



## **Boletín Radar Febrero 2009/1**

# **Editorial: Mención a la tradición de San Valentín**

**Ana Eugenia Viganó**

Estimados lectores:

San Valentín ha vuelto a pasar por nuestros calendarios, reavivando ? entre otras varias cosas ? la pasión por los números y estadísticas en los medios de comunicación, tan apreciada por nuestra época. Con el telón de fondo de la crisis económica, toda ocasión es buena para comparar datos y muchos artículos breves terminan pareciendo lecturas de tablas de cálculos sin demasiado cuidado por el detalle literario. Costos de los globos temáticos, colores preferidos en las ventas de osos de peluche, cantidad de flores que se surten al mercado, suba o merma en la compra de chocolates, perfumes y regalos, variaciones en las compras de condones, reservas de moteles y cosas por el estilo inundan las noticias al bordear la fecha señalada para el amor y la amistad.

En medio de estos esperables conteos, apareció en la escena mediática - a través de la Secretaría de Turismo y la Dirección del Inmujeres del D.F. entre los organizadores, y el apoyo del Instituto de la Juventud entre otros auspicios -, la convocatoria para llevar a cabo el beso más grande del mundo, evento a realizarse

en el Zócalo capitalino el sábado 14 de febrero de 2009, en el marco de la feria "*Amor es? sin violencia. Bésame mucho*" La propuesta dirigida a la población citadina y a los turistas nacionales y extranjeros, tenía como objetivo principal romper con el récord Guinness, para lo cual asistieron certificadores y un notario público para testimoniar la validez de la marca. El mentado récord a romper lo presumía Londres y los funcionarios exhortaron a participar del "*megabeso*" como muestra de que nuestra ciudad es "incluyente, tolerante, amable, y que en estos tiempos difíciles, el amor, la solidaridad y la no violencia son valores que se deben reivindicar"<sup>[1]</sup> Asimismo se invitó expresamente a las parejas gays y lesbianas que desearan sumarse y "manifestar su afecto y su cariño."

Más allá del trabajoso éxito dado a conocer luego del evento y el oficial anuncio de la nueva marca récord, las lecturas sobre este evento han sido numerosas: una respuesta a la fallida prohibición de besos apasionados en Guanajuato, una estrategia más de la campaña de concientización, muy presente en los medios, sobre la violencia doméstica ? en especial la violencia contra las mujeres -, una muestra de oportunismo político en tiempos de campañas electorales, etc. En lo que al psicoanálisis compete, vemos una vez más cómo las variaciones de la vida amorosa hablan - en los términos propios y con los rasgos diferenciales de su época -, acerca de los obstáculos, posibilidades e imposibilidades sobre las que el amor y las relaciones amorosas se construyen, se disfrutan, se muestran, se sufren, se viven.

Elegimos entonces para el **Radar ALEP** en primer lugar, un hermoso texto de **Eric Laurent**, "**La disparidad en el amor**", que trata con mucha precisión las diferencias entre la posición masculina y femenina respecto de la realización de la vida amorosa.

En segunda instancia, y como parte de la nueva sección **La formación de los analistas**, sección que formará parte de nuestro **Radar ALEP** a lo largo de este año, les presentamos un texto de **Graciela Brodsky**, material que fuera su Conferencia en la ECF a propósito de los "**Efectos de formación de los analistas**", y en la que arriesga desde el inicio lo que del título puede escucharse.

Como siempre, auguramos una provechosa experiencia de lectura, y los saludamos muy cordialmente.

Ana Viganó

Moderador **Radar ALEP**

1. El Universal on line, Promocionan Megabeso con volantes, versión digital: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/576145.html>

# La disparidad en el amor

**Eric Laurent**

Entremos de inmediato en este tema de las declinaciones del amor. Sin duda es una excelente idea haberlo elegido para una serie de conferencias que quieren dirigirse a todos aquellos que están interesados por las consecuencias del psicoanálisis, dado que es una apuesta del psicoanálisis saber si tiene algo para decir sobre el estatuto moderno del amor, el estatuto contemporáneo.

Estamos en un momento fecundo en cuanto a la revisión de los dichos sobre el amor, con una cierta dificultad que se hace sentir en la literatura, en las formas narrativas más vastas, el cine o en las formas modernas de narración que dependen, que entran más o menos en el marco de la literatura. La impresión es que esa dificultad está marcada por diferentes síntomas, tales como la multiplicación o la refracción de clichés sobre el amor ya establecidos en la literatura. En ocasiones la literatura de nuestra época recicla clichés de manera mecánica y al mismo tiempo irónica; es la perspectiva que se califica como post-moderna: no se cree más ni en la modernidad ni en una solución nueva inventada; tampoco se cree más en las viejas soluciones. El resultado: la ironía o la cita.

Al mismo tiempo entonces, cita obligada: dificultad para inventar nuevas figuras; e ironía: no se cree más en las historias de amor. De allí la dificultad para salir de la actitud irónica, del "a mí no me van a vender historias de amor ni de ninguna otra cosa". Fin de las ideologías, fin también de las historias de amor. Y, al mismo tiempo, se constata el carácter ineluctable.

En la Muestra de Venecia, por ejemplo, se percibió el impacto que tuvo un film como "Una relación pornográfica", en el cual el autor contrasta el título con el hecho de que no se ven en el film en ningún momento, o apenas, juguetes que pudieran dar cuenta del calificativo evocado. Por el contrario, se quiere partir de una historia que estaría centrada únicamente en el sexo, y por supuesto, se llega al amor, para sorpresa en especial del varón, quien mientras pensaba comprometerse en esta historia sólo por la satisfacción, cae en las paradojas del amor. Es uno de los fenómenos clásicos de la clínica del sujeto obsesivo que piensa que puede estar todo el tiempo muy atento a la cuestión del amor y no obstante no para de mezclarse después en múltiples dificultades.

Y desde este punto de vista, la clínica psicoanalítica captó esas diferentes paradojas de manera distinta a las dificultades de la narración amorosa moderna. Por eso creo que es una excelente pregunta plantearle al psicoanálisis: ¿Qué tiene para

decir sobre el desorden amoroso contemporáneo? ¿Permite el psicoanálisis orientarse en estas cuestiones?

Es especialmente una buena idea hacerlo en Tours, porque la Touraine es una tierra de elección para plantearse este tipo de preguntas; lo ha sido durante todo un siglo, en el que la literatura francesa instaló un nuevo tipo de discurso sobre el amor que relevaba al de Italia, que lo declinaba de otra manera. En el siglo XVI, pues, Ronsard no vivía muy lejos; *Les Saisons* de Ronsard son un buen ejemplo para ver cómo en la literatura se declina la dificultad de narrar las historias de amor. Escribió poemas de amor toda su vida. Simplemente la época empezaba bien, se sabe: en el siglo XVI, se creía que iba a haber buen tiempo, que la época iba a liberarse de los nubarrones de la opresión escolástica y luego llegó Lutero y después el fin del siglo y los diversos desgarramientos. Se ve aparecer en las historias de amor de Ronsard a la fortuna, al hombre encomendado a la fortuna, el gusto por la astrología, el imposible cálculo de la buena combinación de los hombres y las mujeres, temas que lo ocuparon hasta el final de su vida.

La Touraine es entonces una buena idea para meditar acerca de la manera en la que se han inscripto las historias de amor y el gran malestar, en los mismos lugares de sus huellas en la literatura.

### **Literatura**

Pero elegí para comenzar, o como exergo para preparar mi conferencia de hoy, no a Ronsard sino un extracto de La Rochefoucauld. ¿Porqué La Rochefoucauld? Es el siglo siguiente. A pesar de todo es la excelencia del moralista francés y el autor de una observación que le gustó mucho a Stendhal, según la cual hay mucha gente que no sabría qué es el amor si no hubiera leído primero historias de amor. Respecto de este tema, el amor como semblante, el amor que no es natural, el amor como artefacto, como convención, hay un sentimiento agudo del moralismo del siglo XVII y al mismo tiempo hay un punto de vista muy masculino. Para el decir masculino, eso no es evidente. En el fondo no es sino desde el psicoanálisis que se puede decir esto y desde el interior del discurso psicoanalítico. No sé si hay entre ustedes personas que tienen por profesión enseñar literatura en los colegios y en las universidades, si las hay, deben saber que pueden leer todos los comentarios que quieran sobre esta frase ¿y sabrá Dios si hay una pequeña biblioteca al respecto? y nadie señala que no se trata de un punto de vista universal, sino que ahí se trata del punto de vista del siglo en el que hay algo profundamente masculino. Y así sea en obras importantes, como el libro de Paul Bénichou sobre *Las Morales del gran siglo* [1], el libro de Robert Mauzi sobre la felicidad en el siglo XVII [2], no se ve tematizada la oposición de los sexos en lo que concierne al amor.

Por el contrario, en particular, es un tema que los autores feministas franceses (que con frecuencia son excelentes profesores de letras) o americanos, de manera más brutal, han desarrollado. Habría, hay en las letras, una disimetría desde la perspectiva del amor que podría fácilmente reducirse a la idea de que sólo las mujeres hablan de amor: toda una temática de la literatura femenina, o de la

literatura de mujeres, escrita por las mujeres, la escritura femenina, estaría centrada precisamente sobre la exploración sistemática del amor, de sus impasses, de sus sufrimientos y desde ahí se interrogaría más profundamente la invención de una forma de amor moderna.

Esto es corroborado por el hecho de que Marguerite Duras, por ejemplo, se haya instalado duraderamente en el paisaje de la literatura francesa como una suerte de oráculo sobre las formas del amor ¿es lo que puede retornar? a través de formas literarias extremadamente variadas. Comenzó su carrera con una escritura que derivaba en cierto modo del canon gidiiano, que tanto marcó las letras francesas, para después pasar por un período experimental y terminar en una literatura al borde del cliché que le valió tiradas fenomenales, con la reescritura de *El amante* por ejemplo, al borde de una conversión como las que conoció Philippe Sollers, que pasó de la escritura formal en una y otra dirección, a un clasicismo un tanto desvergonzado en las novelas más recientes que escribió.

Esta disimetría da cuenta de que las mujeres hablan del amor de otra manera que los hombres. Pero al mismo tiempo no es fácil tematizarla cuando se abordan por ejemplo las concepciones de la felicidad o del amor que una época dada se hace: el Renacimiento, la edad clásica, distinguiendo el siglo XVII y el siglo XVIII, el amor en el siglo XIX, etc., y ahora.

### **Freud, la disparidad de los sexos**

El psicoanálisis debería poder ayudar a orientarse sobre esta disparidad, que es hoy nuestro tema. Ya que es un punto sobre el cual desde el principio, con Freud, el psicoanálisis avanzó con firmeza y logró mantener como un bastión, como una adquisición. El punto sobre el que Freud avanzó es que hay una profunda disimetría entre la posición masculina y la femenina; la centró sobre las enseñanzas que empero resultaban dudosas a las psicoanalistas mujeres, en el momento en que numerosas mujeres hicieron su entrada al psicoanálisis.

De entrada, Freud subrayó que lo que es muy profundamente disimétrico, es la anatomía, es el órgano. El órgano masculino es evidente, el órgano femenino permanecería oculto. La teoría de la castración fue en principio formulada en Freud a partir de un tipo de evidencia imaginaria que es del orden de la representación: no se ve lo que tienen las niñas. Entonces el razonamiento que sostiene el varón es: si hay seres humanos que no necesariamente tienen el pequeño apéndice que yo tengo, y bien, entonces puedo perderlo. Es el famoso régimen del terror del varoncito: la amenaza de castración.

Freud no lo vio enseguida. En 1909 todavía, es decir alrededor de diez años después de haber comenzado la práctica del psicoanálisis, con el pequeño Hans, considera que si ese niño de cinco años que él analiza tiene una fobia, es sin duda porque sufre un complejo de castración. Es un caso particular, no está todavía generalizado. Recién después del análisis del pequeño Hans Freud va a generalizar el complejo de castración para el varón y a considerar que todos viven bajo el

régimen del terror y que no hay manera de evitarlo. Se puede ser gentil, o gracioso se puede hablar de todo esto, ni siquiera es obligatorio decirle: "si no te portas bien te la cortaremos", etc.; aunque quitemos toda esta retórica de la amenaza, ésta está siempre allí, el niño se las arregla continuamente para vivir con eso.

A medida que Freud generaliza esto, se plantea la pregunta: ¿y para las niñas qué? Recién diez años después, en los años veinte, generaliza una posición para la sexualidad femenina. Observa que en las niñas, la gran diferencia es que no viven bajo la amenaza de la castración, por el contrario tienen una actitud activa al respecto: en el lugar de la amenaza que pesa sobre el varón, las niñas tienen una certeza: no lo tienen, entonces van a buscarlo. De este modo Freud da cuenta de la mayor vivacidad intelectual de las niñas; observa también en la adolescencia ¿esto siempre sorprende? el carácter completamente atontado de los varones y el carácter mucho más despierto de las niñas; del lado varón, el carácter especialmente perdido, siempre en la adolescencia; del lado niña el carácter mucho más decidido, aunque éste también puede extraviarse.

Esta oposición construye una asimetría de la vida amorosa, marcada, una de ellas, por la amenaza y la angustia de castración y la otra por la certeza de saber lo que se quiere, sólo que con una amenaza muy particular: para la niña, es necesario el amor del otro, aquel del que va a tomar lo que le falta. De allí la amenaza particular que marca la vida femenina: la amenaza de la pérdida de amor; y esto instala en efecto el amor lado niña en una posición particular, disimétrica de la posición masculina, clavada a un objeto y a la presencia de la angustia.

Esta oposición, que instala el amor en este lugar distinguido permite, en efecto, dar cuenta a través de los años en la literatura, cuando las mujeres han podido expresarse sobre esto, de la importancia que toma el amor cuando tenemos huellas de esto. Pero por el contrario deja una pregunta, la que Freud formuló en los años treinta: "¿Qué quieren las mujeres?"

Todo el problema es: porqué Freud construyó esta pregunta si aparentemente había encontrado una respuesta: "¿qué quieren las mujeres?". ? Respuesta: quieren ser amadas.

¿Dónde está exactamente la necesidad de mantener una pregunta abierta?

La pregunta abierta es: ¿qué quieren las mujeres en la realización de la vida amorosa?

Es esta la pregunta que plantearon las analistas mujeres que comenzaron a ocupar lugares en las filas del movimiento analítico a partir de los años '20, cuando la educación se abrió a sujetos femeninos, y los miembros de la primera generación judía enviaron a sus hijas a la escuela. Esto dio como resultado esas mujeres médicas que tanto aportaron al psicoanálisis, a un público nuevo, atento, curioso que se servía del psicoanálisis para esclarecerse en las dificultades. El ejemplo

eminente es Hélène Deutsch, pero hay alrededor de ella un cierto número de discípulas que son completamente de ese nivel, que renovaron en Viena el movimiento analítico. Hélène Deutsch, con algunos de sus discípulos alemanes comenzaron a plantear la pregunta: sin embargo, ¿porqué esa primacía del órgano masculino? Después de todo, las niñas también tienen uno: para los varones el pene, para las niñas la vagina; y todo el mundo con sus sensaciones, todo el mundo hace sus descubrimientos, todo el mundo echa mano allí, y en el fondo ¿dónde estaría la primacía en todo esto? Esta pregunta aparece en los años '20 en el movimiento psicoanalítico y abrió un campo de discusión que se cerró de manera muy artificial con la proximidad de la Segunda Guerra Mundial, el debate se clausuró ya que no se había arribado a ninguna orientación y entonces, se proclamó: todo el mundo a observar a los niños.

Se vuelve a partir entonces y el debate sobre la sexualidad femenina se cierra con una tapa. Es cuando se plantea: debemos interesarnos en las relaciones de la madre y los hijos; tal fue el debate Anna Freud-Melanie Klein, que apasionó a los psicoanalistas, con las resonancias psicológicas que estos estudios podían tener.

### **El fantasma y la mística**

Con el feminismo contemporáneo se reabrieron las preguntas.

Es una broma feminista americana estándar decir: es formidable; con Freud al menos sabíamos lo que no teníamos, mientras que con Lacan y la idea que tiene de que de todos modos el falo no es para los dos, no podemos quejarnos ya más por lo que no tenemos. Pero la manera en la que Lacan transformó la cosa fue decir que no se trataba de un órgano ni para uno ni para otro: no hay órgano adecuado para ninguno de los dos sexos. El varón tiene el órgano, pero de todas formas tiene angustia de castración. La niña está aligerada de la angustia, pero de todas formas no tiene el órgano que le haría falta. Esto no marcha pues para ninguno. No hay en relación a la sexualidad el órgano que haría falta. Y por otro lado, esto hace a la originalidad del movimiento psicoanalítico: no promete ¿contrariamente a otras psicoterapias que prometen la felicidad sexual: si uno llega a liberarse del stress, de la angustia, etc., no hay razón para no gozar como corresponde?. El psicoanálisis continúa sosteniendo que uno puede relajarse todo lo que quiera, de todos modos encontrará siempre el obstáculo.

Esta pregunta que fue transportada al psicoanálisis, que se instaló de diversas maneras, Lacan la transportó al amor observando que, frente a la falta profunda que el psicoanálisis freudiano instala, la falta en relación al sexo, hay dos posiciones: el fantasma y la mística.

Para el hombre, en el lugar de la falta, de lo que parece faltar, Lacan pone el fantasma. Es el nombre también, si se quiere, de lo que subtiende el amor-propio según La Rochefoucauld. Cada uno, por su amor-propio, por su narcisismo, no puede, en tanto que hombre, en tanto que varón, no buscar las condiciones de su felicidad según su fantasma. No puede no. Al punto que a través del *partenaire* del

amor, o más allá del *partenaire* del amor, está siempre el fantasma. Es un tipo de verdad que el psicoanálisis estableció y que, en el fondo marcó el estilo de amor, o las dificultades de la época. Toda relación es pornográfica, si puedo decir. Se hace todo lo posible para volverla etérea, ideal, y amar tanto y más, hasta el amor loco, detrás se encontrará, para el varón, el anclaje fantasmático que hace las veces de su verdadero *partenaire*.

Del otro lado y de manera ejemplar, Lacan eligió hacer referencia a algo que no se desprendía de Freud con esta fuerza. En la obra de Freud, no encontramos una referencia especial sobre la mística ¿ni a la mística judía ni a la cristiana. La única referencia en Freud es del año 1905. Conversando con Jung, el suizo fascinado por la historia de las religiones, Jung le decía que algo hacía obstáculo a sus teorías de la libido: el hecho de que había eremitas y que había en la práctica eremítica a través de los siglos (el aislamiento del monje en su retiro), sujetos que se liberaban del mundo, que no tenían más ningún deseo, tampoco ningún fantasma. A lo que Freud respondió: el retiro del mundo no implica ningún retiro necesario de la libido, muy por el contrario. Opone entonces el monje y el sujeto psicótico: el monje no ha retirado sus investiduras del mundo, se retira del mundo pero para interesarse en el mundo. Es lo que la literatura monástica testimonia, la fundadora de órdenes, etc.; incluso también la meditación que atraviesa toda esta literatura, mientras que el sujeto psicótico sí se retira del mundo y la libido regresa a él, a su cuerpo.

Lacan prosiguió esta distinción, por ejemplo, comentando el escrito de Freud sobre la psicosis del Presidente Schreber. Observa la intervención de Dios para Schreber y hace referencia a la mística. Es necesario distinguir allí la posición del dios de Schreber, distinguir el dios del sujeto psicótico que no deja en paz a su criatura y la atormenta, de la alegría mística.

Lacan retoma todo esto, subrayando que si hay alguna, si hay una literatura femenina, una escritura femenina como se decía en los 80, está del lado de los místicos. ¿Por qué? Porque es una modalidad del amor extremadamente carnal. Los místicos experimentan un montón de cosas, hasta la certeza que el sujeto místico relata que en su cuerpo está indicada la presencia del Otro divino. Los místicos evidentemente no son sólo femeninos; es más, hay toda una fila de místicos masculinos de excelente factura que parte de San Francisco de Asís que era Franciscano, San Buenaventura detrás, y luego tienen la Mística alemana, Suzeau, Toller, y eso continúa, San Juan de la Cruz, etc. Tienen toda una mística masculina en la que sin embargo todo el mundo habla como las mujeres. Son la novia del Esposo. Es siempre curioso cuando se trata de Saint Bernardo de Clervaux, que era una especie de enorme bruto aristócrata, que también era un asesino, caballero eminente ¿no del género disipado?, y luego místico; era un asesino, un experto que llevó una vida de aristócrata de la época y que, sin embargo, construye toda una literatura sobre las emociones que experimenta en su



cuerpo; Bernard de Clervaux meditando acerca del ramo de mirra que tiene el Cristo.

Son páginas que siempre perturban; uno se pregunta: ¿en qué esto es una metáfora? Es precisamente lo que le interesó a Lacan: es una metáfora encarnada. Toda la literatura hace metáforas: novela, teatro, poesía. Y uno después se plantea la pregunta: ¿qué puede la literatura? ¿puede movilizar a las masas? ¿puede esto servir? La literatura ha servido para muchas cosas a lo largo del tiempo.

Pero hay algo que sólo se obtiene en la literatura mística: el testimonio de un modo de gozar particular, muy concreto, que es lo contrario del amor en tanto amor quimérico, del amor romántico, del amor "un único ser les falta y todo está despoblado", etc. La mística es lo anti-Lamartine. Es por el contrario: el ser les falta porque este ser los hacía gozar, le daba una certeza al cuerpo, lo habitaba de un modo tal que después este goce los deja en falta como el toxicómano está en falta de su sustancia, no es una quimera. Es un punto de vista extremadamente materialista.

Entonces, toda la cuestión es: ¿cómo situar este goce particular con un ser que es como el dios de los psicóticos?: si se quiere, un ser de pura palabra. Es una palabra. Allí verdaderamente la operación "el verbo se hace carne" se realiza propiamente hablando. Tanto como en la mística judía. Se podría decir: Freud hubiera podido leer a Walter Benjamin. Freud hubiera podido conocer toda la rehabilitación de la mística judía, la que Walter Benjamin y luego Gershom Scholem [\[3\]](#) han desplegado como solución a la crisis del marxismo, pero no lo hizo. Conservó su perspectiva racionalista y resultó "Moisés y la religión monoteísta". Pero hay una manera de retomar esta corriente, no solamente en la mística cristiana, sino también en la judía e interrogarse acerca de esta encarnación del verbo, sobre este goce provocado por algo que parece ir más allá del órgano. No hay órgano, y sin embargo, hay una resonancia particular del cuerpo. Esta resonancia viene a marcar del lado femenino, lo que en el hombre está localizado en el fantasma.

### **Estilo fetichista, estilo erotomaniaco del amor**

Lacan lo retomó de diferentes maneras en el curso de su obra. En principio, como interrogación sobre los místicos y su lugar extraño; luego, dice: *se podría oponer el estilo fetichista del amor en el hombre y el estilo erotomaniaco en la mujer*. Y en efecto se sabe cuáles han sido clínicamente las tentativas de encontrar en la mujer el equivalente de la clínica del fetiche en el hombre, por ejemplo en el fetichismo de las telas, de la envoltura; los clínicos tuvieron también enormes dificultades para hallar la simetría. El hombre fetichista elige la ropa interior, el calzado, de manera precisa. Las mujeres que tienen el fetichismo de las telas, las ponen más bien sobre sí. Se encuentra ahí la industria del fetiche, que es una rama importante de la industria de nuestra época, y la industria textil, con resultados prácticos; y por el otro lado en las mujeres, cuando la publicidad busca industrializar este punto de vista, es siempre: "me gusta llevar lo que me gusta tocar", tal como lo utilizó una publicidad reciente. Está la referencia al otro y está más bien puesta sobre el

cuerpo, por eso las dificultades que hay para instalar una simetría en los llamados fetichistas.

Al contrario, en la clínica de la erotomanía hay efectivamente una disimetría muy grande. La erotomanía es, en un gran porcentaje, femenina ?habría que complicar el modelo de la serotonina: la serotonina, más otra cosa. Porque ciertamente, los receptores de la serotonina funcionan, eso anda, pero aunque quisiéramos activarlos en el varón y en la niña, no se obtendrá la misma repartición. Y cuando Lacan habla del "estilo erotomaníaco" del amor femenino, es para traer al primer plano la certeza del amor. Se sirve de una versión de la erotomanía que dio su maestro en psiquiatría De Clérambault, quien hizo una construcción que le es propia; le interesaba en la erotomanía lo que llamaba el postulado: la certeza del diagnóstico propiamente dicho la obtiene del sujeto cuando éste dice: "él me ama, estoy seguro de eso, no soy yo quien lo ama, es él el que me ama". Había en la clínica alemana de 1910 referencias al delirio amoroso, antes de que De Clérambault formulara esto en los años '20. Pero su idea con el postulado, era que, en rigor, una verdadera erotomanía estaba siempre construida sobre aquél.

El estilo erotomaníaco, es que no solamente es él quien me ama, sino que es él quien me habla. Lo que De Clérambault precisa es que en la patología erotomaníaca todo se vuelve palabra del ser amado y todo hace signo de la palabra del ser amado Y es de eso que el sujeto sufre, eso le habla permanentemente.

A partir de ahí se interroga, en efecto, la distribución o digamos la disparidad.

Del lado hombre, eso goza en silencio. El fantasma opera en silencio. Hay toda una patología extraordinaria del lado masculino, hay que decirlo: el hombre que no debe ser molestado por el ruido o por la palabra innecesaria, mientras está en su asunto. O también que exige que, si hay palabras, éstas deben formar parte del vocabulario en juego en la sexualidad, y ninguna otra. A fin de cuentas, toda una frágil sensibilidad.

Del lado mujer, es necesario sin embargo que el ser amado hable: "háblame". No puede consentir a la sexualidad sino después de una larga preparación que consiste esencialmente en ser envuelta con palabras, para después consentir. Hay toda una disimetría que forma parte de la comicidad de las dificultades del amor, el famoso "háblame", "no me hablas lo suficiente", etc.

### **Un goce silencioso**

Pero el problema es que de hecho, el sujeto femenino apunta también a un goce silencioso. Y el goce silencioso, el que se alcanza en la experiencia mística precisamente, se lo encuentra en la observación de que Dios se calla y se manifiesta por su pura presencia. Lacan lo remarca con este punto: la relación a la falta en el Otro que habla en el lugar del lenguaje; en el lugar en que se articulan palabra y lenguaje la última palabra sobre el amor faltará (#). Frente a esa falta, de un lado,

lado masculino, está el objeto del fantasma, y del otro, lado femenino, se trata de lo que vendrá al lugar en el fin, como lo dice Jacques-Alain Miller en un artículo reciente [4]. Justamente en su seminario, *Encore*, Lacan no lo dice. No dice exactamente lo que viene al lugar del fantasma en la mujer. Deja a sus oyentes en suspenso. Lo aborda de diversas maneras. Habla de un cierto número de fenómenos, pero no dice qué es. Jacques-Alain Miller nos dice que ahora, después de estos años, habiendo trabajado eso, podemos decirlo. Viene ahí el goce de la palabra, (#); ¿pero qué? ¿qué quiere decir el goce de la palabra? No es hablar en el sentido de hablar para no decir nada, no es hablar como cuando se dice: "las mujeres hablan, hablan mucho más que los hombres, esto explica el éxito del teléfono celular, etc."; ellas hablan, pero no es ese el punto, es tan sólo la superficie. El elemento profundo es que es necesario que eso hable para gozar.

Y a partir de allí, captamos porqué La Rochefoucauld es un punto de vista masculino. Es porque tiene la idea de que el amor, en principio, es necesario que haya sido escrito, que no está en la naturaleza. Y bien, se equivoca. Si hubiera sido mujer, justamente, y también apasionado por el amor propio, no hubiera escrito jamás que el amor es un artefacto. Hubiera podido hablar de la convención, por cierto, y Madame de Sévigné pudo hacerlo, pero no dudar de que en las relaciones del amor y la palabra hay una relación consustancial. Lo que las mujeres han comprendido muy bien es cómo en el cristianismo el verbo se hace carne. Esto no ha sido nunca un problema para el auditorio femenino. En esa vía, hay por otro lado, un antropólogo, Jacques Gardy, que reflexionó sobre la literatura y está persuadido de que sólo puede haber amor en las sociedades que tienen escritura, porque se escriben cartas de amor. Está bien para un antropólogo tener este tipo de ideas, que la escritura sirve para eso y no simplemente para hacer cuentas, para hacer la cuenta exacta de las tropas del faraón, sino que inmediatamente sirvió para escribir cartas de amor.

Pero de hecho es un error. Es *de estructura*. Hay allí un punto, el punto en el que la palabra se calla ?lado femenino, que es asimismo el punto en el que eso goza de la palabra. Es el punto del cual nada se puede decir, todas las palabras desfallecen. Ahí justamente, se articula un lugar paradójal que es el *culmen*, la esencia misma de la palabra y sin embargo al mismo tiempo el punto en que desfallece. Y es ahí donde las mujeres encuentran el silencio; para la mitad del universo otra que el varón, hay un momento en el que no obstante se está aliviado del parásito lenguajero, aliviado del hecho de tener que hablar aún en ese punto. Tanto del lado hombre como del lado mujer.

La disparidad del amor está así situada alrededor de esa relación en la que se anudan silencio y aparato lenguajero parásito y donde Lacan hace aparecer esta conjunción de la pulsión y del silencio, tanto del lado varón como del lado niña. Y la pregunta que Freud planteaba: "¿Qué quieren ellas?" tiene una respuesta: ellas también quieren gozar en silencio.

- Fuente digital: <http://www.eol.org.ar/virtualia/002/notas/index-002.html>

- Conferencia pronunciada en Tours, en el ámbito del Seminario clínico de Françoise y Charles Schreiber, el 11 setiembre de 1999. Traducida al español con la amable autorización del autor, por Graciela Esperanza.
1. Bénichou, Paul: Morales du grand siècle, Gallimard, 1948; réédition Folio essais, 1988.
  2. Mauzi, Robert: L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au 18ème siècle, Albin Michel, 1994, Bibliothèque Evolution de l'humanité.
  3. Scholem, Gershom: Aux origines religieuses du judaïsme laïque, de la mystique aux Lumières, Calmann-Lévy, 1999.
  4. "La Maladie d'amour", La Cause freudienne, n° 40.

# Efecto de formación de los analistas

**Patricia Schnaidman**

Nueva Sección: La formación de los analistas

Cuando decimos efecto-de-formación, invariablemente eso hace pensar en deformación. Y, en efecto, no estamos tan seguros de haber alcanzado cada uno el ideal de lo que requeriría la formación; y de golpe, nos preguntamos si no se debería asumir también un efecto de deformación.

En todo caso Lacan lo pensó, porque cuando crea su propia Escuela, en 1964, intervino sobre el efecto de formación de las sociedades analíticas que pertenecían a la IPA (la asociación que fue creada por Freud para hacer perdurar su herencia) para corregir este efecto. Encontraba pues que el legado de Freud había sido deformado.

Por esta razón dio vuelta todo el sistema de la IPA e incluso si bien guardó la trilogía sobre la que Freud basaba la formación del psicoanalista (análisis personal-control-estudio de textos), la subvirtió profundamente.

Así pues en la Escuela de Lacan, no hay didactas ni oficiales ni oficiosos, no hay listas de docentes ni de controles, no hay acuerdo sobre el número fijo de las sesiones semanales, ni de los controles, ni sobre la duración estándar de las sesiones, incluso la de los análisis. No existe tampoco un psicoanálisis didáctico que sería diferente de un psicoanálisis con objetivos terapéuticos. Sólo existe un psicoanálisis cuyos objetivos serán transformados cada vez que sea necesario. Irónicamente, podríamos llamar a esto "nuestro estándar".

No es necesario imaginar que Lacan habría hecho todo eso en seis días y que el séptimo descansó. En efecto, le llevó cinco años poner en marcha un programa minucioso de desregulación: en 1964 funda su propia Escuela y su innovación se limita al control y a la enseñanza. En 1967 interviene por primera vez en la cuestión misma del análisis con la proposición relativa al pase.

En fin, en 1969, después de muchas gestiones, logra que su Escuela apruebe, con modificaciones, su Proposición de Octubre. Entre 1964 y 1969, Lacan pone fin a la enseñanza "oficial", cambia no sólo la práctica del control sino la del análisis mismo y formula una doctrina inédita del fin de análisis.

Los diez años siguientes, de 1969 a 1979 fueron consagrados a la evaluación de los resultados de su invención, en especial en lo concerniente al dispositivo del pase. Y

en 1980 Lacan concluye que su renovación radical de la formación del analista había fracasado en lo referente al pase.

Entre su Escuela y el psicoanálisis, elige este último y disuelve su Escuela para dar una nueva oportunidad al psicoanálisis.

Tal vez la formación del psicoanalista podría parecer un poco desordenada. A pesar de las apariencias, ¡no es así! Al contrario, se funda en reglas muy estrictas.

En 1964 Lacan piensa la Escuela como el lugar donde podrá juzgarse la validez del lazo entre el psicoanálisis puro y la formación del analista.

En 1967, en la Proposición, afirma que la Escuela debe garantizar la relación del analista con la formación que ella ofrece, pero al mismo tiempo llama la atención sobre un real, es decir, un imposible que se esconde en la formación del analista.

Nos llevó varios años intentar formalizar este real que, por supuesto, no cesa de insistir.

Para estar en condiciones de decir algo con respecto a este real, es necesario recordar que la Proposición coincide históricamente en la enseñanza de Lacan con el Seminario del acto. A partir de esta época, Lacan insiste con fuerza en la siguiente cuestión: cómo enunciar la existencia de un Particular si no se lo puede extraer de la existencia del Universal, ya que el analista -desde el punto de vista de la clase- no existe (de la misma manera en que La Mujer no existe). El predicado "para todo analista" no puede formularse, y por lo tanto sólo puede decirse que hay analistas y que es necesario tomarlos uno por uno.

Eso implica ciertas consecuencias, y en primer lugar que una formación homogénea se vuelve por lo mismo imposible, incluso si lo quisiéramos de buena fe.

Los analistas llevarían todos los mismos trajes, a la manera de Meltzer o fumarían cigarrillos torcidos a la manera de Lacan, no llegaríamos a confundirlos.

Esta es la diferencia irreductible que señala la relación que existe entre el estilo y lo real. Así como no hay dos analistas iguales tampoco hay dos análisis iguales.

Un mismo caso, tratado sucesivamente por dos analistas diferentes, daría dos casos, diferentes, incluso si la orientación conceptual de los analistas fuera compartida. Esta observación implica consecuencias para la doctrina del control, para la concepción del fin de análisis, pero también cuando se pretende comparar estadísticamente los resultados del análisis. Marca un límite a la ambición de hacer entrar el psicoanálisis en la ciencia.

Decía, pues, que los analistas deben ser considerados uno por uno. Pero ¿cómo reconocer que hay uno? Por supuesto, existen aquellos que se creen analistas, están aquellos que son tomados por analistas por los otros, pero el problema no está ahí.

La cuestión consiste en saber cómo se hace un analista. Lacan dijo una vez que una cosa es una Escuela de manejo que entregue un permiso de conducir y otra que pretenda intervenir también en la fabricación del auto.

Durante años, la IPA quiso entregar permisos de analizar, pero los analistas lacanianos se interesaron siempre no sólo en la autorización sino en la producción y en el control de calidad.

Para Lacan la formación nunca se redujo a aprender qué botones hay que empujar para que la cosa funcione, su objetivo más bien fue que el analista sepa qué hacer con aquello que le es revelado.

Nos encontramos, pues, ante una paradoja que enuncia las siguientes fórmulas:

- 1- El analista no existe.
- 2- Sin embargo, hay analista.
- 3- No se puede saber por adelantado quién llegará a ser analista.
- 4- Y, sin embargo, se quiere garantizar su calidad.

¡Parecen los enunciados de la fábula del "Caldero agujereado" de Freud!

Quine dice que podemos habituarnos a cualquier paradoja verídica de tal manera que poco a poco, ella perderá su calidad de paradoja (haciendo alusión a la paradoja que el teorema de Gödel introduce en la teoría de los números).

Esta no es la experiencia de los analistas.

En efecto, desde Freud hasta hoy, cuanto más cernimos lo real, más irradia (en el sentido de la radioactividad) Para el movimiento psicoanalítico (para la AMP, para la IPA, para las otras) es patente que la cuestión siempre fue saber qué hacer de este real que se instala en la formación.

Intentaremos presentar tres tratamientos posibles ?al menos tres-.

El primero consiste en reducir este real a un fenómeno imaginario y tratarlo con la ayuda del Ideal. En este caso, se considera el final de análisis como una identificación con el analista. Se sirve entonces del consuelo de la identificación. Y en efecto, el trípode en el cual Freud apoyó la formación del analista ?análisis personal, control, enseñanza- siempre puede ser utilizado con este objetivo de identificación.

Un avatar de esta solución, que tuvo su momento de gloria, consistió en rechazar el final por la identificación y alentar claramente el ideal del analista independiente, el que quiere formarse tranquilamente, lejos del real que perturba los grupos.

Pero cuatro generaciones de analistas demostraron que el psicoanálisis independiente es un sueño de la razón, que encuentra rápido este real bajo la forma del superyó y que el independiente furioso termina su carrera ¡como jefe de grupo!

Sin embargo, tenemos que admitir que no se puede eliminar por completo la solución imaginaria y que una Escuela no ex-siste sin una buena dosis de identificación al grupo, sin un poco de espíritu de cuerpo ni sin una cantidad suficiente de reconocimiento.

El segundo modo de tratamiento llama a una solución simbólica, que consiste en reglamentar la formación por la vía de la estandarización. Conciérne al número de sesiones, su duración, la cantidad de años en control, la cantidad de analistas controladores, etc. Es la solución del reglamento, del marco, la solución que Eitington formalizó para la IPA en 1915 y de la cual muchos colegas intentan separarse porque se parece un poco al "pequeño círculo" argentino. Pero hay que admitir que nosotros también tenemos nuestra propia "ortopraxis", que deberemos elucidar en los próximos años.

La tercera solución pretende que la formación del analista se oriente hacia lo real, que transforme lo imposible haciendo la solución misma. Intentaré decir aquí algunas palabras.

Retomo esto de Eric Laurent, quien lo formuló más o menos en estos términos hace algunos días en Buenos Aires. A decir verdad, no es una solución que se pueda encontrar de entrada, hace falta tiempo para que en el seno de la Escuela se manifiesten los síntomas que indican que el real ex-siste (y que in-siste) más allá de los dispositivos simbólicos (estatutarios, comisiones, reglamentos, etc.) que inventamos para cernirlo.

Creo haber mencionado dos aspectos de lo que Lacan llamó lo real que se esconde en la formación del analista. Sostiene dos formulas esenciales: el analista no existe y no sabemos qué es un analista.

Tengo que mencionar ahora un tercer aspecto de la cuestión: cuando nos preguntamos de qué está hecho un analista, cómo es formado, o para hablar como nuestros amigos brasileros "¿De dónde vienen los analistas?", nos viene al espíritu el problema de la relación entre la causa y los efectos en psicoanálisis, cuestión que Jacques-Alain Miller desarrolló en su Introducción al efecto de formación.

Quizás no lo saben, pero en mi país cuando los niños preguntan de dónde vienen se les dice que una cigüeña los trae de París. Seguramente a causa de ello, desde



entonces un fantasma recorre las calles de Buenos Aires: también los analistas vienen de París.

Como pueden verlo hoy por mi presencia y por la de los psicoanalistas de distintos países y de diferentes parroquias que vendrán a París el próximo fin de semana para asistir al Coloquio Ornica?: El psicoanálisis en plural, el viaje también se hace en el otro sentido.

Pero, para volver a mi propósito, si debiera responder en este instante a la pregunta: ¿de dónde vienen los analistas?, ¿de qué están hechos?, la primera respuesta que me vendría es que un analista es el resultado de un traumatismo. Todos los traumatismos no producen un analista, pero creo que no hay analista sin el traumatismo que producen ciertos encuentros: en la práctica, en las lecturas, en el análisis, durante el control. Cuando utilizo aquí el término de encuentro quiero hablar de un encuentro que marcó una discontinuidad, que mostró una falla en el saber que escribimos con S (A/). Aun más, es necesario que esta falla no haya podido ser cerrada rápidamente con los recursos simbólicos e imaginarios de los cuales disponía el analista.

Mi encuentro con la enseñanza de Lacan estuvo marcado por este acento. Recién diplomada en psicología y ávida de textos psicoanalíticos que de pronto habían desaparecido de la Universidad de Buenos Aires durante el Golpe de Estado de 1966, recuerdo la turbación, el desconcierto nacido en la ocasión de mis primeras lecturas lacanianas.

Los textos de psicoanálisis que leía en esa época hablaban de los pacientes: de la formación de su aparato psíquico, de las etapas del desarrollo de su libido, de las angustias que dominaban sus relaciones de objeto, de la proyección y de la introyección que daban el estilo a su transferencia, de los mecanismos de defensa, de la culpabilidad incurrida a causa de los ataques del objeto bueno, de la envidia que provocaba la interpretación, del reconocimiento y de la reparación que acompañaban el fin del recorrido analítico.

Lacan, al contrario, no hablaba de los pacientes, ni de su mundo interior ni de su mundo exterior. Lacan hablaba del analista y yo no entendía cuál era la relación del psicoanalista con el ser del analista o el deseo del analista, que venían como un pelo en la sopa a desbaratar la primera comprensión de mi "objeto de estudio", aquel que me tranquilizaba en cuanto al estatuto científico del psicoanálisis.

Cuando me acuerdo ahora, mi sentimiento es semejante al del pasado. Es el mismo sentimiento que tengo, de vez en cuando, cuando trato de resolver estos problemas lógicos que explotan los recursos de las paradojas del razonamiento. Tal vez algunos sepan de qué hablo: es como un abismo de la comprensión, el fracaso de la buena forma, la imposibilidad de una conclusión que no puede ser deducida de las premisas, incluso si están bien formuladas.

Es aquello que no es justo, que no pega, que escapa exactamente en el momento de atraparlo. Nunca me fue dado sentir esto sin una cierta angustia.

Lo evoqué en la ocasión del homenaje a Lacan que pronuncié en Lima.

Entonces, la consecuencia de este encuentro fue lo que llamamos siempre un efecto de división subjetiva. Es un momento extremadamente importante. Vimos a muchos practicantes que, llegados a este punto, retrocedían y volvían a la práctica de las psicoterapias o de la psiquiatría o aún ¿lo constaté últimamente- a la actividad política, es decir, a otras prácticas que permiten, mejor que el psicoanálisis, suturar esta falta en el Otro.

La falla entre la causa y los efectos infecta toda la formación del analista: existe entre la interpretación y su efecto, entre la construcción que el analista hace de un caso y la forma en que interviene en la dirección de la cura. También separa el final de análisis de esta decisión que Lacan llama "loca" y que consiste en querer tomar el lugar del analista sabiendo lo que el analista devino al final de su propio análisis. Se encuentra en juego en el dispositivo mismo del pase, entre el testimonio del pasante y el juicio del cartel.

La formación del analista se funda en esta falla. Cuando hablamos del país del psicoanálisis, es mejor saber que se construye sobre una falla telúrica y que no se sabe en qué momento va a temblar. Ello tiene por consecuencia que la formación del analista, que supone un trayecto discontinuo, jalonado de fallas y de atravesamientos, no pueda ser medida por una cuota de horas acumuladas sino que se evalúa a partir de las referencias al pasaje al límite (como en matemáticas) o aun por las referencias al acto.

Tenemos, entonces, tres aspectos de lo real que influyen en la formación del analista: el analista no existe, hay analistas (incluso si no sabemos qué es un analista) y toda la formación analítica está influenciada por el hiato que separa la causa de los efectos.

¿Qué sería, entonces, una formación que orientaría hacia lo real teniendo en cuenta estos tres factores?

Trataré de proponer algunas respuestas:

- Esta formación debería respetar la falla en el saber.
- Esta formación no debería olvidar que la confrontación con esta falla es traumática, que esta confrontación produce un efecto y que produce un efecto de división subjetiva, y que ambas, la falla y la división, el analista las encuentra no sólo en su análisis sino también en el control, en la práctica, en los textos que consulta, en la enseñanza que sigue.

Pienso que no hay efecto de formación que no comporte como condición esta falla y esta división.

Pero esta condición no es suficiente: la falla en el saber y el efecto subjetivo sólo se vuelven un efecto de formación si añadimos un tercer paso que implique una ganancia de saber.

- Para producir un efecto de formación, ese saber ¿incluso si debe nutrirse del saber textual- exige un paso más en lo que concierne a la práctica analítica.
- Este saber debe ejercerse en dos vertientes: el saber ser el objeto a, que es un saber arrancado al fantasma y el saber hacer, que es un saber hacer con el síntoma.
- Finalmente, ese saber ¿puede demostrarse para otros?

Ya es el caso cuando el analista habla delante del público de las curas que dirige. Tal vez tenemos alguna idea en el dispositivo del pase (aunque pienso que no siempre).

Y ustedes, ¿cómo fueron formados? Y esta formación, ¿cómo les sirvió para orientarse en las curas que dirigen? Y vuestra Escuela, vuestra asociación, ¿qué función juega en vuestra formación? Y ese real que se esconde en la formación del analista, ¿cómo lo han encontrado?

Es necesario que, de vez en cuando, los analistas tomen la palabra.

- Fuente digital: <http://www.eol.org.ar/virtualia/005/default.asp?notas/gbrodsky-01.html>
- Conferencia pronunciada en París el 4 de febrero de 2002.