de hechos cotidianos que encuentra en la calle, en el periódico. Uno de estos

relatos tiene 17 líneas, se llama "Locura", es la historia de un cartero. Ser cartero no es fácil. Las historias de las escrituras cuentan que en la antigüedad los encargados de transmitir los mensajes, llevaban dichos mensajes prensados al final de un palo, una estaca, lo más lejos posible de sí mismos. Primero, porque ellos no sabían leer y luego porque no sabían lo que estaba escrito adentro. ¡Cualquier prudencia es poca!

En Shakespeare también está el que lleva el mensaje y al final este mensaje dice lo que hay que hacer exactamente: una vez que lea el mensaje, el rey debe matar al mensajero.

Hay dos tipos de cartero: uno, que se imagina que no sabe exactamente lo que hace y transporta noticias cuyo contenido ignora. Noticias que, en general, son malas. No sé que ocurre en Costa Rica, pero en Francia cuando uno recibe una carta, en general es una factura, un aviso de que alguien murió o los impuestos.

¡Qué oficio! Pasarse la vida llevando malas noticias a las personas. El cartero de la historia de Thomas Bernard sí sabía lo que hacía y tomaba muy en serio su oficio de cartero. Era el único en todas las cuadrillas o brigadas de carteros de toda Austria, que tenía una visión subjetiva de su oficio y lógicamente miraba las cartas que debía entregar y las que le parecían malas noticias, no las entregaba, las quemaba. ¡Era un benefactor de la humanidad!. El problema es que la administración de correos no estaba muy de acuerdo. Lo tacharon de loco y lo encerraron en un asilo psiquiátrico. Pero estamos en la época moderna, en el hospital psiquiátrico se hace terapia y entonces por solicitud del cartero, el Hospital Psiquiátrico aceptó que conservara su uniforme y siguiendo el método de Pinel, que es el método del tratamiento moral, hicieron todavía aún más, había alguien en el Hospital que escribía cartas solamente para que el cartero pudiera acomodarlas en un buzón, colocado especialmente para que pudiera distribuirlas a los enfermos.

La historia no nos dice si le habían dado algo para que pudiera quemar algunas. Me parece que no. El hospital psiquiátrico sí distribuía las cartas efectivamente, como debía ser, es decir que se curó, pero no es eso exactamente lo que le interesó a Thomas Bernard. Lo que lo hizo transformar los sucesos en un texto, fue la observación siguiente: le preguntaron al enfermo por qué tenía tanto empeño en distribuir las cartas aún en el hospital y él dió

una respuesta que perturbó mucho a Thomas Bernard, el enfermo dijo: es para no volverme loco.

Son muy gentiles de reirse. Pero ese temor que tiene el loco de volverse loco, es algo que desde el punto de vista clínico, la mayoría de los psiquiatras sabe, pero ninguno de ellos sabe dar cuenta.

¿Qué es la locura, si el más loco entre los locos está habitado por el temor de volverse loco?

Este es el lado difícilmente localizable de la locura. En esta historia del cartero de Thomas Bernard por ejemplo, no sabemos quién es más loco, si el que fue hospitalizado o el director del hospital que se pone a escribir esas cartas.

La dificultad para localizar la locura, nos solicita, nos lleva a ver el lado de la historia y ahí les propongo que vayamos ahora, con algo que señaló muy bien el Sr. Ministro -sin que nos hayamos puesto de acuerdo anteriormente- y es "*El Elogio de la Locura*" de Erasmo de Rotterdam.

¿Quién nos enseña cómo dejar atrás la locura? Hay muchas instituciones y muchos aparatos para esto. Antes, hasta hace mucho tiempo, era la religión. De hecho no hace tanto tiempo, y aún esto no ha terminado. Pero hoy día el aparato al que le corresponde, se le llama Psiquiatría, que encarna ante la locura una respuesta que se llama estoicismo.

¿Cómo vérselas con la locura? Bueno, seamos estoicos. Lo que estoy diciendo es una verdad histórica. Sabemos que Pinel, el fundador de la Psiquiatría, sabía mucho de antigüedades grecoromanas, leía mucho de Cicerón y esos eran sus puntos de referencia. Para ver cómo la Psiquiatría trata de responder a nuestra pregunta de esta noche, debemos irnos hasta Erasmo y su "*Elogio de la locura*".

Para que sitúen lo que hace Erasmo, Tomás Moro es el autor de la Utopía, es Rebelais, es la versión crítica de Saint Jerome. Alguien que sostenía que no todo lo que estaba en los textos sagrados era la palabra del evangelio.

El Elogio de la Locura, es algo que creo que los psicoanalistas pueden reivindicar. Primero, el libro fue pensado a partir de un juego de palabras. Erasmo viene a caballo desde Italia a Francia. Este viaje, muy largo, lo ponía

a soñar y en un momento piensa en su amigo Tomás Moro y su pensamiento es Moria, asociación de ideas, y en lugar de seguir soñando dijo voy a escribir el elogio de la Moria, es decir que era un acto, una cosa que lo acerca también al psicoanálisis, es hacer algo serio con cosas frívolas. Y por lo demás escribe su *Elogio de la Locura*, escribiendo lo que se le viene a la luz. Están en su texto las ideas fundamentales del psicoanálisis: diga todo lo que se le pase por la cabeza por más frívolo que le parezca. Hay algo serio en la frivolidad. No es como los escritores estoicos. El escritor estoico escribe en cambio lo que le parece oportuno. Por eso apenas escribe una frase, se pregunta ¿Esta frase es una frase oportuna? Y empieza a dudar, la tacha, escribe otra. Y otra vez duda, la tacha. Le empieza a doler la cabeza... otra vez duda... le da migraña, no duerme..... y al fin la escribe. La descripción es de Erasmo, no soy yo el que la estoy inventando. Erasmo cuando escribe su encomio a Moria, no duda de que va a escuchar, como lo dice él mismo, croar a los estoicos (ranas estoicas).

Ahora voy a presentarles una tesis que introduce Erasmo.

Primera tesis: muy antiestoica, más bien, no estoica.

Es honorable ser atacado por la locura.

Una tesis terrible, para ponerse a reflexionar.

Segunda tesis: menos radical:

El que no está loco, está excluído. Está excluído el no loco.

La locura es necesaria para toda experiencia: tomar una mujer, hacer un niño, tomar el poder, dar una conferencia. Y si uno se pone a reflexionar cinco minutos, no lo hace.

Por ejemplo, si alguien pide información sobre la mujer con la que va a casarse, ¿cuáles eran los juegos de su infancia? y le dicen que le quitaba las alas a las moscas, no se casaría. Para casarse, la locura nos tiene que ayudar, es decir que nada importante en la vida se hace sin la locura.

Tercera tesis: La locura se conoce más a sí misma, mucho mejor de lo que la conoce nadie.

También esta tesis es bastante inaudita. Hay en ella lo que los psicoanalistas van a describir siglos más tarde, es decir la transferencia. La determinación del lugar donde uno supone que hay un saber. Entonces en esto hay algo muy claro, el lugar donde está el saber no es Dios, no es la religión, es el loco. Entonces Erasmo escribe frases como ésta "entre más loco está uno más feliz es". Evidentemente, él sabe que eso no se sostiene completamente y para que se sostenga va a introducir en la locura una división, una hendidura. Va a distinguir *Moria*, la locura benéfica, la que acompaña toda acción, de la de la *Furia*, el furor, lo contrario, una locura maléfica.

Una de las tesis principales de Erasmo, va a encontrar en esta distinción una repartición. La tesis es la siguiente: "*nadie está loco más que adrede*". Para Erasmo esta tesis es verdadera de la *Moria*, la tesis se aplica en el caso de la locura *Moria*, pero para la *Furia*, esta tesis no es verdadera.

Es aquí que los historiadores hacen un retorno curioso, en ese texto que pretende tomar distancia de los estoicos. Esta distinción entre *Moria* y *Furia*, es una distinción estoica, se ve en Cicerón, en la distinción entre *Sanus* y *Furiosus*, la cuestión que se presenta a partir de ahí es la siguiente: Es verdad que el loco *Furia* no lo es tal vez a propósito. No es loco a propósito, tiene el mismo sentido de estar de acuerdo, de adecuarse al objeto. Por ejemplo, si un carro se me viene encima ¿sería a propósito que giro la dirección para no chocar?

La idea de una locura a propósito es la idea que concierne a algo pero que la concierne también de manera pertinente. Entonces, ¿La locura furiosa es o no a propósito?. No voy a entrar en la discusión de este problema.

Si vemos o estudiamos los casos de locura furiosa en la antigüedad, en primer lugar no hay muchos y el caso más importante, es el de Orestes. Orestes ha estado loco furioso, no les voy a contar los detalles de la historia pero si ven los textos de Orestes, del furor de Orestes, las crisis, los ataques de furia, de locura furiosa, son ataques perfectamente a propósito, no solamente podemos decir esto, sino aún más. Ustedes saben que las furias.....eran las grandes campeonas del derecho materno y el problema de Orestes era justamente de matar a su madre, que a su vez había matado a su padre y a la amante de su padre y a los hijos que había tenido con él, porque sabía que si mataba a ese marido sin matar al hijo, un día u otro, éste vengaría a su padre. Pero es lo que se produce en el momento en que Orestes consulta a Apolo,

en el oráculo Apolo le dice, estoy de acuerdo y te ordeno que mates a tu madre y a partir de allí se desarrolla toda la Orestíada y de la locura furiosa de Orestes, que desemboca en una especie de puesta aparte, de apartamiento y la instauración del derecho paterno, que desde ese momento, reina en Grecia sobre el derecho materno, algo que curiosamente encontró el psicoanálisis y esto que se llama el Complejo de Edipo, en Lacan es algo diferente, pero es notable, el psicoanálisis al dar a luz el Complejo de Edipo confirma que la locura furiosa es también una locura a propósito.

A partir de ahí el estoicismo, más allá del estoicismo, el psicoanálisis, una especie de nueva psiquiatría como se le ha llamado también, reanuda con la locura furiosa, como una locura que tiene la razón. No quiero hablar mucho más, porque lo más interesante es que discutamos un poco.

Estoy insinuando que hay que plantearse si el psicoanálisis tiene la respuesta a la pregunta: "Enséñeme a dejar atrás mi locura". Evidentemente no. Si el psicoanálisis tuviera la respuesta a esta pregunta, se sabría... Y si los otros candidatos a una respuesta la tuvieran, también todos lo sabrían.

Le ocurrió a un psicoanalista algo un poco desdichado, como si ese punto de la locura, no se pudiera realmente estar mucho en su proximidad, entonces el psicoanálisis en su lugar inventó un mito, que su fundador había vencido esta locura. Esta historia de Freud y su alterego que llaman Fliess, los psicoanalistas se apresuraron a decir que Fliess era un paranoico y como Freud había escrito, cito: "*logré algo ahí donde el paranoico fracasa*", esto fue suficiente para crear el mito de que Fliess no había logrado vencer la paranoia, pero Freud sí.

¿Qué se hizo a partir de ahí?. Olvidar algunas fórmulas de Erasmo, y pensar que Freud dentro de la locura, todo lo que dice respecto de la locura es verdad y se trataría de aplicarle eso a los enfermos, entonces así nos encontramos en una posición fundamentalmente no freudiana, ya que Freud está del lado de Erasmo, es decir que nadie conoce mejor la locura que la locura. Así que el psicoanálisis, después de confirmar a Erasmo, tenía toda la facilidad para encontrarse en una posición estoica, sobre todo que ahí se estaba anunciando, sí claro, vengan, vamos del lado de los estoicos. Hay muchos textos psicoanalíticos que van en este sentido.

Y que la locura es una pasión o el desarrollo monstruoso de una pasión, y que el yo va a poder domar la pasión, ahí estamos en el retorno a la posición estoica del control de las pasiones.

"Enséñeme a crecer y dejar atrás mi locura". ¿Qué puedo yo dar como respuesta a eso en esta conferencia? En términos lacanianos se puede decir que no hay ninguna razón para que nadie se ponga en posición de dar respuesta a esta pregunta y el no poder responder a ella, es decir al recusar que pueda haber una enseñanza sobre cómo sobrevivir a nuestra propia locura, es diciendo que para eso no hay ninguna enseñanza que sea válida.

Al hacer esto, aquel que se plantea la pregunta o la demanda, puede avanzar en su propia pregunta, es decir, darse cuenta que se plantea en él a propósito, para decirlo de otra manera, que no hay más que una respuesta particular.

LA SOMBRA DEL CABALLERO DE SHALOTT

*Mia Gallegos**

Norteamérica, de manera sorprendente, hace que de su suelo emerjan poetas con una voz y una fuerza extraordinaria. Ese fué el caso de Edgar Allan Poe, tan incomprendido y auténtico como pocos en el mundo han sido. Un maldito, un hombre profundo que vió la vida desde el otro lado del espejo, un hombre que abominó el mal gusto burgués porque fué ante todo aristócrata de la belleza.

De esa misma estirpe es también, Elizabeth Bishop, a quien conozco gracias a la bondad de dos mexicanos: Octavio Paz que la tradujo al castellano, y a Verónica Volkow, poetisa, a quien sin duda el futuro le deparará especiales honores.

Elizabeth Bishop nació en Massachusets a principios de este siglo. Creció en la orfandad, ya que su padre murió pocos meses después del nacimiento de ésta. Su madre vivió numerosas crisis nerviosas, hasta que finalmente es internada de manera definitiva en un sanatorio.

Verónica Volkow, que ha elaborado una selección y un prólogo a la antología de poemas de la Bishop, publicación realizada por Ediciones El

* Apdo 4041-1000. San José, Costa Rica.

Tucán de Virginia, explica que la poesía de esta autora parte de un "mundo solitario observado en silencio, ¿el de la orfandad de su infancia acaso?, es el que recorren cada uno de sus poemas."

Mi propósito, no obstante, no es el de realizar una lectura acompañada de un excelente prólogo. Mi curiosidad se centra, de manera directa, en el poema "El caballero de Shalott", texto que me ha permitido divagar en numerosas ocasiones, y como creo que el arte está hecho de asombros y evocaciones, pretendo insertarme en el texto y convertirme en una lectora que se queda cautiva, y que al recorrerlo y descubrirlo logra una transformación.

Así que, acompáñenme por favor, por este fascinante periplo. El poema dice así:

*¿Cuál de los dos es el suyo?
 ¿Cuál de las dos piernas
 es la que está junto al espejo ?
 Pues ninguna difiere
 en color o en precisión
 de la otra,
 ni se topa con un extraño
 en este arreglo
 de pierna y pierna
 y brazo y todo lo demás.
 Para su mente
 es el indicio de que hay un reflejo
 en alguna parte de la línea que llamamos espina.*

*Tenía la modestia
 de pensar que su persona era
 mitad espejo.
 ¿Pues por qué
 tendría que duplicarse?
 El espejo debe ajustarse
 en la mitad
 o más bien en el borde.
 Pero no sabe
 cuál de los dos lados
 está dentro o afuera.*

*Hay poco margen de error
pero tampoco hay pruebas.
Y si la mitad de su cabeza es reflejo
la inteligencia, piensa, puede ser afectada.*

*Pero se resigna
a este económico diseño.
Y si el espejo se zafa,
está en un aprieto -
sólo una pierna, etcétera. Pero
mientras permanezca en su lugar
pude andar, correr
y juntar sus manos.
Dice que la incertidumbre
le excita.
Ama esa sensación
de constante reajuste.
Desea ser citado por el momento diciendo:
"La mitad es suficiente".*

El primer impacto que registro al leerlo es de sorpresa, pues intuyo que la autora juega, recrea, se divierte, como quien aprende a usar sus manos en la sombra para proyectar figuras chinescas.

El caballero de Shalott es un invento, una recreación y una proyección que podríamos calificar de tipo narcisista, ya que el espejo en donde se mira esta especie de sombra o de caricatura, lo hace comprobar que ambas figuras, la real y la refleja son idénticas.

Pero al igual que en un juego, el caballero duda sobre la certeza de las partes, y por eso de manera continua se pregunta en que lugar deben estar sus manos y sus piernas, o la noble inteligencia.

El espejo cuya simbología es tan rica en todas las culturas, nos ubica aquí en el plano de la conciencia, de la psique y su constante necesidad de ajuste.

Por otra parte, ese centro o espina que busca, nos remite al apremio interior de buscar un equilibrio. Como sabemos, llevamos los humanos una personalidad interior que es la que nos otorga un perfil definitivo en el transcurso de los años; cuando aparece la madurez... si es que nos llega. De tal manera

que en esta especie de sombra que es el caballero de Shalott, vemos proyectado su mundo interno.

Aunque a decir verdad, esa participación del extraño personaje y su doble en el espejo, nos colocan ante el hecho de una conciencia escindida, donde es impreso hallar un centro, un punto de apoyo.

En los procesos de transformación, la personalidad interior crece o disminuye, de acuerdo con el impacto que viva la persona. Estimo que en el caso de este imaginario señor, se vive ese proceso transfigurador. Algo me hace sentir que se le sale la personalidad, que lo rebasa, y que por ello teme que una de las dos figuras se acabe, como cuando dice ... " *Tenía la modestia/ de pensar que su persona era/ mitad espejo./ ¿Pues por qué tendría que duplicarse?.*"

En el inconsciente, cavidad hermosa en donde se guardan los sueños, los secretos y la fuerza, reside nuestra verdadera personalidad. En la medida en que podamos apropiarnos de esta fuente de conocimiento, crecemos nos llegamos a parecer verdaderamente a nosotros mismos.

Ese es, a mi juicio el proceso que vive el caballero de Shalott al enfrentarse consigo mismo a través del juego dual que le permita realizar el espejo. Es necesario indicar que el caballero es en sí mismo doble, es él y su conciencia, pero también su inconsciente, y al proyectarse en el mágico halo, de nuevo hay otra duplicidad. Jung hablaría aquí del cuaternio, concepto que le era tan grato.

Al terminar el poema, el caballero, que habla aquí en tercera persona, exclama: "*Dice que la incertidumbre / le excita./ Ama esa sensación / de constante reajuste. /Desea ser citado por el momento diciendo:/ "La mitad es suficiente".*"

Al llegar al final del texto, el caballero ha optado. Le excita el juego de las imágenes, y de seguro el acto de querer apropiarse o descubrir en dónde está su verdadero ego, pero es menester optar, y se queda en alguno de los lados del espejo, y para asombrarnos más, no nos dice en cual, así que debemos suponerlo.

Es probable que suspenda el juego por un rato, a la manera de Alicia en el País de las Maravillas, cuando hace el viaje de vuelta es decir que vuelve

al estado de conciencia primero, luego ir al fecundo universo del inconsciente.

Elizabeth Bishop es el arquetipo de una creadora auténtica. He pensado, al leer aspectos de su biografía, que ella se anticipó al fenómeno del "hippismo" en Norteamérica. Por decirlo de alguna manera, huye y se va a vivir a Brasil, en donde descubre una geografía grata para su alma. En la naturaleza de ese país encuentra el paisaje perfecto para expresar lo que llevaba por dentro. Sus poemas, que surgen de manera instantánea, como en la mente de los niños, nos permite observar que en la creación de estos textos, las imágenes y las palabras ocurren, o más bien aparecen con una fluidez que sólo puede brotar del lado más rico de la psique.

Su poesía difícilmente se puede comparar con la de otros poetas; sus poemas están escritos en un lenguaje que sólo ella es capaz de concebir. Leer poesía en otro idioma no es simple. He tratado de seguir las huellas de estos textos en ambos idiomas con el único fin de acercarme a una escritora que transgredió todos los códigos.



Los músicos

SDUNO/92

